STUDI E TESTI

114

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE

ETUDE HISTORICO-DOCTRINALE

PAR

MARTIN JUGIE, A. A.

PROFESSEUR A L'ATHÉNÉE PONTIFICAL DU LATRAN
ET A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON

CITTÀ DEL VATICANO

BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA

MDCCCCXLIV

STUDI E TESTI

PUBBLICATI PER CURA DEGLI SCRITTORI DELLA BIBLIOTECA VATICANA E DEGLI ARCHIVISTI DELL'ARCHIVIO SEGRETO

Il formato normale dei volumi è di cm. 25 × 18

1. **Vattasso, Marco.** Antonio Flaminio e le principali poesie dell'autografo Vaticano 2870. 1900. pp. 66. Lire 12.
2. **Vattasso, Marco.** Le due Bibbie di Bovino ora codici Vaticani latini 10510-10511 e le loro note storiche. 1900. pp. 44. Lire 10.
3. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** La Passio ss. Mariani et Iacobi. 1900. pp. 71. 1 tav. (facs.). Lire 15.
4. **Vattasso, Marco.** Aneddoti in dialetto romanesco del sec. XIV, tratti dal cod. Vat. 7654. 1901. pp. 114. 1 tav. (facs.). Lire 25.
5. **Mercati, Giovanni.** Note di letteratura biblica e cristiana antica. 1901. pp. VIII, 254. 3 tav. pieg. (facs.). Lire 60.
6. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** I martirii di s. Teodoto e di s. Ariadne, con un'appendice sul testo originale del martirio ᵈⁱ s. Eleuterio. 1901. pp. 184 [3]. 1 tav. (facs.). Lire 50.
7. **Mercati, Giovanni.** Antiche reliquie liturgiche ambrosiane e romane; con un « excursu » sui frammenti dogmatici ariani del Mai. 1902. pp. 75 [2]. Lire 15.
8. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Note agiografiche. 1902. pp. 36 [3]. Lire 10.
9. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Nuove note agiografiche. 1902. pp. 75 [3]. Lire 15.
10. **Vattasso, Marco.** Per la storia del dramma sacro in Italia. 1903. pp. 127. Lire 30.
11. **Mercati, Giovanni.** Varia sacra. 1903. pp. 112. 32 × 20 cm. Lire 25.
12. **Mercati, Giovanni.** I. Un frammento delle Ipotiposi di Clemente Alessandrino — II. Paralipomena Ambrosiana. 1904. pp. [2], 46. Lire 15.
13. **Catalogo sommario della Esposizione Gregoriana.** 2ª ed. riveduta e aumentata. 1904. pp. 74. Lire 12.
14. **Vattasso, Marco.** Del Petrarca e di alcuni suoi amici. 1904. pp. 105 [3]. Lire 30.
15. **Mercati, Giovanni.** Opuscoli inediti del beato card. **Giuseppe Tommasi** tratti in luce. 1905. pp. 55. 1 tav. pieg. (facs.). Lire 15.
16. **Vattasso, Marco.** Initia patrum aliorumque scriptorum ecclesiasticorum latinorum ex Mignei Patrologia, et ex compluribus aliis libris. Volumen I: A-M. 1906. pp. X, 695. Lire 150.
17. — — Volumen II: N-Z. 1908. pp. [2], 650. Lire 150.
18. **Vattasso, Marco.** Frammenti d'un **Livio** del V secolo recentemente scoperti. Codice Vaticano latino 10695 (con tre tavole in fototipia). 1906. pp. 18. 3 tav. (facs.) 40 × 35 cm. Lire 35.
19. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Hagiographica. 1908. pp. 185[2]. Lire 35.
20. **Vattasso, Marco.** I codici Petrarcheschi della Biblioteca Vaticana. 1908. pp. X, 250 [2]. 2 tav. pieg. (facs.). Lire 50.

renze e Milano (11 settembre 1487-10 ottobre 1490) ora per la prima volta pubblicati e illustrati. 1909. pp. CLXXII, 723. Lire 200.

22. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Note agiografiche. Fascicolo 3º. 1909. pp. [3], 122. Lire 35.
23. **Tisserant, Eugène.** Codex Zuqninensis rescriptus Veteris Testamenti. Texte grec des manuscrits Vatican syriaque 162 et Mus. Brit. additionel 14.665, édité avec introduction et notes. 1911. pp. [2], LXXXV, 275 [2]. 6 tav. (facs.). Lire 35.
24. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Note agiografiche. Fascicolo 4º. 1912. pp. [4], 194. Lire 35.
25. **Patzes, M.** *Μ. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπούκειτος*, sive librorum LX Basilicorum summarium. Libros I-XII graece et latine ediderunt **Contardus Ferrini** † **Iohannes Mercati.** 1914. pp. XLVII, 203. 1 tav. (facs.). Lire 60.
26. **Cerrati, Michele.** Documenti e ricerche per la storia dell'antica Basilica Vaticana. **Tiberii Alpharani** De Basilicae Vaticanae antiquissima et nova structura, pubblicato per la prima volta con introduzione e note. 1914. pp. LXI, 222. 7 tav. (2 pieg.). Lire 90.
27. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Note agiografiche. Fascicolo 5º. 1915. pp. [3], 135. Lire 35.
28. **Vattasso, Marco.** Rime inedite di **Torquato Tasso** raccolte e pubblicate. 1915. pp. 92. 2 tav. (facs.). Lire 25.
29. **Carusi, Enrico.** Lettere inedite di **Gaetano Marini.** I. Lettere a Guid'Antonio Zanetti. 1916. pp. 59. Lire 15.
30. **Mercati, Giovanni.** Se la versione dall'ebraico del codice Veneto greco VII sia di Simone Atumano, arcivescovo di Tebe. Ricerca storica con notizie e documenti sulla vita dell'Atumano. 1916. pp. 64, 3. 2 tav. (facs.). Lire 25.
31. **Mercati, Giovanni.** Notizie varie di antica letteratura medica e di bibliografia. 1917 pp. 74. Lire 20.
32. **Vattasso, Marco.** Hortus caelestium deliciarum ex omnigena defloratione sanctorum patrum, moralium philosophorum et scriptorum spiritualium summa cura compositus... a D. **Ioanne Bona...** Opera scoperta ed ora per la prima volta pubblicata con un'ampia introduzione. 1918. pp. CVII [2], 158. 3 tav. (ritr., facs.) Lire 45.
33. **Franchi de' Cavalieri, Pio.** Note agiografiche. Fascicolo 6º. 1920. pp. [2], 224. Lire 40.
34. **Guidi, Pietro** e **Pellegrinetti, Ermenegildo.** Inventari del Vescovato, della Cattedrale e di altre chiese di Lucca. Fascicolo I. 1921. pp. [2], 342. Lire 50.
35. **Lanzoni, Francesco.** Le origini delle diocesi antiche d'Italia; studio critico, [illegible]

STUDI E TESTI

114

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE

ETUDE HISTORICO-DOCTRINALE

PAR

MARTIN JUGIE, A. A.

PROFESSEUR A L'ATHÉNÉE PONTIFICAL DU LATRAN
ET A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE LYON

CITTÀ DEL VATICANO
BIBLIOTECA APOSTOLICA VATICANA
MDCCCCXLIV

Nihil obstat:

Rome, le 28 mai 1944.

R. Sounrn,

Procureur général des Augustins de l'Assomption

IMPRIMATUR:

Datum in Civ. Vat., die 1ª Iunii 1944.

† Fr. A. C. De Romanis, Ep. Porphyreonen.,

Vic. Gen. Civitatis Vaticanae

TIPOGRAFIA POLIGLOTTA VATICANA

A SA SAINTETÉ

LE PAPE PIE XII

GLORIEUSEMENT RÉGNANT

PROTECTEUR DES FAMILLES DE L'ASSOMPTION

HOMMAGE DE FILIAL AMOUR

AVANT-PROPOS

L'ouvrage que nous présentons au public est une étude d'ensemble sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge tant du point de vue positif que du point de vue spéculatif. Dans les deux premières parties, nous essayons d'écrire l'histoire de la doctrine de l'Assomption depuis les origines jusqu'à nos jours d'après les sources de la Révélation, l'Ecriture sainte et la tradition, travail qui n'avait pas encore été fait, du moins avec l'ampleur que nous lui donnons. Sans nous flatter d'avoir tout dit, nous apportons cependant bon nombre de données nouvelles jusqu'ici ignorées ou peu connues. Guidés par le seul dessein d'exposer la vérité telle qu'elle nous est apparue au cours de longues investigations, nous passons au crible d'une critique que certains trouveront peut-être trop exigeante, non seulement les documents légendaires ou apocryphes, mais aussi certaines preuves dont on a parfois exagéré la valeur.

Nous rappelons à ce propos, qu'un essai sur l'Assomption et la mort de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles, publié en 1926 dans les *Echos d'Orient*, souleva des contradictions. Cet essai reparaît ici comme le chapître II de la première partie; mais il a été complètement remanié. Sur la plupart des points visés par nos censeurs, nous nous sommes rangés à leur avis. Si le présent ouvrage avait la fortune d'une seconde édition, il serait également tenu compte des critiques que vraisemblablement il soulèvera. Les critiques sont plus utiles que les éloges, et en travaillant à la glorification de notre Mère du ciel, nous ne devons avoir d'autre souci que de le faire dans la vérité.

Dans la troisième partie, nous abordons l'étude théologique proprement dite en faisant œuvre personnelle. Il nous a semblé que si la doctrine de l'Assomption était restée à l'état a peu près stagnant depuis le XVIe siècle; si la manifestation de son caractère révélé et de sa définibilité comme dogme de foi catholique n'avait guère progressé, cela venait de ce qu'on ne séparait pas nettement deux questions bien distinctes: la question de la mort de la Sainte Vierge et celle de son assomption proprement dite au ciel en corps et âme. Sans nier que Marie soit morte, nous pensons qu'il y a, entre les deux questions, une différence marquée au point de vue de la certitude. Historiquement parlant, l'une et l'autre sont à peu près sur le même plan, en ce sens que ni dans l'Ecriture, ni dans la tradition des cinq

premiers siècles, nous ne trouvons, sur aucune des deux, des données claires et explicites. Au contraire, sur le terrain théologique, l'Assomption proprement dite possède un avantage bien marqué. Elle se présente à nous comme une doctrine en connexion étroite et même nécessaire avec la maternité divine et les autre privilèges dont le Fils de Dieu a gratifié sa Mère. On ne saurait montrer qu'il en est de même, du moins au même degré, pour le fait de la mort corporelle. Tout ce que la théologie nous oblige à affirmer, c'est que Marie a eu, tout comme le Rédempteur son Fils, un corps passible et mortel, qu'elle pouvait mourir. Est-elle morte en fait? La question reste théologiquement obscure, n'atteint pas la certitude absolue, comme nous le montrons au chapitre I de la troisième partie de notre travail. Le magistère solennel de l'Eglise pourrait, dès lors, définir comme dogme de foi catholique l'Assomption proprement dite sans se prononcer sur le fait de la mort, qui resterait à l'état de pieuse opinion. Telle est, du moins notre manière de voir.

Au cours de cette étude, il nous est arrivé, ici et là, d'aller contre des opinions communement reçues. Nous ne pensons pas, cependant, mériter la note de témérité, parce que nous apportons chaque fois les raisons qui motivent notre sentiment. Si la sainte Eglise, notre Mère, jugeait que ces raisons sont insuffisantes, il va sans dire que nous nous soumettons dès maintenant à son jugement et rétractons tout ce qui n'aurait pas son approbation ou mériterait son blâme.

Si par ces temps de calamité notre ouvrage a pu voir le jour, il le doit à la haute bienveillance de son Eminence le cardinal Giovanni Mercati, Bibliothécaire et Archiviste de l'Eglise romaine, et au concours amical du Très Révérend Père Dom Anselme Albareda, Préfet de la Bibliothèque Vaticane. Que l'un et l'autre reçoivent ici l'expression de notre vive reconnaissance. Notre gratitude va aussi à tous ceux, théologiens et érudits, qui nous ont aidé à mener à bien notre entreprise soit en nous fournissant des renseignements précieux, soit en nous communiquant les observations de leur critique à la fois experte et bienveillante. Nommons parmi eux nos deux confrères les RR. PP. S. Salaville et E. Evrard, A. A., le R. P. C. Balič, O. F. M., le R. P. Arnold van Lantschoot, C. R. P., écrivain à la Bibliothèque Vaticane, les RR. PP. Auguste Merk, Guillaume Hentrich et Rudolphe Gualter de Moos, S. J., Mgr. P. Parente, professeur de théologie au Collège urbain de la Propagande, M. Ciro Giannelli, écrivain à la Bibliothèque Vaticane. Que Notre-Dame les récompense au centuple de leur concours dévoué!

Rome, le 25 mars 1944, en la fête de l'Annonciation.

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

DIVISION DE L'OUVRAGE

Avant d'aborder notre étude historico-doctrinale sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge, nous sentons la nécessité: 1º de définir clairement la notion même du mystère de l'Assomption; 2º d'avertir le lecteur de la méthode que nous suivrons dans l'examen des sources positives. Le premier point surtout est important; car, chose curieuse, la plupart de ceux qui ont écrit sur l'Assomption n'ont pas pris la précaution de fixer nettement l'idée essentielle du mystère, son objet proprement dit. Beaucoup même de ceux qui, de nos jours, parlent de sa définibilité, oublient de déterminer le point précis sur lequel devrait tomber la définition que le magistère solennel de l'Eglise serait éventuellement appelé à prononcer. Par ailleurs, pour apprécier la portée des témoignages à rechercher dans les sources de la Révélation, il est de toute nécessité d'avoir, au préalable, une notion nette de l'objet de la recherche. Commençons donc par préciser la notion de l'Assomption, telle que nous l'entendrons au cours de cet ouvrage.

I – Notion du mystère de l'Assomption

Il semble, à première vue, que le mystère de l'Assomption n'a pas besoin d'être défini. Il en existe une notion communément répandue dans le peuple chrétien et communément admise par les théologiens, qu'on peut exprimer ainsi: Après être réellement morte, la Sainte Vierge est ressuscitée glorieuse et a été transportée en corps et en âme au ciel, où elle apparaît à côté de son Fils comme reine des anges et des hommes. Cette notion, on le voit, est complexe. Elle comprend le fait de la mort, le fait de la résurrection glorieuse et définitive, l'entrée triomphale en corps et en âme dans le lieu spécial appelé ciel, où se trouve Notre-Seigneur Jésus-Christ avec son humanité glorifiée, où se trouvent aussi, d'après l'interprétation la plus probable et quasi certaine, ceux qui ressuscitèrent avec lui, le jour de Pâques. Ces trois faits sont-ils également certains? Sont-ils

tellement liés l'un à l'autre qu'ils constituent comme un bloc, un tout inséparable, sans possibilité de les disjoindre? Beaucoup de théologiens, l'ensemble des fidèles paraissent le penser. Tout le monde concèdera que les deux derniers sont unis, au point de n'en faire pour ainsi dire qu'un. Quelques-uns reconnaissent que, spéculativement parlant, l'Assomption proprement dite, c'est-à-dire l'entrée triomphale au ciel en corps et en âme glorifiés, est concevable et séparable de la mort et de la résurrection glorieuse; mais que, dans le fait, historiquement parlant, la mort, la résurrection glorieuse et aussi la préservation de toute corruption du corps durant l'intervalle de temps, absolument inconnu de l'histoire, qui s'est écoulé entre la mort et la résurrection, font un tout avec l'Assomption elle-même et ne peuvent en être détachées. La principale raison en est que c'est sous cette forme complexe que nous est arrivée la notion du mystère par la voie d'une ancienne tradition, remontant au moins à la fin du VI[e] siècle et, d'après quelques-uns, beaucoup plus tôt.

Cependant, quelques rares théologiens, au cours des siècles, dont le nombre a augmenté depuis la définition de l'Immaculée Conception, ont nettement dégagé la notion de l'Assomption proprement dite du fait même de la mort et des deux autres éléments qu'elle entraîne nécessairement avec elle, à savoir la préservation du corps de toute corruption pendant la durée de l'état de mort et la résurrection glorieuse, qui l'a bientôt suivie. Ils ont été amenés à faire cette distinction capitale tant à cause de l'incertitude historique du fait de la mort que du droit à l'immortalité corporelle que le privilège de la conception immaculée conférait à la Vierge. D'après eux, le mystère de l'Assomption consiste essentiellement dans le fait de la glorification en corps et en âme de la Mère de Dieu, à son départ de cette terre, abstraction faite du mode selon lequel s'est opéré ce départ, et sa réunion au ciel avec Jésus ressuscité. L'Eglise, nous l'avons dejà dit, pourrait définir la doctrine de l'Assomption ainsi comprise sans se prononcer sur le fait de la mort, qui resterait à l'état de *sententia pia*, tant qu'on ne pourrait l'établir d'une manière certaine comme fait positivement révélé, ou comme fait dogmatique en connexion nécessaire avec une vérité révélée déjà définie.

Nous sommes pleinement de l'avis de ces derniers théologiens, et nous dirons longuement pourquoi, au cours de cet ouvrage, profitant de la liberté d'opinion que l'Eglise a laissée jusqu'ici sur ce point, et spécialement depuis la définition de l'Immaculée Conception. D'après nous, il faut clairement distinguer l'assomption de Marie du fait de sa mort. Marie est-elle morte? C'est un problème historique qui, malgré l'opinion depuis longtemps commune dans

l'Eglise, est loin d'être résolu. Ce problème est tout à fait secondaire et l'on peut nier qu'il présente en lui-même un caractère dogmatique. L'hypothèse que la Mère de Dieu, immaculée dans sa conception, n'est pas morte en fait, bien qu'elle ait eu un corps passible et mortel comme Jésus rédempteur, son Fils, et a passé de plain pied à la vie glorieuse et immortelle, comme le cas se serait produit pour Adam, s'il n'avait pas péché, n'est pas à exclure *à priori*. C'est là un privilège auquel lui donnait un droit strict sa conception immaculée et qui a pu lui être accordé, comme il sera accordé aux justes qui seront en vie, lors du dernier avènement du Sauveur, suivant l'enseignement formel trois fois répété de saint Paul. Dès lors, le mystère de l'Assomption, dans ce qui le constitue essentiellement, peut se formuler ainsi:

« Marie, Mère de Dieu, immaculée dans sa conception, se trouve vivante au ciel en son corps et son âme glorifiés, depuis son départ de cette terre ».

Comment s'est opéré ce départ? A-t-il été précédé de la mort corporelle? Oui, répond une tradition communément reçue depuis la fin du VI[e] siècle. — Chose incertaine, répondait le Palestinien saint Epiphane sur la fin du IV[e] siècle. — Marie n'est pas morte, mais est restée immortelle, disaient quelques-uns, à la même époque et à Jérusalem même. — Marie est morte martyre, opinaient quelques autres. [1] Ce qu'il faut affirmer, c'est que, si Marie est morte, son corps a été préservé de la corruption du tombeau et qu'elle est ressuscitée à la vie glorieuse, à l'exemple de son divin Fils. Ce n'est donc que conditionnellement que la mort de Marie, la préservation de son corps de la corruption du tombeau et sa résurrection glorieuse sont impliquées dans le concept de son assomption. La condition, c'est le fait même de la mort.

Il suit de là que la doctrine de l'Assomption pourra se présenter à nous sous une double forme dans l'ancienne tradition. Nous pourrons avoir des témoignages affirmant simplement que Marie a été glorifiée en corps et en âme après son départ de cette terre. Nous pourrons en trouver d'autres qui déclarent qu'elle est morte pour ressusciter bientôt à la vie glorieuse, à l'exemple de Jésus.

Au contraire, seront insuffisants ou étrangers au mystère de l'Assomption tel que l'entend l'Eglise:

1° Les textes qui affirment simplement que Marie est morte comme le reste des hommes, sans parler de sa résurrection, même

---

[1] Les témoignages relatifs à ces diverses opinions seront relatés en leur lieu.

s'ils disent qu'elle se trouve au ciel, car, dans ce cas, on pourra se demander s'il s'agit vraiment de l'assomption de toute sa personne, corps et âme réunis, ou seulement de l'assomption de son âme, de son passage de la vie terrestre à la béatitude éternelle, comme cela se dit des autres saints.

2° Les passages portant que Marie est morte et que son corps, préservé de la corruption, a été transporté soit au paradis terrestre, soit en un autre lieu inconnu, où il est conservé en cet état jusqu'à la résurrection générale. Ce n'est là qu'une demi-assomption, l'assomption ou le transfert du corps, mais non l'assomption glorieuse et totale, que nous attribuons à la Mère de Dieu, à moins qu'on ne préfère dire qu'il s'agit alors d'une double assomption, de celle du corps et de celle de l'âme: deux assomptions qui ne sont pas du tout l'équivalent de l'assomption unique que nous professons.

3° Les affirmations d'une immortalité qui ne serait pas l'immortalité glorieuse et définitive mais une immortalité provisoire, ne comportant pas la double glorification du corps et de l'âme et semblable à celle que certains Pères et théologiens attribuent à Hénoch et à Elie. Dans ce cas, nous aurions bien une assomption, un enlèvement miraculeux, mais ce ne serait point la véritable assomption.

Comme nous le verrons, chacune des hypothèses que nous venons de faire sur le sort final de la Mère de Dieu a eu des partisans durant la période patristique, bien que l'opinion la plus commune, à partir de la seconde moitié du VIe siècle, ait été celle qui affirme la mort, suivie de la résurrection glorieuse.

II – Nécessité de suivre l'ordre chronologique

La doctrine de l'assomption de la Sainte Vierge appartient au groupe des vérités qui n'ont apparu que tardivement d'*une manière explicite* dans la tradition de l'Eglise, à en juger du moins d'après les témoignages qui nous restent. Au début, elles étaient contenues implicitement dans une autre vérité révélée. L'attention et la réflexion de la pensée chrétienne ne les avaient pas tout d'abord fixées, ni même distinctement aperçues dans le donné révélé plus général qui les a toujours portées en lui-même comme à l'état embryonnaire. En étudiant le développement de ces vérités dans la conscience chrétienne, il importe souverainement de marcher pas à pas en suivant l'ordre chronologique. Trop de théologiens, quand ils parlent de l'Assomption et d'autres doctrines similaires, ne se conforment pas à cette règle essentielle. Préoccupés de trouver des témoignages

favorables à leur thèse, ils alignent des noms d'auteurs séparés entre eux par de longs siècles sans marquer les étapes intermédiaires du développement doctrinal. Nous nous efforcerons d'éviter cet écueil dans notre enquête historique.

III – Ecarter toute donnée légendaire

C'est un fait aussi que la théologie mariale est encombrée depuis longtemps de tout un amas d'erreurs historiques, d'écrits apocryphes, de données légendaires, dont ne savent pas toujours se préserver les meilleurs ouvrages. Il faut passer le fer de la critique dans ce fourré et écarter impitoyablement toute pièce de mauvais aloi. La Sainte Vierge n'a pas besoin de nos erreurs pour faire triompher ses privilèges. La doctrine de l'Assomption, comme les autres mystères mariaux, a été étayée parfois sur des arguments, des documents de nulle valeur. Les écrits apocryphes sur ce mystère sont particulièrement nombreux. Nous montrerons le parti qu'on peut légitimement en tirer, comme aussi ce qu'il ne faut pas leur demander.

IV – Division de l'ouvrage

Le titre de notre étude: *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Aperçu historico-doctrinal*, indique que nous entendons traiter non seulement de l'assomption proprement dite de la Vierge mais aussi du problème de sa mort. Bien que séparables, en effet, l'un et l'autre objet sont étroitement unis dans l'histoire comme dans la spéculation théologique. Nous divisons notre travail en trois parties:

Première partie: La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans l'Ecriture sainte et la tradition patristique jusqu'à la fin du IXe siècle.

Deuxième partie: La mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition orientale après les schismes, et dans la théologie latine à partir du Xe siècle jusqu'à nos jours.

Troisième partie: La mort et l'assomption de la Sainte Vierge. Etude théologique proprement dite.

Dans les deux premières parties, nous ferons surtout œuvre d'historien. Dans la troisième, la question de la définibilité de la doctrine sera longuement examinée.

Quatre *Excursus*, traitant de questions connexes au sujet de l'ouvrage, sont donnés à la fin sous forme d'appendice.

PREMIÈRE PARTIE

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE DANS L'ÉCRITURE SAINTE ET LA TRADITION PATRISTIQUE JUSQU'À LA FIN DU IXe SIÈCLE

Ce que disent l'Ecriture sainte et la tradition des neuf premiers siècles sur la mort et l'assomption de la Mère de Dieu: tel est l'objet de cette première partie. Tout le monde en voit l'importance. Il ne s'agit de rien moins que de savoir si la doctrine de l'Assomption a des racines dans les sources de la Révélation. C'est le point délicat de toute la question. Si l'Assomption n'est pas encore un dogme de foi proprement dit, cela vient du silence au moins apparent de l'Ecriture et de l'ancienne tradition. De nos jours encore, un certain nombre de théologiens, tout en reconnaissant la haute convenance de cette doctrine, avouent qu'elle n'a pas de fondement clair et certain dans l'Ecriture et la tradition apostolique. Un grand nombre nient l'existence d'une révélation explicite dès les origines et n'admettent qu'une révélation implicite, dont la notion n'est pas uniforme. Quelques-uns même ne concèdent pas ce minimum. Pour eux, la révélation, même implicite, est encore un problème. Nous allons essayer de voir ce qu'il en faut penser. Comme nous l'avons annoncé, nous écarterons impitoyablement tout document suspect, toute donnée apocryphe reconnue telle par une saine critique. De la littérature apocryphe autour de la mort de la Vierge et de son assomption il sera longuement question et l'on montrera ce qu'on peut légitimement en tirer.

Nous divisons cette première partie en six chapitres, dont voici les titres:

I – La mort et l'assomption de la Sainte Vierge et l'Écriture sainte.

II – La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles.

III – La littérature apocryphe sur la mort et l'assomption de Marie.

IV – Origine et objet de la fête de la Dormition ou de l'Assomption en Orient et en Occident. Portée doctrinale des premiers textes liturgiques de la fête.

V – La doctrine de l'Assomption dans la tradition grecque à partir du VIIe siècle jusqu'à la fin du IXe.

VI – La tradition occidentale pendant la même période.

CHAPITRE I

La mort et l'assomption de la Sainte Vierge et l'Ecriture Sainte

Trouve-t-on dans l'Ecriture sainte quelque trace du mystère final qui a terminé l'existence terrestre de la Mère de Dieu? Les théologiens catholiques sont généralement d'accord pour reconnaître que la doctrine de l'Assomption n'est pas enseignée d'une manière claire et explicite dans les livres saints. Nulle part, en effet, ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, nous ne trouvons de témoignage formel sur la manière dont Marie a quitté cette terre pour passer à la vie bienheureuse.

Ce silence, pour ce qui regarde le Nouveau Testament, ne doit pas trop nous surprendre, si l'on songe que tous les livres qui le composent, à l'exception des écrits johanniques, virent vraisemblablement le jour avant le départ de la Mère de Dieu de cette terre. Autant qu'on peut le conjecturer, tous les apôtres, à l'exception de saint Jean, durent précéder Marie dans l'autre monde. La conjecture se fonde sur le fait, communément admis, que saint Jean ne se rendit en Asie qu'après la guerre judaïque (66-70). [1] S'il resta en Judée jusqu'à cette époque, c'est sans doute parce que l'existence terrestre de la Sainte Vierge se prolongea jusque-là. Il ne pouvait abandonner Celle que Jésus lui avait confiée au pied de la Croix. [2]

---

[1] Cf. Théodore de Mopsueste, *In Epist. ad Ephesios commentarii fragmenta*, P. G., t. LXVI, col. 912: « *Τότε δὲ* (= après la guerre judaïque) *καὶ 'Ιωάννης εἰς τὴν Ἔφεσον γενόμενος, διετέλεσεν ἐπ' αὐτῆς ἄχρι τῶν Τραϊάνου γεγονώς.* » S. Epiphane, *Harees. LI*, ed. K. Holl, t. II, p. 259. Voir aussi S. Modeste, P. G., t. LXXXVI, col. 3276.

[2] Plusieurs anciens ont pensé que la Sainte Vierge était restée sur terre jusqu'à un âge très avancé: ainsi saint André de Crète, *Homil. I in Dormitionem Deiparae*, P. G., t. XCVII, col. 1060: « *Λόγος γὰρ αὐτὴν πρὸς ἔσχατον καταντήσασαν γῆρας μεταστῆναι τῶν τῇδε.* » Le moine Epiphane dans sa *Vie de la Vierge* (début du IXe siècle), P. G., t. CXX, col. 211, nous la montre accompagnant jusqu'à Pella les fidèles de Jérusalem, lorsqu'ils quittèrent Jérusalem un peu avant le siège de cette ville par Titus. Au Xe siècle, Jean le Géomètre, dans son long discours sur la vie et la mort de Marie, accepte la même tradition (*Cod. Vatic. graec.* 504, transcrit en 1105, fol. 189v) et donne de cette longévité de la Vierge une raison très plausible: son rôle de conseillère et de consolatrice de la première Communauté chrétienne, au milieu de ses épreuves.

Quant à trouver des indications précises de l'Assomption dans les livres de l'Ancien Testament, il n'y faut pas songer. Sans doute, les orateurs chrétiens, depuis la période patristique jusqu'à nos jours, et la liturgie de l'Eglise ont appliqué à Marie glorieuse et triomphante en corps et en âme les textes suivants des Psaumes et du Cantique des Cantiques et quelques autres, que nous nous abstenons de signaler:

La reine est à ta droite, parée d'or d'Ophir, couverte de vêtements de diverses couleurs (Ps. XLIV, 10).

Lève-toi, Jahvéh, viens au lieu de ton repos, toi et l'arche de ta sainteté (Ps. CXXXI, 8).

Quelle est celle-ci qui monte du désert, comme une colonne de fumée, exhalant la myrrhe et l'encens ? (Cant. III, 6).

Quelle est celle-ci qui apparaît comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil, terrible comme une armée rangée en bataille? — Quelle est celle-ci qui monte du désert, appuyée sur son bien-aimé? (Cant. VI, 10; VIII, 5).

Il est bien difficile de voir, dans l'application de ces passages au triomphe de Marie, le jour de son assomption, autre chose qu'une pieuse accommodation. Sans doute, de nombreux Pères ont trouvé dans l'Arche d'Alliance un type, une figure de Marie; mais on ne peut démontrer que ce sens typique ait été voulu, inspiré de Dieu, auteur principal de l'Ecriture. Même si cela était, les textes cités seraient trop vagues pour constituer un témoignage explicite de l'Assomption telle que nous l'avons définie. [1]

---

[1] Nous verrons plus loin, en faisant l'histoire de la théologie latine, que certains auteurs contemporains, et en particulier Dom Paul Renaudin, ont voulu tirer de ces textes une preuve de la révélation de l'Assomption en essayant de démontrer, par l'exégèse des Pères et des docteurs, que les passages en question visent véritablement le privilège marial non au sens *littéral direct* mais au *sens typique proprement dit*. Ce sens, véritablement voulu de Dieu, auteur principal de l'Ecriture sainte, nous serait révélé non par l'Ecriture elle-même mais par l'*interprétation unanime* des Pères et des docteurs, et s'imposerait ainsi à notre croyance. Malheureusement pour cette tentative, l'interprétation unanime ne se vérifie pas. Le Dr. J. Ernst, dans un opuscule dont il sera question plus loin, l'a démontré suffisamment. Les exégètes de profession répugnent aussi résolument à cette explication.

I – Témoignages implicites

Aussi la plupart des théologiens récents, quand ils veulent assigner un fondement scripturaire à la doctrine de l'Assomption, ne recourent-ils pas aux textes de ce genre. Ils en appellent aux passages mêmes où ils découvrent une allusion plus ou moins lointaine et implicite au dogme de l'Immaculée Conception, c'est-à-dire:

1° au passage de la Genèse sur la promesse d'un rédempteur: *Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon* (Gen. III, 15);

2° à la salutation de l'Ange à Marie: *Salut, pleine de grâce, le Seigneur est avec vous, vous êtes bénie entre les femmes* (Luc, I, 28);

3° à la salutation d'Elisabeth à la Vierge: *Vous êtes bénie entre les femmes, et le fruit de vos entrailles est béni* (Luc, I, 42).

Cette dernière formule, tout en restant une attestation implicite tant de l'Immaculée Conception que de l'Assomption, serait de toutes la plus satisfaisante, parce qu'elle met Marie sur le même pied que son Fils sous le rapport de la bénédiction. Cette assimilation est grosse de conséquence, et l'on peut en tirer pour la Sainte Vierge aussi bien la préservation du péché originel que la victoire sur la mort, fruit de ce péché. [1] Mais nous n'avons là que des allusions fort vagues et fort lointaines à la glorification de Marie en corps et âme, et rien qui précise la date de cette glorification. Or, quand il s'agit de l'Assomption glorieuse, la question de temps est essentielle. Toute la postérité de la femme, tous les élus triompheront finalement de la mort et seront glorifiés dans leur corps comme dans leur âme. Le privilège de Marie consiste à recevoir sans retard cette glorification. Si elle est morte, son corps a dû échapper à la corruption du tombeau tout comme le corps de Jésus, et elle a dû ressusciter sans retard. Jésus est ressuscité le troisième jour non après être mort de mort naturelle, mais après avoir été tué. Si nous assimilons de tout point le sort de la Mère à celui du Fils, nous devrons dire que, si Marie est morte, elle a dû ressusciter aussi le troisième jour. Et c'est

[1] Certains exégètes atténuent sensiblement la portée de cette assimilation en traduisant avec le P. F. PRAT, *Jésus-Christ - Sa vie - Sa doctrine - Son œuvre*, éd. 5, Paris, 1933, p. 65: *Bénie êtes-vous entre toutes les femmes et béni* SOIT *le fruit de vos entrailles*. En donnant la tournure optative au second membre de la phrase au lieu de l'affirmation directe, on détruit le parallélisme. On est en présence d'une formule de louange, d'une formule de politesse.

ce qu'ont dit, en effet, plusieurs récits apocryphes du *Transitus Mariae*. [1] Mais cette déduction rigoureuse, en l'absence de toute donnée positive, ne peut que rester une pure hypothèse.

Aussi, il ne faut pas s'étonner que devant ces obscurités, ces déductions pénibles et compliquées, d'excellents théologiens déclarent qu'il n'y a rien à glaner dans l'Ecriture en faveur de l'Assomption. [2]

Nous ne sommes pas de leur avis. Nous pensons que l'Ecriture sainte n'est pas complètement muette sur le mystère glorieux qui a terminé l'existence terrestre de la Mère de Dieu. Nous trouvons d'abord dans l'Evangile un titre qui, à notre avis, *postule nécessairement* pour Marie sa glorification immédiate en corps et en âme aussitôt après son départ de cette terre. Ce titre est celui de *Mère du Seigneur* (*ἡ μήτηρ τοῦ Κυρίου μου*), qu'au jour de la Visitation, sous l'inspiration du Saint-Esprit, Elisabeth donna à Marie: *D'où me vient*, dit-elle, *cette faveur que la* MÈRE DE MON SEIGNEUR *vienne à moi* (Luc, I, 43)? *La mère de mon Seigneur* est ici évidemment synonyme de: *La mère de mon Dieu*. Le Seigneur dont Elisabeth salue la mère est bien le même que celui dont elle parle, quand elle ajoute: *Heureuse celle qui a cru!*, car elles sont *accomplies les choses qui lui ont été dites de la part du* « SEIGNEUR (Luc I, 45). » Il nous semble qu'il est plus facile de tirer le privilège de l'Assomption du titre de *Mère du Seigneur, Mère de Dieu*, que des autres passages, qui ne contiennent qu'implicitement et d'une manière lointaine et fort vague d'abord l'Immaculée Conception, et *par l'Immaculée Conception*, l'Assomption. La maternité divine, en effet, nous fournit en faveur de l'Assomption un argument du cœur immédiat et irréfutable. Ce n'est pas ici le lieu d'en indiquer toute la force. Nous le développerons

[1] *Plusieurs* apocryphes, par *tous*, car nous verrons que certains récits refusent à Marie le privilège de la résurrection anticipée et n'accordent à son corps que celui de l'incorruption jusqu'à la résurrection générale. Plusieurs apocryphes mettent un intervalle de six mois entre la mort et la résurrection.

[2] C'est le sentiment non seulement des anciens, comme saint Thomas, *Somme théologique*, III, q. 27, a. 1, mais d'auteurs tout récents, comme HERVÉ, *Manuale theologiae dogmaticae*, Paris, 1926, t. II, p. 525, n. 542: « Certe Scriptura *nec explicite nec implicite* hanc doctrinam ita continere videtur, ut de se sit argumentum plane sufficiens »; CAMPANA E., *Maria nel dogma cattolico*, éd. 4, Turin, 1936, p. 907 sq., 917; B. TEPE, *Institutiones theologicae in usum scholarum*, t. III, p. 721-724, Paris 1896: « Porro hanc veritatem neque ex Scriptura neque ex antiquorum Patrum scriptis, quae ad nos pervenerunt, probari posse fatemur »; J. RIVIÈRE, art. *Assomption* dans le *Dictionnaire pratique des sciences religieuses*, t. I, p. 476: « Il reste que l'Ecriture est muette sur le privilège de l'Assomption, mais qu'elle pose les principes dogmatiques d'où elle peut légitimement se déduire »; MERKELBACH, *Mariologia*, Paris 1939, p. 274-275.

plus loin, dans la troisième partie. Là où beaucoup ne voient qu'une simple convenance, nous apercevons une impérieuse exigence et nous espérons en convaincre le lecteur. Dès lors, le silence de l'Ecriture n'est pas absolu. Il fournit un fondement solide à l'affirmation du privilège marial. Il donne le tout où l'on peut trouver la partie.

Ne peut-on découvrir dans le Nouveau Testament quelque chose de plus, quelque indice direct de l'assomption glorieuse? Si quelque apôtre a pu nous renseigner sur ce point, c'est saint Jean, le disciple bien-aimé, qui a vécu jusqu'aux premières années du règne de Trajan (98-117) et qui a sûrement connu la manière dont s'est accompli le passage de Marie de la terre au ciel. Or, saint Jean nous a laissé trois Epîtres, un Evangile et l'Apocalypse. Si nous ne trouvons rien ni dans l'Evangile ni dans les Epîtres, nous pensons que des allusions au séjour de Marie dans la gloire sont faites au chapitre XII de l'Apocalypse. Nous ne sommes pas les seuls à être de cet avis. Quelques théologiens ont vu dans le verset premier de ce chapitre: *Il parut dans le ciel un grand signe: une femme revêtue du soleil, la lune sous ses pieds et une couronne de douze étoiles sur sa tête*, une sorte d'ostension, de manifestation de la Vierge glorieuse; mais il n'ont pas insisté sur ce point et n'ont pas poursuivi l'exégèse de tout le chapitre tant pour résoudre les difficultés que présente l'identification de la Femme avec Marie, que pour y découvrir d'autres allusions au séjour de la Vierge en corps et en âme dans la gloire céleste. C'est ce que nous allons essayer de faire en ne nous dissimulant pas la difficulté de l'entreprise et en proposant notre interprétation avec la réserve qui convient en pareille matière.

II – L'assomption de la Sainte Vierge et le chapitre XII de l'Apocalypse. Considérations sur l'Apocalypse en général et sur le chapitre XII en particulier. Dans ce chapitre, Marie n'est pas absente de la perspective du Voyant.

L'Apocalypse est un livre si mystérieux, si difficile à entendre, qu'il y aurait grande témérité à vouloir en interpréter une partie quelconque sans tenir compte de l'ensemble et sans choisir un guide expérimenté ayant peiné longuement sur le texte sacré. Pour nous, ce guide sera le R. P. E. B. ALLO, dont tout le monde connaît le magistral commentaire, qui a eu déjà plusieurs éditions. [1] Nous sommes

[1] E. B. ALLO, *Saint Jean. L'Apocalypse*. Nous citons habituellement la première édition, Paris 1921, en tenant compte, à l'occasion, des corrections

de ceux que le savant Dominicain a convaincus qu'il ne faut point chercher dans le livre inspiré une prophétie détaillée de l'avenir de l'humanité et de l'Eglise jusqu'au jugement dernier selon l'ordre chronologique des événements, mais bien plutôt une série de tableaux décrivant de diverses manières, en style apocalytique, les persécutions de l'Eglise et son triomphe sur ses ennemis, la lutte sans cesse renouvelée entre les deux cités: celle de Dieu et celle du diable. Le P. Allo ne nie pas qu'il y ait, dans l'écrit de saint Jean, surtout dans la partie qu'il appelle la deuxième section des prophéties (c. XI, 19–XXI, 8), des allusions à des événements contemporains de l'apôtre ou tout proches de son époque, mais il manifeste une tendance marquée à restreindre le nombre de ces allusions et à réagir contre les fantaisies de l'Ecole dite *historique*.

Pour comprendre quelque chose au livre mystérieux, une initiation au moins sommaire est nécessaire tant sur le style apocalytique en général que sur les procédés de composition de l'apôtre saint Jean. La connaissance de ces procédés surtout est importante pour l'intelligence du texte. Ils ont été mis en relief, en ces dernières années, par plusieurs de nos exégètes catholiques, parmi lesquels le P. Allo tient la première place, et l'on est étonné que tel exégète contemporain de quelque renom, tel professeur d'Ecriture sainte en vue, paraisse les ignorer.

Il faut signaler en premier lieu l'habitude qu'a saint Jean de développer sa pensée à petits coups, par une série d'ébauches incomplètes, qui sont reprises ensuite pour recevoir de nouveaux développements. Après avoir esquissé un premier trait, lancé une première idée, il passe brusquement à une autre pour revenir ensuite sur la première. Ce va-et-vient peut se prolonger sur un chapitre entier. Malheur au lecteur qui ne s'aperçoit pas du procédé et qui cherche un enchaînement logique dans le texte tel qu'il se présente! Voici ce qu'en dit le P. Allo:

« Jean ne donne presque jamais toute sa pensée d'un seul jet, ni en une seule vision. Il en présente tout d'abord une indication, un résumé; puis il l'amplifie et la précise en des descriptions beaucoup plus vastes, qui forment comme des volutes s'élargissant toujours. Ce procédé est surtout remarquable dans les chapitres XII et suivants. L'auteur aime à *récapituler* (pour nous servir de l'expression plus ou moins exacte devenue célèbre dans l'histoire de l'interpré-

apportées dans les éditions ultérieures. Nous avons parcouru aussi l'*Edition abrégée par le* R. P. LAVERGNE, 4e édition, Paris 1937, précédée d'une préface de l'auteur.

tation apocalytique) et à revenir sur sa pensée afin de lui donner des formes nouvelles, comme si les premières visions n'avaient eu qu'une valeur d'essai ou d'ébauche ... Une vision condensée, une brève indication, montre d'abord d'un seul coup, comme un sommaire, le sujet qu'il va traiter; puis l'écrivain revient sur telle ou telle partie de cet ensemble pour la développer avec de longs détails et une mise en scène particulière, en usant de symboles qui peuvent être nouveaux, sans que d'ailleurs l'idée ait varié; ils ne servent qu'à en accentuer les grandes lignes, à développer des virtualités déjà pressenties. Ce n'est pas, à proprement parler, une progression dans la connaissance de l'avenir, mais un développement plus précis sous forme de visions nouvelles, mises en relation, par quelques-uns de leurs traits, avec les précédentes. Il n'y a en fait dans le livre que trois ou quatre idées générales, que nous pourrions appeler les " accords fondamentaux "; chacune d'elle se prolonge en harmoniques des sons primitifs, en spirales, en volutes, en ondes concentriques. Je suis bien obligé d'employer de telles métaphores, la technique littéraire n'offrant pas de termes propres pour nommer un pareil processus, à la fois simple et si raffiné, qui rentre pourtant dans la notion générale du parallélisme, forme naturelle de la pensée sémitique. »[1]

Le P. Allo parle spécialement pour l'Apocalypse. D'autres exégètes ont signalé l'emploi du même procédé dans la rédaction du quatrième évangile[2] et dans la première épître de saint Jean.[3]

Autre remarque importante: l'auteur de l'Apocalypse emploie le style apocalyptique, « qui est essentiellement allégorique, volontairement mystérieux, et nécessite toujours des interprétations, souvent l'usage d'une clé. Il est toujours tendu, grandiose, visant à l'effet. »[1] Ce genre a fleuri dans les milieux juifs de Palestine, du IIe siècle avant Jésus-Christ au IIe siècle après. Jean se rattache à ce genre, bien que la ressemblance soit plus matérielle, plus extérieure que substantielle. Pour le comprendre, il importe cependant de connaître le sens de certains symboles, la valeur de certains nombres — car les nombres jouent un rôle important dans le genre — que les spécialistes sont arrivés à déterminer en comparant ces sortes d'écrits; faute de quoi on risque de faire fausse route en prenant au sens littéral et matériel ce qui n'a qu'une valeur symbolique. Telle est, par exemple, la signification du nombre 1000: le millénarisme est né de l'ignorance de la véritable signification de ce chiffre en style apocalyptique.

[1] ALLO, *op. cit.*, p. XCIV et CLIII-CLIV.

[2] Voir le remarquable article de D. BUZY, *Un procédé littéraire de saint Jean*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1938, p. 61-75: Jean procède par approches, par projections successives, non par des développements tranchés, mais des enveloppements concentriques, non par évolution mais par *involution*. Le P. Buzy fait l'application au prologue, aux chapitres VI et VIII du quatrième évangile.

[3] Voir JOSEPH CHAINE, *Les épître de saint Pierre. Les épîtres de saint Jean. L'épître de saint Jude*, Paris, 1939, p. 117: « En fait la rédaction de cette épître ne se présente pas dans un ordre rigoureux, de sorte que parfois on passe d'une idée à l'autre, pour revenir ensuite à l'idée précédente. Ce va-et-vient de la pensée est très sémitique; de même aussi les prétendues contradictions qu'on a cru relever à propos du péché. Souvent le Sémite considère un aspect de la réalité, puis un autre aspect, chacun séparément l'un de l'autre, comme deux absolus, sans se préoccuper du raccord. On peut dire que l'esprit sémitique a souvent de la peine à considérer une réalité dans son ensemble. »

Ce qui complique, du reste, le travail d'interprétation, c'est que Jean traite fort librement l'imagerie conventionnelle qu'il emprunte soit aux prophètes de l'Ancien Testament, soit aux apocalypses apocryphes. Pour en saisir la signification véritable, il faut faire attention au contexte et à son contenu chrétien.

Bien plus, « même au cours d'une même vision, l'auteur ne reste pas constant avec lui-même dans le choix des expressions figurées... Il traite bon nombre de ses symboles comme s'il attachait peu d'importance à la figure elle-même et à sa valeur représentative et esthétique, comme s'il était uniquement préoccupé du sens, ne regardant les images sensibles que comme des mots conventionnels, *qu'on peut sans scrupule interchanger*, quand ils sont synonymes. Il en résulte, par ci par là, une première impression, qui est presque celle d'un chaos »,[2] et il arrive que plusieurs symboles représentent une même réalité sous divers aspects, *qu'ils se symbolisent les uns les autres*. C'est comme un *symbolisme à plusieurs étages*. Ainsi « les étoiles représentent: au ciel les " esprits de Dieu ", sur terre les sept Eglises d'Asie. De même, l'Eglise et le monde impie sont symbolisés respectivement par deux cités, elles-mêmes représentées par des femmes. »[3]

Le contraire arrive aussi: une même figure, un même symbole, un même nom possède une *multiple virtualité*, désigne plusieurs réalités, plusieurs personnages ayant entre eux des rapports étroits ou des ressemblances. C'est dire qu'outre le sens directement apparent et littéral, il peut y avoir une signification figurative, un *sens typique*, étroitement lié au premier et faisant corps avec lui, comme chez les

[1] ALLO, *op. cit.*, p. XIX.

[2] ALLO, *op. cit.*, p. LIX.

[3] ALLO, p. LXV.

prophètes de l'Ancien Testament: Isaie, Ezéchiel, Daniel, etc. Le P. Allo le reconnaît expressément à propos du Fils de la femme, dont il est parlé au chapitre XII, verset 5, c'est-à-dire du Christ, du Messie:

« Le Christ est la tête de l'Eglise, mais l'Eglise est le corps du Christ. Le Christ mystique, le Christ total, comprend la tête et le corps. De même, dans la vision de Daniel (ch. VII), le " Fils d'homme " représentait à la fois et le peuple des saints et le chef de ce peuple, le Roi-Messie, comme le prouve le parallélisme avec les quatre animaux, qui sont à la fois empires et chefs d'empires. Ici, cette virtualité est cause qu'il y a certains traits qui conviennent à la fois au Christ personnel et au Christ mystique, tandis que d'autres concernent le seul Christ personnel, et d'autres le seul Christ mystique. Au seul Christ personnel convient le ravissement au trône de Dieu: c'est le triomphe de la Résurrection et de l'Ascension sous les yeux confondus de l'adversaire, qui, même par le supplice de la croix, n'a pu nuire au Fils de Dieu. » [1]

Cette dernière remarque est très importante pour notre sujet. Elle nous suggère de rechercher si, dans le chapitre XII de l'Apocalypse, la Femme opposée au Dragon n'est pas un de ces symboles à *virtualité multiple*, pouvant désigner plusieurs personnages ou plusieurs réalités. Un examen attentif du texte nous permet de répondre à cette question par l'affirmative. Bien que les plus anciens commentateurs de l'Apocalypse, comme le PASTEUR D'HERMAS (*Vision* IV, 2), SAINT HIPPOLYTE († après 235), saint MÉTHODE D'OLYMPE († vers 311), [2] n'aient vu dans cette Femme que l'Eglise seule, d'autres Pères y ont découvert la Vierge Marie. [3] Plusieurs commentateurs catholiques de nos jours y reconnaissent à la fois et la Vierge Marie et l'Eglise, et nous pensons que ceux-là seuls ont saisi le sens total et plénier du texte sacré. Il y a, du reste, parmi eux des différences sensibles. Alors que les uns placent en première ligne la Vierge Marie, les autres accordent la primauté à l'Eglise, la Vierge étant à l'arrière-plan. Pour nous, nous nous rangeons résolument parmi les premiers. Sans doute Marie et l'Eglise sont également dans la perspective du Voyant. Tout ce qui est dit peut s'entendre de l'une et de l'autre, mais certains traits, du moins *au sens littéral direct*, nous paraissent ne convenir qu'à Marie, la Femme y étant nettement distinguée de sa descendance et sa descendance

[1] P. 172.

[2] *Συμπόσιον τῶν δέκα παρθένων ἢ περὶ ἁγνείας*, IV, VIII, 6, 13, etc., éd. Bonvvetsch, Leipzig, 1917, p. 85-98.

[3] Nous parlons plus loin de ces Pères.

étant précisément ce que nous appelons l'Eglise. Tout comme le P. Allo reconnaît que, dans ce qui est dit du Christ dans ce même chapitre, certains traits ne concernent que le Christ personnel, de même nous pensons que les versets 14-17 ne peuvent bien s'entendre, *au sens littéral direct*, que de la Vierge Marie, non de la Femme mystique, de l'être collectif qui s'appelle l'Eglise.

Avant de justifier notre interprétation, citons quelques passages d'exégètes récents, qui reconnaissent que saint Jean a pensé à Marie en écrivant le chapitre XII.

Tout d'abord, le P. Allo, parlant de la parure astrale de la Femme, écrit ce qui suit:

« Cette emphase symbolique surprendra moins, si l'on admet que la mère allégorique du Messie, la Communauté, *est ici représentée sous des traits qui conviennent premièrement à sa mère réelle, à la " Almah " d'Isaïe, à la " Femme qui enfante "* de *Michée* (V, 2); *ce ne serait pas la première fois qu'on trouverait, dans notre livre, deux réalités analogiques mêlées, le type et l'antitype plus ou moins confondus; le genre allégorique ne répugne pas à cette imprécision* [1]... Ainsi l'application liturgique de ce texte à la Sainte Vierge, à la mère selon la chair du Messie personnel, ne serait pas purement accommodatice. Même les douleurs d'enfantement pourraient chrétiennement s'interpréter par la " Compassion " de Marie dans l'enfantement des temps nouveaux et de l'Eglise (voir Luc, la prophétie de Siméon, c. II, 35). Seulement ce sens est tout au plus secondaire, ou si l'on veut, *spirituel*, et la scène totale peut s'interpréter en dehors de lui. » [2]

Au tome V de son *Manuel d'Ecriture sainte*, RÉNIÉ a écrit récemment: « Il n'est pas exact de considérer avec DRACH (*L'Apocalypse de saint Jean*, Paris, 1879, p. 114) l'identification de la Femme avec Marie comme une pure accommodation. Certes les douleurs de l'enfantement ne couviennent pas à la Vierge, mais elles pouvaient s'expliquer de notre propre enfantement spirituel au Golgotha, car l'enfant de la Femme doit être considéré sous son double aspect, comme en Daniel le " Fils d'homme " (Dan. VII, 13 sq.) désigne à la fois la Communauté des saints et son chef, le Messie. » [3]

[1] C'est nous qui soulignons.

[2] *Op. cit.*, p. 173-174. Dans l'édition abrégée du P. Lavergne, approuvée par l'auteur, 4e éd., Paris, 1937, p. 96, nous lisons: « La représentation glorifiée de cette mère du Christ mystique convient premièrement à Marie, la mère de Jésus et la nôtre, la Vierge-Mère saluée par Isaïe (VII, 14), la Femme qui enfanta célébrée par Michée (V, 2). »

[3] RÉNIÉ, *Manuel d'Ecriture sainte*, t. V, Lyon, 1936, p. 380, note 2.

Dans son ouvrage: *Les visions de saint Jean*, Mgr Joseph Blanc interprète, *au sens littéral*, de Marie et de l'Eglise, tout le chapitre XII de l'Apocalypse.[1]

Dans un remarquable essai exégétique sur ce même chapitre,[2] le P. M. De la Broise pense que « l'histoire prophétique immédiatement révélée est celle de l'Eglise et de ses luttes. Mais cette histoire en suppose constamment une autre, rappelée par d'évidentes allusions. » Ces allusions font partie du sens littéral. En particulier, au verset 1, le personnage immédiatement et directement présenté, c'est l'Eglise. Mais les traits sous lesquels elle est peinte sont ceux de la Vierge.[3] Marie est le type de l'Eglise, non en ce sens qu'elle en est l'ébauche, mais en ce sens qu'elle en est le type idéal. Elle dépasse l'Eglise; elle est mère de l'Eglise elle-même. « Elle n'est pas figure de l'Eglise de la façon dont Melchisédech était la figure du Christ, mais plutôt de la façon dont le Christ, au Cénacle et sur la Croix, était le type du sacerdoce chrétien. »[4] Le P. L. Fonck est à peu près d'accord avec le P. de la Broise.[5]

---

[1] *Les visions de saint Jean*, Paris, 1934, p. 281.

[2] R. M. de la Broise, *Mulier amicta sole. Essai exégétique*, dans les *Etudes*, t. LXXI (avril-juin 1897), p. 289-307.

[3] P. 306.

[4] P. 303. Signalons aussi que le P. Calmes, dans ses deux ouvrages, publiés en 1907: *L'Apocalypse devant la tradition et devant la critique – Les Epîtres catholiques et l'Apocalypse*, voit dans la Femme la Communauté judéo-chrétienne « en même temps que Marie. » Pour A. Crampon, *La sainte Bible*, t. VII. *Les Epîtres, l'Apocalypse de saint Jean. Les livres apocryphes*, Paris, 1904, p. 471-472, la Femme est l'Eglise dans son acception la plus large, l'humanité élevée et sanctifiée, qui doit produire le Christ intégral. Mais il ajoute: « Il est facile de voir comment la très-sainte Vierge Marie, étant la personnalité la plus éminente de l'humanité surnaturellement élevée et ayant été choisie entre toutes les femmes pour enfanter le Christ Jésus, chef du corps mystique des enfants de Dieu, mérite qu'on lui attribue à titre spécial les grandeurs et les privilèges symbolisés par la brillante description du verset 1. »

[5] « Sed quamvis cum hac sententia longe communiore textum nostrum sensu litterali imprimis de Ecclesia exponendum esse concedamus, nihilominus verba haec optime beatissimae Virgini applicari possunt, idque non per solam accommodationem quamdam fieri merito commentatores agnoscunt. Etenim discipulus quem diligebat Dominus, cui in cruce moriens Matrem suam amatissimam commiserat tuendam, in visione illa caelesti idealem ac symbolicam figuram Ecclesiae contemplans, eo modo eam describit, qui ex persona reali Virginis matris desumptus esse dicendus est. » L. Fonck, *Signum magnum apparuit in caelo*, dans le *Verbum Domini*, t. II, 1922, p. 324.

III – Exégèse détaillée du chapitre XII de l'Apocalypse

« Le chapitre XII est central dans l'Apocalypse, dit le P. Allo, car tout le monde reconnaît qu'il en contient ou prépare les principales figures, les allégories maîtresses. »[1] C'est à cet endroit que le savant exégète fait commencer la deuxième section des prophéties, à laquelle il donne comme introduction ou prologue le dernier verset du chapitre précédent: *Et le temple de Dieu s'ouvrit, celui qui est dans le ciel, et l'on vit l'arche de son alliance dans son temple, et il se fit des foudres et des voix et des tonnerres et un ébranlement et une grande grêle* (chap. XI, 19-XXI, 8).[2] C'est comme une récapitulation ou une répétition, sous une nouvelle forme, de ce qui a été dit dans les chapitres précédents (VI-XI, 18), comme une nouvelle apocalypse s'étendant en fait à toute l'histoire humaine depuis la naissance du Christ (XII, 5) jusqu'au jugement général (XX, 11-XXI, 8). Cette section, comme la précédente, a pour but de nous décrire les persécutions dont l'Eglise est l'objet depuis la venue du Sauveur sur terre jusqu'à son dernier avènement et son triomphe sur tous ses ennemis; mais elle le fait à un point de vue spécial, avec un regard sur l'empire romain, pris comme type de l'*Antichrist*[3] et de toutes les puissances ennemies de Dieu: « C'est l'exécution des décrets du " petit livre ouvert ", dont il a été parlé au chapitre X, 8-10, sur l'Eglise et sur l'ensemble du monde, considéré cette fois dans ses rapports avec l'Eglise et spécialement représenté par l'empire romain. »[4] C'est, dès lors, dans cette seconde partie qu'il faut s'attendre à trouver des allusions aux événements contemporains de l'auteur, événements pris parfois comme types et symboles de ce qui doit arriver dans la suite de l'histoire. On peut dire que, dans cette section, le chapitre XII apparaît comme une vue d'ensemble, un résumé de ce qui

---

[1] *Op. cit.*, p. 155.

[2] Ce dernier verset du chapitre XI est rattaché par la plupart des commentateurs à la première section des prophéties. Beaucoup de Pères et de théologiens ont vu dans l'arche la Sainte Vierge. L'arche serait, dès lors, identique à la Femme qui va être décrite au chapitre suivant. Pour le P. Allo, « cette arche céleste, enfermée dans le sanctuaire céleste, est un simple symbole des biens spirituels dus à la victoire du Christ » (p. 154). Pour saint Hippolyte, il s'agit de l'humanité du Sauveur. L'application littérale à Marie reste évidemment fort problématique; mais elle cadrerait bien avec ce qui suit.

[3] Avec M. l'Abbé Chaine nous écrivons *Antichrist* et non *Antéchrist*, parce que le mot est d'origine grecque.

[4] Allo, *op. cit.*, p. 152.

sera développé dans les chapitres suivants. Et dans ce résumé nous trouvons des spécimens typiques des procédés littéraires de saint Jean que nous avons signalés plus haut.

Ce chapitre est tout entier rempli par la lutte entre la Femme et le Dragon. C'est une allusion claire et directe à ce qu'on appelle le *Protévangile: Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta postérité et sa postérité; celle-ci te meurtrira à la tête, et tu la meurtriras au talon* (Gen. III, 15). [1] Saint Jean lui-même identifie le Dragon avec *le Serpent antique, celui qui est appelé le Diable et le Satan, celui qui égare toute la terre habitée,* (Apoc. XII, 9), *l'accusateur inlassable des saints en face de Dieu* (ibid., v. 10; cf. Job, I, 9, II, 9, Zach. III, 1), *le Prince de ce monde* (Joa. XIV, 30). La Femme est, dès lors, celle qui est indiquée dans la Genèse: c'est Eve: c'est sa descendance, d'où doit sortir le Messie, cette portion choisie de l'humanité que nous appelons l'Eglise, l'Eglise prise dans son acception la plus large, comprenant les justes de tous les temps et de tous les lieux. Voilà un premier point qui nous paraît incontestable.

Mais dans cette Eglise, dans cette Communauté des justes, émerge, émine une personne qui incarne pour ainsi dire en elle toute l'Eglise, qui la figure et la représente, non comme l'ébauche représente le tableau futur, mais comme le type idéal représente une de ses images plus ou moins approchantes: cette personne, c'est la mère même du Messie-Sauveur, celle que les Pères vont appeler la nouvelle Eve, celle que l'ange Gabriel a saluée au jour de l'Annonciation et qui, par son libre consentement à la proposition divine, est devenue à la fois la mère selon la chair du Rédempteur et la mère selon l'esprit de tous les rachetés, ou, si l'on veut, la mère du Christ total, du Christ mystique, du corps tout entier de l'Eglise, de la tête et des membres. Cette femme, c'est la Vierge Marie, que le Voyant de Patmos connaissait bien, lui à qui Jésus l'avait confiée au pied de la Croix. Comment n'aurait-il pas songé à elle en écrivant ce chapitre? Le rôle de Marie dans l'Eglise, au milieu des persécutions continuelles qu'elle a à subir, est assez important, pour qu'elle n'ait pas été absente de la grande Révélation.

Nous pensons donc que Marie est au premier plan de la vision apocalyptique; que c'est elle, tout d'abord, qui est visée et décrite; que tout ce que dit le Voyant de la Femme s'applique à elle en quelque façon. Nous n'abandonnons pas pour cela l'interprétation plus

---

[1] Nous utilisons la traduction de l'Abbé Crampon, *La sainte Bible. Traduction d'après les textes originaux.*

commune, qui entend tout de l'Eglise, prise dans son acception la plus large. Tout ce qui est dit lui convient aussi, mais au second plan. Marie joue le rôle de type; l'Eglise est l'antitype. Voici comment nous justifions notre manière de voir.

Nous avons remarqué que l'hostilité du Dragon contre la Femme se développe en trois phases. Il s'en prend d'abord à son Fils, qui est le Messie, le Christ personnel, indiqué aux versets 4 et 5: *Et le Dragon se tient en face de la Femme sur le point d'enfanter, afin, quand elle viendrait à enfanter, de dévorer son enfant. Et elle enfanta un Fils, un être mâle, qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer.* Le Christ échappe à ses atteintes par son ascension, comme il est dit au verset 5: *Et l'enfant de la Femme fut ravi vers Dieu et vers son trône.*

Après l'ascension de Jésus, commence la seconde phase: la persécution dirigée contre la Femme elle-même, contre la mère du Messie, c'est-à-dire *contre Marie en personne*; car c'est bien d'elle qu'il s'agit au verset 13: *Et quand le Dragon vit qu'il avait été précipité sur la terre, il poursuivit la Femme, elle qui avait enfanté le mâle,* ἥτις ἔτεκεν τὸν ἄρσενα. A son tour, la Femme, secourue par Dieu d'une manière mystérieuse, échappe aussi à sa fureur, comme il est dit aux versets 14-16: *Et à la Femme furent données les deux ailes du grand Aigle pour s'envoler vers le désert vers sa place, (place préparée par Dieu lui-même,* τόπον ἡτοιμασμένον ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, expression employée au verset 6), *là où elle est nourrie* UN TEMPS ET DES TEMPS ET LA MOITIÉ D'UN TEMPS (= 1260 *jours*, dont il est parlé au verset 6, soit trois ans et demi) *loin de la face du Serpent. Et le Serpent lança de sa bouche, après la Femme, de l'eau comme un fleuve pour la faire entraîner par le fleuve. Et la terre secourut la Femme et la terre ouvrit sa bouche et engloutit le fleuve que le Dragon avait lancé de sa bouche.* Nous avouons qu'il n'est pas commode d'expliquer ces allégories répétées. Nous essaierons tout à l'heure de le faire. Retenons seulement pour le moment qu'elles doivent faire allusion à des faits précis, auxquels Marie, et avec elle la première Communauté chrétienne de Jérusalem, ont été mêlées. *En gros, il s'agit d'une persécution ou d'une épreuve, déjà passée au moment où saint Jean écrit l'Apocalypse, à laquelle la Sainte Vierge a échappé, et cela pour toujours et d'une manière définitive, tout comme Jésus a échappé aux atteintes du Dragon par son ascension.* Sous ces allégories doit se cacher l'allusion à l'assomption de la Mère de Jésus, qui la soustrait pour toujours à la fureur de Satan.

En effet, comme nous lisons au verset 17: *le Dragon s'irrita contre la Femme*, qu'il avait voulu perdre. Voyant qu'il ne pouvait désormais l'atteindre, pour se venger, il *s'en alla guerroyer contre ceux qui restaient de sa descendance, ceux qui observent les commandements de*

Dieu et qui ont le témoignage de Jésus. Voilà la troisième phase de la lutte, lutte qui va se poursuivre jusqu'au dernier avènement du Sauveur et que le Voyant va nous décrire dans les chapitres suivants.

Le reste de la descendance de la Femme, c'est-à-dire *les chrétiens fidèles*, comme porte expressément le texte sacré, c'est précisément ce que nous appelons l'Eglise militante. Or, d'après l'exégèse la plus courante, la Femme dont il a été parlé dans le chapitre, serait *directement et en première ligne* l'Eglise militante elle-même. Voilà ce que nous n'arrivons pas à comprendre. Au verset 17, nous voyons que l'auteur sacré distingue clairement entre la Femme, son enfant, qui est le Christ personnel, et ses autres enfants, qui sont le reste de sa descendance (*οἱ λοιποὶ τοῦ σπέρματος αὐτῆς*), les frères de Jésus. La *Femme* dont a parlé saint Jean dans les versets précédents n'est donc pas *directement* l'Eglise militante, mais Marie en personne. Nous ne nions pas que la Sainte Vierge ne représente, dans ces versets, l'Eglise militante, ne soit sa figure, son type idéal; mais nous disons que ce n'est pas l'Eglise militante qui est au premier plan de la vision, mais Marie, la Mère du Christ total. Marie préfigure l'Eglise, tant qu'elle reste sur terre, tant qu'elle est exposée aux persécutions de Satan avec le reste de ses enfants spirituels, qui sont les chrétiens fidèles, *ceux qui ont le témoignage de Jésus.* Une fois qu'elle a disparu, de la scène de ce bas monde, l'Eglise militante n'est plus désignée par saint Jean par le nom de *Femme.* Il l'appelle *le reste de sa descendance.* C'est ce reste de sa descendance qui doit subir les attaques du Dragon après l'ascension de Jésus et l'assomption de Marie.

Certains exégètes, partisans de l'interprétation commune dont nous parlons, ont bien vu la difficulté que présente le verset 17 pour leur théorie. Ils ont pensé s'en tirer en disant que le Dragon, désespérant de détruire l'Eglise *en tant qu'être collectif, communauté* ou *société*, se résout à faire la guerre *aux fidèles pris individuellement.* [1] Mais rien, dans le texte ni dans le contexte, ne justifie cette explication. *Le reste de la descendance de la Femme*, c'est bien l'Eglise militante prise comme telle, celle qui se trouve sur la terre, où le Dragon a été jeté avec ses anges, et qui doit subir ses assauts jusqu'au dernier avènement du Sauveur, assauts dont le Voyant va nous parler à partir du chapitre XIII.

Voilà la vue générale de tout le tableau. Il nous faut maintenant entrer dans le détail et répondre aux objections qu'on peut faire à notre interprétation.

La grande raison qui a détourné la plupart des exégètes catholiques d'appliquer à Marie ce qui est dit de la Femme, ce sont les douleurs d'enfantement dont il est parlé au verset 2: *Elle est enceinte, et elle crie étant dans les douleurs et tourmentée pour enfanter.* Voilà, dit-on, ce qui est inconciliable avec le dogme de la virginité de Marie *in partu.* Cela n'empêche pas certains interprètes de reconnaître que l'enfant que la Femme met au monde est le Christ en personne, comme il ressort du verset 5: *Et elle enfanta un Fils, un être mâle, qui doit paître toutes les nations avec une verge de fer, et son enfant fut ravi vers Dieu et vers son trône.* « La citation du Psaume (II, 9), écrit le P. Allo, ne laisse aucun doute sur l'identité de cet enfant " mâle ", c'est-à-dire puissant, et roi des peuples: c'est le Messie Jésus, le Fils de Marie; cette interprétation est d'autant plus certaine que c'est la seule figure du chapitre qu'on puisse opposer aux *λοιποὶ* du verset 17, au reste de la postérité de la Femme, c'est-à-dire tous les chrétiens en général, les frères de Jésus. » [1] Mais si le Fils est Jésus en personne, la Femme est sûrement la Vierge Marie. Comment, alors, faut-il entendre ces douleurs d'enfantement? Le P. Allo s'en tire par l'explication que nous avons donnée plus haut: [2] « les douleurs d'enfantement *pourraient* chrétiennement s'interpréter par la " Compassion " de Marie dans l'enfantement des temps nouveaux et de l'Eglise ». L'explication nous paraît bonne, bien qu'incomplète, pourvu qu'on remplace le conditionnel *pourraient* par le présent *peuvent.* Mais le P. Allo a l'air de tenir au conditionnel, car il ajoute: « Seulement ce sens est tout au plus secondaire, ou, si l'on veut, *spirituel*, et la scène totale peut s'interpréter en dehors de lui. » [3] C'est cette position que nous n'arrivons pas à comprendre: comment écarter Marie de l'enfantement du Christ personnel? [4]

---

[1] LUSSEAU et COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, t. V, 2e partie, éd. de 1931, écrivent, p. 518: « Le serpent infernal suscite alors des persécutions: c'est le fleuve qui jaillit de sa bouche. Inutiles efforts. Les moyens mis en œuvre, n'aboutissent pas. De guerre lasse, il se détourne alors de la Femme, c'est-à-dire de la société chrétienne considérée comme être collectif, pour diriger ses traits contre les autres enfants de la Femme, c'est-à-dire contre les chrétiens pris individuellement. » Même explication dans *La sainte Bible*, trad. A. CRAMPON, t. VII, Paris, 1904, p. 474. Le P. ALLO ne paraît pas avoir aperçu la difficulté.

[1] *Op. cit.*, p. 160-161.

[2] Voir plus haut, p. 19.

[3] *Op. cit.*, p. 161.

[4] Newman dit à ce propos: « Personne ne doute que "l'enfant mâle" ne soit une allusion à Notre Seigneur; pourquoi donc "la femme" ne serait-elle pas une allusion à sa mère? » *Du culte de la Sainte Vierge dans l'Eglise catholique* (traduction revue et corrigée par un Bénédictin de l'abbaye de Farnborough), Paris, 1908, p. 87.

Quant à l'explication des douleurs d'enfantement par la compassion de la Sainte Vierge au pied de la croix, compassion par laquelle elle est devenue la mère spirituelle, la mère de grâce de tous les enfants de Dieu, du corps mystique dont Jésus est la tête, elle est excellente et nous fournit déjà la réponse à l'objection. Nous pensons cependant que cette explication, vu le contexte de l'Apocalypse, est incomplète et a besoin d'être élargie. Les douleurs qu'éprouve la Femme ne font pas allusion à l'enfantement matériel de Jésus à Bethléem; mais on peut les rapporter aux douleurs, aux tourments intérieurs que Marie a éprouvés à cause de Jésus depuis l'Annonciation jusqu'à la résurrection du Sauveur et son ascension. Il est remarquable que l'auteur de l'Apocalypse ne parle que de deux moments de la vie du Messie: de sa naissance et de son ascension. Sa naissance représente ainsi toute sa vie terrestre et englobe, dans la perspective du Voyant, la vie cachée et la vie publique, la passion, la mort et la résurrection. La Vierge n'eut enfanté pleinement le Sauveur comme tel que lorsque celui-ci fut devenu pleinement et complètement sauveur, et il ne le devint, selon le plan divin de la Rédemption, que par sa passion, sa mort et sa résurrection. Ainsi entendu, l'enfantement de la Vierge comprend toute la vie terrestre de Jésus. Son rôle de nouvelle Eve n'est achevé qu'au pied de la Croix, sur le Golgotha, où *le glaive transperce son âme*. C'est aussi, c'est alors surtout qu'elle devient la mère spirituelle de tous les frères de Jésus par son association à la passion rédemptrice. Bien que son enfantement virginal à Bethléem ne lui ait causé aucune douleur, Marie a eu cependant beaucoup à souffrir à cause de Jésus, au cours de son existence terrestre. Qu'on se rappelle les soupçons que sa grossesse mystérieuse éveille dans l'âme de saint Joseph, les souffrances qu'elle éprouve à cause de la pauvreté de Bethléem, de la persécution d'Hérode et de l'exil en Egypte, de la perte de Jésus à l'âge de douze ans, des épreuves de la vie cachée à Nazareth, que nous ignorons, et surtout du martyre du cœur enduré au pied de la Croix. Rien d'étonnant que saint Jean, qui fut le témoin de ce martyre et qui entendit Jésus dire: *Femme, voilà votre fils* (Joa. XIX, 27), ait comparé ces douleurs à celles de l'enfantement. Si l'on a pu écrire que toute la vie de Jésus ici-bas fut une croix et un martyre, on peut en dire autant de Marie, à partir du jour où elle devint sa mère et aussi la nôtre. Cette explication nous paraît beaucoup plus compréhensible que celle qui entend les douleurs des gémissements et des souffrances des saints de l'Ancien Testament pour se disposer à la naissance du Messie rédempteur et des grandes peines que l'Eglise militante endure pour enfanter les âmes à la vie surnaturelle, bien

que cette dernière vue ne soit pas exclue, puisque Marie est ici le type idéal et la figure de l'Eglise.

Comment allons-nous expliquer maintenant la poursuite du Dragon contre Marie en personne, après l'ascension de Jésus? Comme nous l'avons déjà dit, la manière dont saint Jean parle de cette persécution doit faire allusion à des faits précis, qui nous échappent. Ce qui ressort clairement du texte sacré, c'est que Marie, par le prompt secours de Dieu, est soustraite pour toujours aux atteintes de Satan. C'est donc que dans les versets 14-16 nous avons une allusion, sous forme apocalytique, à son départ de la terre pour le ciel, disons: à son assomption.

Verset 14: *Et à la Femme furent données les deux ailes du grand Aigle, pour s'envoler vers le désert, vers sa place, là où elle est nourrie un temps et des temps et la moitié d'un temps, loin de la face du Serpent.*

Cette fuite au désert avait déjà été indiquée au verset 6: *Et la Femme s'enfuit au désert, où elle a une place préparée par Dieu, pour qu'on la nourrisse là mille deux cent soixante jours.*

Dans les apocalypses apocryphes, la fuite au désert accompagne habituellement les persécutions. [1] Saint Jean a pu s'en inspirer. Mais l'expression a pu tout aussi bien lui être suggérée par le souvenir d'Israël échappant au Pharaon et nourri de la manne dans le désert d'Arabie (Exod. XVI; Ps. LXXVIII, 24; CV, 40), ou par l'histoire d'Elie (I Reg. XVII, 6; XIX, 6). Par la confrontation des deux versets 6 et 14, il apparaît clairement que les 1260 jours du verset 6 correspondent à *un temps et des temps et la moitié d'un temps* du verset 14. Ils correspondent également aux 42 mois des chapitres XI, 2 et XIII, 5, aux 3 jours et demi du chapitre XI, 9, 11. Dans un savant *excursus*, le P. Allo démontre que ces chiffres symboliques indiquent les « derniers temps », c'est-à-dire les temps messianiques, toute la période qui va de l'ascension du Sauveur à son dernier avènement. [2] La venue du Messie départage toute l'histoire du monde, la plénitude du temps, représentée par le nombre sept. La première moitié, le premier 3½, figure la période antérieure au Messie; la seconde, la période qui doit suivre, jusqu'au jugement dernier. L'usage apocalyptique du chiffre 3½ remonte à Daniel (VII, 25), où il répond à la durée de la persécution d'Antiochus Epiphane, de juin 168 à décembre 165 avant Jésus-Christ. S'il en est ainsi, le désert vers lequel *s'envole* la Femme sur les deux ailes du grand Aigle *pour y occuper la place qui lui a été préparée par Dieu* ne peut qu'être le ciel,

[1] Allo, *op. cit.*, p. XLIII.
[2] *Op. cit.*, *Excursus XXIII*, p. 142-146.

séjour des bienheureux.[1] Cet endroit, en effet, *est loin de la face du Serpent, inaccessible à ses atteintes.* C'est pourquoi la Femme dont il s'agit ne peut directement désigner que Marie, qui, depuis son assomption, se trouve au ciel, et, au sens spirituel et secondaire, l'Eglise triomphante; mais non l'Eglise militante, qui, elle, est en butte aux attaques du Serpent, et ne vit pas loin de sa face. Nombreux pourtant sont les exégètes qui entendent le verset 14 de l'Eglise militante. Ils sont fort embarrassés pour dire ce qu'est ce désert, où séjourne la Femme jusqu'à la fin du monde, loin de la face du Serpent. Ils nous parlent de la solitude de cette vie, où l'Eglise vit comme le passereau solitaire et qui, à l'instar du peuple de l'Exode, est nourrie de la parole de Dieu et de l'Eucharistie; de la citadelle de la vie intérieure, *de cette vie cachée avec le Christ en Dieu*, dont parle saint Paul (Col. III, 4). Mais où qu'elle soit, dans quelque situation qu'elle se trouve, l'Eglise d'ici-bas n'est pas loin de la face du Serpent. Saint Pierre nous en avertit: *Soyez sobres, veillez, votre adversaire, le diable, comme un lion rugissant, rôde autour de vous, cherchant qui dévorer* (I Pet., V, 8). Et saint Paul dit de même: *Revêtez-vous de l'armure de Dieu, afin de pouvoir résister aux embûches du diable. Car nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les princes, contre les puissances, contre les dominateurs de ce monde de ténèbres, contre les esprits mauvais répandus dans l'air* (Ephes. VI, 11-16). On remarquera que saint Jean ne parle pas seulement du désert, mais de la place qui y a été préparée pour la Femme en question. On peut y voir une allusion aux paroles du Sauveur: *Je vais vous préparer une place dans la maison de mon Père* (Joa. XIV, 2).

La Femme S'ENVOLE (ἵνα πέτηται) *sur les deux ailes du grand Aigle vers la place qui lui a été préparée.* Le grand Aigle doit être celui dont parle Moïse dans son cantique: *Pareil à l'aigle qui excite sa couvée et voltige au-dessus de ses petits, Jahveh a déployé ses ailes, il a pris Israel, il l'a porté sur ses plumes* (Deut. XXXII, 11): c'est-à-dire Dieu lui-même, Notre-Seigneur, arrachant promptement sa Mère à la persécution, soulevée par Satan pour la transporter à la place qui lui a été préparée, c'est-à-dire au ciel.

A cette persécution saint Jean fait allusion en termes allégoriques dans les deux versets qui suivent. C'est une explication complémentaire de la poursuite dont il a été question au verset 13: *Quand le Dragon vit qu'il avait été précipité sur la terre, il poursuivit la Femme, qui avait enfanté le mâle.* Le Serpent lance de sa bouche contre

[1] Cf. Joa. XIV, 2: « Je vais vous préparer une place dans la maison de mon Père. »

elle de l'eau comme un fleuve pour la faire entraîner par le fleuve. Mais la terre vient au secours de la Femme en ouvrant sa bouche et en engloutissant le fleuve. Directement, il s'agit d'une persécution spéciale dirigée contre Marie antérieurement à son vol vers le désert, c'est-à-dire à son assomption; au sens spirituel, on pourra l'entendre des persécutions dont l'Eglise est l'objet ici-bas et dont elle sort toujours victorieuse.

Peut-on donner une interprétation plus précise, percer le voile des allégories? Nous pensons qu'on le peut, mais par simple conjecture.

Un grand nombre de commentateurs ont vu dans la fuite de la Femme au désert une allusion à l'émigration de la Communauté chrétienne de Jérusalem au-delà du Jourdain, dans la petite ville de la Décapole, appelée Pella. Nous savons, en effet, par l'historien Eusèbe et par saint Epiphane que cette « mère des Eglises », surnaturellement avertie du danger qui menaçait la Ville Sainte, se retira alors en Pérée, précisément à Pella, endroit qui avait été *nommément désigné* par une révélation transmise aux chefs et notables de la Communauté. Nous aurions là, au sens littéral direct, le séjour, *la place préparée par Dieu à la Femme.* Voici les paroles d'Eusèbe:

« Un avertissement, transmis par révélation aux notables de l'endroit, avait *ordonné* aux fidèles de l'Eglise de Jérusalem de quitter la ville *avant la guerre* et d'habiter une ville de la Pérée appelée Pella. »[1]

A la tête des notables, des principaux de cette Eglise, devait se trouver saint Jean lui-même, qui, d'après l'ancienne tradition, ne se rendit en Asie qu'après la guerre judaïque. Ce fut sans doute lui

[1] *Hist. eccl.*, l. III, c. V, éd. Schwartz, t. I, p. 196: « *οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τοῦ λαοῦ τῆς ἐν Ἱεροσολύμοις Ἐκκλησίας κατά τινα χρησμὸν τοῖς αὐτόθι δοκίμοις δι' ἀποκαλύψεως ἐκδοθέντα πρὸ τοῦ πολέμου μεταναστῆναι τῆς πόλεως καί τινα τῆς Περαίας πόλιν οἰκεῖν κεκελευμένον, Πέλλαν αὐτὴν ὀνομάζουσιν.* » S. EPIPHANE, *De ponderibus et mensuris*, XV, P. G., t. XLIII, col. 261 BC, dit équivalemment: « *Ἦσαν γὰρ ὑποστρέψαντες ἀπὸ Πέλλης τῆς πόλεως εἰς Ἱερουσαλήμ. Ἡνίκα γὰρ ἔμελλεν ἡ πόλις ἁλίσκεσθαι ὑπὸ τῶν Ῥωμαίων, προεχρηματίσθησαν ὑπὸ ἀγγέλων πάντες οἱ μαθηταὶ μεταστῆναι ἀπὸ τῆς πόλεως μελλούσης ἄρδην ἀπόλλυσθαι. Οἵτινες καὶ μετανάσται γενόμενοι ᾤκησαν ἐν Πέλλῃ τῇ προγεγραμμένῃ πόλει, πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ἥτις ἐκ Δεκαπόλεως λέγεται εἶναι. Μετὰ δὲ τὴν ἐρήμωσιν Ἱερουσαλὴμ ἐπαναστρέψαντες, ὡς ἔφην, σημεῖα μεγάλα ἐπετέλουν:* Lorsque la ville allait être prise par les Romains, tous les disciples furent avertis à l'avance par des anges d'émigrer de la ville qui allait être complètement détruite. Etant partis, ils habitèrent à Pella, la ville que j'ai déjà nommée, qu'on dit être de la Décapole et qui est située au-delà du Jourdain. Etant retournés, après la destruction de Jérusalem, ils opéraient de grands prodiges. »

qui, en sa qualité d'unique apôtre encore vivant ou du moins se trouvant présent à Jérusalem, fut à la tête de l'émigration, et ce fut peut-être à lui que fut adressée la révélation dont parle Eusèbe. Cet avertissement céleste ne fit que rappeler aux fidèles la recommandation de Notre-Seigneur lui-même dans la prédiction de la ruine de Jérusalem:

« Lorsque vous verrez des armées investir Jérusalem, lisons-nous en saint Luc (XXI, 20-22), sachez alors que sa désolation est proche. Alors, que ceux qui seront dans la Judée s'enfuient dans les montagnes; que ceux qui seront dans la ville en sortent, et que ceux qui seront dans les campagnes n'entrent pas dans la ville (cf. Matth., XXIV, 15; Marc, XIII, 14). »

Comme nous l'avons dit plus haut, selon toute probabilité, la Sainte Vierge était encore de ce monde. Dieu l'avait laissée dans l'Eglise de la Sainte Sion pour la consolation des fidèles durant la terrible épreuve. Pour elle, comme pour tous les fidèles, la catastrophe qui s'annonçait constituait un grave péril, un danger de mort et de destruction totale. Elle dut donc se réfugier à Pella avec la Communauté des fidèles sous la conduite de saint Jean. Comme l'insinue le verset 6 de notre chapitre, cette fuite fut spontanée, prévint le péril: *Et la Femme s'enfuit au désert, où Dieu lui avait préparé une retraite.* La Femme signalée dans ce verset sera dès lors, premièrement et directement Marie, et avec elle l'Eglise de Jérusalem; puis, au *sens spirituel*, [1] l'Eglise militante à travers les siècles, échappant

---

[1] *Sens spirituel* n'est pas synonyme de *sens accommodatice.* Il est véritablement inclus dans la plénitude du sens littéral. Notons, à ce propos, que tout récemment (1940-1942) trois théologiens italiens ont ouvert une petite controverse sur la terminologie qu'il convient d'employer pour désigner le sens mariologique qu'ils reconnaissent tous les trois au chapitre XII de l'Apocalypse. D'après GAÉTAN M. PERRELLA, *Senso mariologico dell'Apocalisse XII* dans le *Divus Thomas Placentinus*, 3e série, t. XVII (1940), p. 215-222, la Femme désigne l'Eglise au *sens littéral explicite*, et Marie au *sens littéral implicite*. Le P. LORENZO DI FONZO, O. F. M. C., *Intorno al senso mariologico dell'Apocalisse, c. XII*, dans le *Marianum*, t. III (1941), p. 248-268, veut un *sens explicite réel* pour l'Eglise, un sens *explicite symbolique* pour Marie. Le P. A. RIVERA, C. M. F. est pour un *sens unique littéral* correspondant à deux objets: Marie et l'Eglise, mais pour Marie, c'est un sens *plein* ou *éminent*: dans le *Verbum Domini*, t. XXI (1941) p. 113-122, 183-189, sous le titre: *Inimicitias ponam ... Signum magnum apparuit* (Gen. III, 15); Apoc. XII, 1). Perrella a maintenu sa terminologie dans une réponse à ses contradicteurs: *Sulla terminologia circa il senso mariologico dell'Apocalisse, Divus Thomas*, 3e série, t. XIX (1942), p. 96-103. Cf. G. M. ROSCHINI, dans le *Marianum*, t. IV (1942), p. 124-128. Cette question de terminologie n'a pas grande importance, les trois auteurs en question étant d'accord pour affir-

victorieusement aux persécutions dont elle est sans cesse l'objet. Le désert, le lieu préparé par Dieu, où la Femme vole sur les deux ailes du grand Aigle, c'est directement la ville de Pella, figure elle-même du ciel, séjour de Marie depuis l'enlèvement mystérieux de son assomption, qui dut se produire à Pella même, avant le retour de la Communauté chrétienne à Jérusalem; séjour aussi de l'Eglise triomphante, qui y vit loin de la face du Serpent, inaccessible à ses atteintes. Il est remarquable que le séjour des chrétiens à Pella se prolongea environ trois ans et demi, soit 1260 jours, c'est-à-dire tout le temps que dura la guerre judaïque (66-70). Au sens spirituel, cet espace de temps désignera toute la période messianique jusqu'à la parousie. Nous aurons ici un cas typique de symboles à *virtualité multiple*, ayant plusieurs significations se superposant les unes aux autres et réalisant bien le mot de saint Jérôme sur l'Apocalypse: Dans *chaque mot se cachent des sens multiples: in verbis singulis latent multiplices intelligentiae.* [1]

Il semble qu'après le verset 14 tout soit dit du sort de la Femme, et qu'il n'y ait plus rien à ajouter, puisqu'elle est définitivement mise à l'abri, loin de la face du Serpent. Cependant le Voyant continue: *Et le Serpent lança de sa bouche après la Femme de l'eau comme un fleuve, pour la faire entraîner par le fleuve. Et la terre secourut la Femme, et la terre ouvrit sa bouche et engloutit le fleuve que le Dragon avait lancé de sa bouche* (versets 15-16). Pourquoi ces détails rétrospectifs? On peut l'expliquer par l'habitude qu'a saint Jean de ne pas dire du premier coup toute sa pensée, de revenir sur ce qu'il n'a d'abord qu'ébauché pour le compléter. La métaphore de l'eau, du fleuve, a un sens bien connu dans l'Ecriture. Elle est synonyme de grande tribulation, de maux accumulés, de la mort elle-même. [2] L'auteur

---

mer que Marie est visée par le Voyant dans le sens littéral. S'il nous fallait prendre partie, nous serions pour le P. Rivera. Pour nous, Marie est au premier plan, l'Eglise au second, mais les deux sont visées d'un coup d'œil unique: Marie est le symbole de l'Eglise.

[1] *Epist. LIII ad Paulinum*, 8.

[2] Cf. Ps. LXVIII (LXIX) 1, 15-16: « Sauve-moi, ô Dieu, car les eaux montent jusqu'à mon âme ... Que je sois délivré de mes ennemis et des eaux profondes! Que les flots ne me submergent plus! que l'abîme ne m'engloutisse pas, que la fosse ne se ferme pas sur moi! — Ps. XVII (XVIII), 5-6: « Les liens de la mort m'environnaient, les torrents de la destruction me remplissaient d'épouvante: les liens du schéol m'entouraient, les filets de la mort étaient tombés sur moi ... D'en haut il a étendu sa main, il m'a pris, il m'a retiré des grandes eaux » — Ps. XXXI (XXXII), 6: « Que tout homme pieux te prie au temps favorable. Non, quand les grandes eaux déborderont, elles ne l'atteindront point. » — Ps. CXXIII (CXXIV), 4-5; « Les eaux nous auraient engloutis, le torrent eût

sacré reviendrait sur la persécution dont la Femme a été l'objet pour la décrire en termes figurés. Historiquement, ce serait toujours la fuite de Marie et de la Communauté chrétienne de Jérusalem à Pella. Le fleuve, ce serait la guerre judaïque, qui devait fatalement entraîner la mort et la disparition de Marie et des autres fidèles. La terre aurait secouru la Femme et écarté le péril par le fait même que la fuite à Pella aurait mis en sûreté Marie et les chrétiens. Au sens spirituel, la terre serait les interventions providentielles de Dieu dans l'histoire pour maintenir l'Eglise indéfectible au milieu des plus grands dangers, interventions dont les puissances ennemies elles-mêmes sont inconsciemment les actrices.[1] Mais il nous semble qu'il y a quelque chose de plus, et que saint Jean, dans ces deux versets, fait allusion à un péril spécial qui a menacé la Mère de Dieu, même après l'émigration à Pella. Quel est ce péril? Nous conjecturons qu'il s'agit de l'édit promulgué par l'empereur Vespasien après la prise de Jérusalem, ordonnant de rechercher, pour les faire mourir, tous les descendants de la race royale de David:

« Après la prise de Jérusalem, écrit Eusèbe, Vespasien ordonna de rechercher tous les descendants de la famille de David, pour qu'il ne restât parmi les Juifs aucun représentant de la dynastie royale. De ce chef, une très violente persécution fut de nouveau déchaînée contre les Juifs. »[2]

Etant de la maison de David, Marie se trouvait par le fait même enveloppée dans la proscription, et avec elle, sans doute, plusieurs

---

passé sur notre âme; sur notre âme auraient passé les eaux impétueuses. » — Cantic. VIII, 6-7: « L'amour est fort comme la mort ... Les grandes eaux ne sauraient éteindre l'amour, ni les fleuves le submerger. »

[1] D'après J.-J.L. Ratton, *L'Apocalypse. Introduction et commentaire*, Lyon, 1923, p. 127, *la terre* désigne les ennemis de l'Eglise. Les Juifs favorisèrent la fuite des chrétiens par leur résistance aux armées romaines. « A la mort de Néron, les armées de Galba, Othon et Vitellius proclamèrent tour à tour leurs chefs rois de Rome et Vespasien suspendit la guerre de Judée en attendant les ordres du vainqueur. Proclamé empereur de Rome par ses armées d'Egypte et de Judée, il laissa le commandement de ses armées de Judée à son fils Titus et partit pour Rome. Mais ce délai avait laissé la route de Jérusalem à Pella libre pendant onze mois, avant que ne commençât l'investissement de la ville. »

[2] *Hist. eccles.*, l. III, c. XII, éd. Schwartz, t. II, p. 228, Berlin, 1903; P. G., t. XX, col. 248 A: « *Καὶ ἐπὶ τούτοις Οὐεσπασιανὸν μετὰ τὴν τῶν Ἱεροσολύμων ἅλωσιν πάντας τοὺς ἀπὸ γένους Δαβίδ, ὡς ἂν μὴ περιληφθείη τις παρὰ Ἰουδαίοις τῶν ἀπὸ τῆς βασιλικῆς φυλῆς, ἀναζητεῖσθαι προστάξαι μέγιστόν τε Ἰουδαίοις αὖθις ἐκ ταύτης διωγμὸν ἐπαρτηθῆναι τῆς αἰτίας.* » Un peu plus loin, c. XIX-XX, le même historien rapporte, d'après Hégésippe, la tentative de Domitien de faire périr les derniers descendants de la famille de Jésus, petits-fils de Jude; mais on ne passa pas à l'exécution.

autres fidèles. Nous aurions dans l'édit impérial le fleuve lancé de la bouche du Serpent contre la Femme pour la faire entraîner dans ses eaux. La terre aurait secouru la Mère de Dieu et aurait englouti le fleuve par le fait que la Communauté chrétienne, réfugiée à Pella, aurait échappé à l'attention et aux investigations homicides de la police impériale. Elle aurait passé inaperçue à cause de son éloignement, de la *distance* qui séparait Pella de Jérusalem et de la Judée proprement dite. Ainsi la terre, *la distance*, aurait englouti le fleuve, aurait rendu l'édit inefficace.

Certains exégètes et sans doute le P. Allo tout le premier, trouveront que nous faisons la part bien large à l'Ecole dite *historique*. Avant de nous condamner, ils n'oublieront pas que nous ne parlons que par conjecture. La conjecture s'approcherait de la certitude, si nous savions *d'une manière sûre* que Marie était encore sur cette terre vers l'an 70-71. Pour l'affirmer, nous n'avons, malheureusement, qu'une probabilité, mais une probabilité qui n'est pas à dédaigner et qui repose sur la tradition ancienne, assez bien établie: que l'apôtre saint Jean ne se rendit à Ephèse qu'après la destruction de Jérusalem par les armées romaines.[1]

IV – Les allusions à l'assomption de la Sainte Vierge dans le chapitre XII de l'Apocalypse

Comme nous venons de le dire, il y a, à notre avis, dans le chapitre XII de l'Apocalypse une allusion non équivoque au départ de Marie de cette terre pour le ciel, *pour la place qui lui avait été préparée par Dieu loin de la face du Serpent*, départ qui est *peut-être* symbolisé par la fuite de la Communauté chrétienne de Jérusalem à Pella. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, il ressort des versets 14-17 que la Femme, c'est-à-dire *directement* Marie, a pour toujours échappé aux persécutions de Satan et triomphé de lui. De là, la fureur du Dragon, qui s'en va désormais guerroyer contre le reste de

---

[1] Peut-être pourrait-on voir aussi dans les versets 15 et 16 une allusion à la mort de Marie — le cas du martyre ne serait pas écarté, à cause du décret de Vespasien —, suivie de sa résurrection. Le fleuve serait alors la mort, et la résurrection serait symbolisée par la terre ouvrant sa bouche et engloutissant le fleuve. Nous verrons plus loin qu'Oecuménius de Tricca, dans son commentaire de l'Apocalypse, édition de H. C. Oskier dans le t. XXIII (1928) des *Etudes de l'Université de Michigan, série littéraire*, interprète le fleuve de l'épreuve que fut pour Marie la mort de Jésus. La terre lui vint en aide en rendant Jésus vivant après trois jours.

sa descendance, c'est-à-dire contre l'Eglise militante. Occupant dès lors sa place au ciel, la Mère de Dieu devient principalement le type, la figure de l'Eglise triomphante.

Comment s'est opéré ce départ pour le ciel? Le texte sacré ne le dit pas d'une manière claire. Ce vol sur les deux ailes du Grand Aigle semblerait indiquer que Marie a été enlevée par son Fils sans passer par la mort. C'est à cette explication que saint Epiphane a songé un moment, bien qu'il ait préféré rester dans le doute sur ce point:

« L'Ecriture a gardé un silence complet [sur la fin de Marie] à cause de la grandeur du prodige [qui a dû l'accompagner] pour ne pas frapper d'un étonnement excessif l'esprit des hommes. Pour moi, je n'ose parler [de ce prodige]; je le garde en ma pensée et je me tais. Peut-être même avons-nous trouvé quelque part des traces de cette sainte et bienheureuse, comme quoi il est impossible de découvrir qu'elle est morte. D'une part, en effet, Siméon dit d'elle: *Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient dévoilées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre* (Luc II, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit que le dragon se précipita sur la Femme qui avait engendré l'enfant mâle, et que les ailes de l'aigle furent données à la Femme, et elle fut enlevée dans le désert, afin que le Dragon ne pût la saisir (Apoc. XII, 13 sq.). Il est possible que cela se soit accompli en Marie. Je n'affirme pas cependant cela d'une manière absolue, et je ne dis pas qu'elle demeura immortelle; mais je ne décide pas non plus qu'elle est morte. »[1]

Un autre Palestinien, contemporain de saint Epiphane, le prêtre Timothée de Jérusalem, sans se référer, il est vrai, à l'Apocalypse, a affirmé d'une manière catégorique que la Sainte Vierge n'était pas morte. Après avoir repoussé l'opinion de ceux qui disaient, en se basant sur les paroles de Siméon à Marie: *Un glaive transpercera ton âme*, que celle-ci, mise à mort par l'épée, avait obtenu la fin glorieuse des martyrs, il ajoute: « Il n'en est pas ainsi, parce que la Vierge est, jusqu'à ce jour, immortelle, Celui qui fit son séjour en elle l'ayant transférée dans les lieux de son Ascension [ou: l'ayant fait changer

[1] SAINT EPIPHANE, *Haeres.* LXXVIII, 11, P. G., t. XLII, col. 716; éd. K. HOLL, t. III, pp. 461-462: « *Τάχα γάρ που καὶ ἴχνη εὕρομεν τῆς ἁγίας ἐκείνης καὶ μακαρίας, ὡς οὔτε εὑρεῖν ἔστι τὸν θάνατον αὐτῆς. Πῆ μὲν γὰρ ὁ Συμεὼν φάσκει περὶ αὐτῆς· «Καὶ σοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί». Πῆ δὲ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου φασκούσης, ὅτι καὶ ἔσπευδεν ὁ δράκων ἐπὶ τὴν γυναῖκα τὴν γεννήσασαν τὸν ἄρρενα, καὶ ἐδόθησαν αὐτῇ πτέρυγες ἀετοῦ, καὶ ἐλήφθη ε s τὴν ἔρημον, ὅπως ἂν μὴ λάβῃ αὐτὴν ὁ δράκων. Τάχα δὲ δύναται ἐπ' αὐτῇ πληροῦσθαι· οὐ πάντως δὲ ὁρίζομαι τοῦτο, καὶ οὐ λέγω, ὅτι ἀθάνατος ἔμεινεν· ἀλλ' οὔτε διαβεβαιοῦμαι εἰ τέθνηκεν.* » Voir aussi plus loin, p. 77-81.

de résidence, l'ayant enlevée à l'endroit où se produisit l'Ascension]. »[1]

En s'exprimant de la sorte, le prêtre Timothée était peut-être l'écho d'une tradition remontant jusqu'à saint Jean, tradition qui se serait obscurcie dans la suite chez la plupart.[2] Quoi qu'il en soit de l'existence d'une pareille tradition dans l'Eglise de Jérusalem, le texte même de l'Apocalypse insinue d'une manière suffisamment claire que la Femme dont il est parlé est bien une femme au sens propre du mot, une personne humaine en corps et en âme, non une âme sainte séparée de son corps.

Une autre allusion, plus suggestive encore, à l'Assomption glorieuse se trouve dans le premier verset de notre chapitre: *Et un signe grand* [et merveilleux] *apparut dans le ciel: une Femme enveloppée dans le soleil, et la lune au-dessous de ses pieds, et sur sa tête une couronne de douze étoiles.* Nous avons là le signalement d'une reine, de la Reine du ciel et de la terre, c'est-à-dire de Marie, dans l'éclat de sa gloire. Le Voyant la contemple au ciel, *dans le ciel même, ἐν τῷ οὐρανῷ.* Elle est revêtue du soleil comme d'un manteau, selon l'expression du Psalmiste parlant de Dieu: *Il s'enveloppe de lumière comme d'un manteau* (Ps. CIII (= CIV), 2). Elle brille de cet éclat des justes ressuscités indiqué par Notre-Seigneur dans l'Evangile: *Alors les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père* (Matth. XIII, 43). On songe aussi à l'Epouse du Cantique: *Quelle est celle-ci qui apparaît comme l'aurore, belle comme la lune, pure comme le soleil?* (Cant. VIII, 10). Cet appareil royal symbolise bien la domination universelle: le ciel est représenté par le soleil et la lune, la terre par les douze étoiles, symbole des douze tribus d'Israël, c'est-à-dire de la terre entière, et aussi des douze apôtres, représentants l'Eglise universelle (cf. Apoc. XXI, 14). Les exégètes incroyants se sont donné beaucoup de peine pour découvrir une origine mythologique à cette parure astrale, alors que l'Ancien Testament, dont saint Jean était nourri, en fait facilement tous les frais. Les douze étoiles, en particulier, rappellent le songe de Joseph: *J'ai encore eu un songe: le soleil, la lune et onze étoiles* (on devine pourquoi *onze* et non pas *douze*) *se prosternaient devant moi* (Gen. XXXVII, 9). De

[1] *Homilia in Simeonem et Annam*, P. G., t. LXXXVI[1], col. 245: « *ἐξ ὧν καὶ ἡ παρθένος ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος, τοῦ κατοικήσαντος ἐν αὐτῇ εἰς τοὺς ἀναληψίμους αὐτὴν χώρους* (autre leçon: *ἐν τοῖς ἀναληψίμοις αὐτὴν χωρίοις*: d'où la différence de traduction que nous proposons) *μεταναστεύσαντος.* » Il y aurait bien des choses à dire sur le passage du prêtre Timothée. Nous en parlons longuement dans le chapitre sur la tradition patristique, p. 72 sq.

[2] Voir sur ce point ce qui est dit plus loin, p. 72-73.

l'aveu d'excellents exégètes, cette description convient bien mieux à Marie qu'à l'Eglise prise comme telle. [1] Cela ne signifie point que l'Eglise soit absente de la perspective du Voyant. Marie se présente ici comme son type idéal, en tant surtout qu'elle est triomphante. Sans doute, dès le verset 2, le Voyant nous ramène sur la terre. Comme nous l'avons dit, ces douleurs d'enfantement se rapportent à la fois à la Vierge, mère du Christ total, et à l'Eglise dans son état militant, mère du Christ mystique. Mais il est reconnu que saint Jean ne pose pas de frontières bien précises entre l'Eglise de la terre et l'Eglise du ciel, et passe facilement de l'aspect triomphant à l'aspect militant, et vice versa. [2]

Nous avons dit que saint Jean contemple la Vierge glorieuse *dans le ciel même*, *ἐν τῷ οὐρανῷ*, parce qu'au verset précédent (XI, 19), la même expression: ἐν τῷ οὐρανῷ désigne le séjour de Dieu: *Et le temple de Dieu s'ouvrit, celui qui est dans le ciel, et l'on vit l'arche de son alliance dans son temple.* Cependant, certains exégètes, parmi lesquels le P. Allo, traduisent ἐν τῷ οὐρανῷ, par: *sur le ciel.* [3] La vision est comme une peinture, une fresque sur le ciel atmosphérique: la Femme n'est au ciel que dans la perspective visionnelle, comme une image, à cause de sa parure stellaire, et cela parce que les versets 5-6 et 13 montrent à l'évidence que l'enfantement a lieu sur la terre; aussi, parce que, au verset 3, le Dragon est vu ἐν τῷ οὐρανῷ; donc, non pas: *dans le ciel* — le Dragon ne saurait s'y trouver — mais: *sur le ciel atmosphérique.* Nous pensons que cette interprétation ne s'impose pas, l'auteur sacré n'ayant pas varié son expression pour indiquer une différence de sens entre le verset 19 du chapitre XI et les versets 1 et 3 du chapitre XII. Dans les trois cas, il peut s'agir

---

[1] Nous avons rapporté plus haut, p. 19, les paroles du P. Allo et de son abréviateur le P. Lavergne.

[2] Cf. Allo, *op. cit.*, pp. xcvi, cxc, cxcvii, 314. Cependant le P. Allo pense, p. xcii, que dans le chapitre XII l'Eglise est exclusivement représentée dans son aspect militant. A notre avis, il faut faire une exception pour le verset 1.

[3] Allo, pp. 157, 166 : « Où le prophète est-il placé pour voir cette apparition? Depuis le chapitre X, quoique les profondeurs du ciel restent ouvertes à son regard, il paraît être redescendu sur la terre. Et que signifie "ἐν τῷ οὐρανῷ"? Il ne faut pas croire que ce soit un signe " dans le ciel ", c'est-à-dire un événement céleste que pourrait contempler le Voyant, du fait que les régions d'en haut se seraient dévoilées à lui (XI, 19), car les versets 5-6 et 13 montreront à l'évidence que l'enfantement a lieu sur la terre. » Ce dernier point est incontestable. Mais saint Jean, après nous avoir montré les deux antagonistes, la Femme et le Dragon, dans tout l'éclat de leur gloire, *dans le ciel*, nous ramène aussitôt sur la terre pour nous faire assister à leur lutte; puis, au verset 7 il nous transporte de nouveau au ciel, pour redescendre sur terre au verset 13.

du ciel proprement dit. De même qu'au verset 1 du chapitre XII nous avons l'ostension de Marie glorieuse et de l'Eglise triomphante, et qu'au verset 2 l'une et l'autre nous sont montrées sur la terre et sous l'aspect militant: de même, au verset 3 l'antagoniste de la Femme, le Dragon, nous est présenté d'abord dans l'éclat de sa gloire, avant sa chute, alors qu'il était encore *dans le ciel*, c'est-à-dire antérieurement à ce combat avec Michel et ses anges dont on nous parlera tout à l'heure; [1] puis, au verset 4, dans son état de déchéance, après qu'il a été précipité du ciel sur la terre avec ses anges; car c'est bien sur terre qu'il guette la Femme qui va enfanter. Quant à la guerre *dans le ciel*, signalée aux versets 7-9, nous n'arrivons pas à comprendre que de nombreux exégètes y voient un épisode postérieur à l'Ascension du Sauveur. « Cette bataille, dit le P. Allo, [2] paraît être le résultat de l'enlèvement du Christ au ciel; c'est Jésus qui lance contre le Dragon l'armée angélique, car étant assis sur le trône de Dieu, il agit maintenant comme roi du ciel. » D'après Lusseau et Collomb, [3] il s'agirait d'une tentative du monstre d'atteindre le Messie dans son refuge et de le déloger du trône de Dieu, auquel il est parvenu par son ascension. Comment supposer que saint Jean ait songé à pareille agression? Il est bien plus simple de voir dans ce combat angélique, qui se déroule *dans le ciel*, *ἐν τῷ οὐρανῷ* — toujours la même expression — et qui a pour résultat l'expulsion de Satan et de ses anges sur la terre — *il ne se trouva plus de place pour eux « dans le ciel »*, *ἐν τῷ οὐρανῷ* — une allusion à la chute primitive des mauvais anges et de leur chef, chute dont l'occasion fut peut-être la révélation, qui leur fut faite alors, de l'incarnation future du Verbe, comme l'ont pensé plusieurs théologiens. Cette hypothèse s'harmonise très bien avec la vision johannique. On aperçoit la raison profonde de l'antagonisme entre la Femme et le Serpent, entre Marie et Satan. [4] Par ailleurs, il ne faut pas s'étonner que l'auteur sacré

---

[1] Le fait que le Dragon est représenté avec sept têtes et dix cornes, et sur ses têtes sept diadèmes, n'indique pas nécessairement son état de révolte contre Dieu. Ces métaphores peu esthétiques sont simplement un symbole de sa puissance et de sa gloire. Au chapitre V, v. 6, l'Agneau apparaît aussi avec sept cornes et sept yeux, qui expriment la plénitude de son pouvoir royal et son omniscience.

[2] *Op. cit.*, pp. 162-163.

[3] *Op. cit.*, t. V, p. 516: « L'enfant fut soustrait à sa puissance et emporté vers le trône de Dieu. Le monstre essaye alors d'atteindre l'enfant dans son refuge. » Le diable est trop intelligent pour tenter pareille entreprise.

[4] Certains rapprochent le combat angélique décrit dans ce chapitre des paroles de Notre-Seigneur en saint Luc: *Je contemplais Satan tombant du ciel*

passe si facilement du ciel à la terre, et de la terre au ciel. Comme nous l'avons dit plus haut, c'est son habitude de procéder par reprises successives, retours sur ce qui a d'abord été indiqué d'une manière sommaire pour le développer. Chercher chez lui une marche suivie et logique, c'est se condamner à ne pas le comprendre.

Au demeurant, la signification de l'expression: *dans le ciel, ἐν τῷ οὐρανῷ*, au verset 1, n'a qu'une importance secondaire pour le sujet qui nous occupe. Que Marie nous soit montrée dans l'éclat de sa gloire de reine comme se trouvant dans le ciel, ou que la vision apparaisse sur l'azur du ciel, il sera toujours permis de voir, dans cette ostension, un indice du triomphe de la Vierge, une allusion à son assomption glorieuse. Venant de l'apôtre saint Jean, cette manifestation picturale de la gloire de Marie revêt une importance particulière. Nous ne dirons pas que nous avons là une révélation explicite du mystère de l'Assomption; mais nous y verrons une indication et comme un geste nous suggérant que la Femme idéale, Marie, figure de l'Eglise, se trouve au ciel en corps et en âme.

C'est bien cette signification que plusieurs théologiens ont découverte dans la vision apocalyptique. L'Eglise, dans sa liturgie, leur a montré cette voie. Dans l'office de la fête de l'Immaculée Conception, le verset en question est donné comme sixième répons des Matines et capitule de None. A la fête de Notre-Dame de Lourdes (11 février), il apparaît comme seconde antienne des Laudes et constitue, avec le verset 19 du chapitre XI et quelques autres versets du chapitre XII, l'épître de la messe. Le chapitre XII en entier est appliqué à Marie dans l'office de la Médaille miraculeuse, concédé à la Congrégation de la Mission, le 27 novembre 1896. [1]

---

comme la foudre (Luc X, 18). Mais l'expression du Sauveur signifie seulement que Satan va perdre sa domination sur le monde, va être humilié, lui qui, dans son orgueil, s'est élevé jusqu'aux cieux, comme il est dit de Capharnaum (Matth. XI, 23). Il ne s'agit point, comme au chapitre XII de l'Apocalypse, de l'expulsion du diable et de ses anges des demeures célestes. La preuve en est que, même après l'Incarnation, ils continuent à infester notre atmosphère (cf. Eph. VI, 11-16), le ciel inférieur, et à rôder sur terre autour de nous. Le chapitre XII ne parle pas de la diminution de puissance de Satan, mais de ses efforts pour ruiner l'œuvre de Dieu ici-bas, après avoir perdu sa place au ciel.

[1] Sans attribuer aux apparitions de Marie à la bienheureuse Catherine Labouré une portée dogmatique qu'elles ne peuvent avoir, il n'est pas cependant défendu d'y voir une indication non négligeable pour l'intelligence du chapitre XII de l'Apocalypse. A Catherine Marie apparaît sous son aspect de reine du ciel et de la terre. L'audience qu'elle accorde à l'humble Fille de saint Vincent de Paul se déroule suivant l'étiquette des cours princières. Elle se fait annoncer par un ange et se fait même attendre. Elle apparaît vêtue d'une longue

Evidemment, l'application liturgique de nombreux passages de l'Ecriture sainte à la Sainte Vierge est purement accommodatice. Mais, dans le cas présent, il est permis de songer au sens littéral.

Pour confirmer notre interprétation, nous pouvons apporter le témoignage du pape Pie X dans l'une de ses encycliques. D'après ce que nous avons entendu raconter, jeune prêtre, le futur Pontife avait fait une étude approfondie de la doctrine de l'Assomption dans l'ancienne tradition et avait constaté par lui-même l'absence de toute donnée explicite dans l'Eglise des premiers siècles sur la manière dont la Mère de Dieu avait quitté cette terre. A quelqu'un, qui lui demandait de définir la doctrine de l'Assomption, il aurait répondu qu'il y avait à cela plus de difficulté que certains se l'imaginent. N'ayant pas trouvé dans la tradition primitive de l'Eglise de témoignage positif sur l'Assomption, il est naturel qu'il ait cherché dans la sainte Ecriture quelque allusion à ce mystère. Cette allusion, il l'a découverte dans le chapitre XII de l'Apocalypse, comme il ressort de ce passage de son encyclique « AD DIEM ILLUM » du 2 février 1904:

« *Un grand signe* — c'est en ces termes que l'apôtre saint Jean décrit une vision qui lui fut montrée par Dieu — *un grand signe apparut dans le ciel: une femme revêtue du soleil, ayant sous ses pieds la lune et autour de sa tête une couronne de douze étoiles. Or, nul n'ignore que cette femme représentait la Vierge Marie, qui engendra virginalement notre Chef.* L'Apôtre poursuit: *Ayant un fruit en son sein, l'enfantement lui arrachait de grands cris et lui causait de cruelles douleurs* (Apoc. XII, 1, 2). *Saint Jean vit donc la très sainte Mère de Dieu jouissant de l'éternelle béatitude et toutefois en*

---

robe de soie blanche, dont la voyante entend le frou-frou à distance; un voile lui descend de chaque côté jusqu'aux pieds; ses cheveux sont retenus par un serre-tête garni d'une dentelle de trois centimètres. Ses pieds reposent sur une boule blanche à moitié visible — il s'agit sans doute de la lune — et écrasent la tête du Serpent anéanti devant elle. Dans ses mains, à hauteur de la poitrine, elle porte une boule d'or surmontée d'une croix: c'est le monde que la Vierge présente à Dieu avec un regard suppliant, dans un geste d'offrande. Des anneaux sertis de pierres précieuses apparaissent aux doigts de la Vierge et brillent d'un éclat éblouissant. La Reine n'oublie pas d'indiquer ses armoiries. Au revers de la médaille dont le modèle est montré à la voyante, on aperçoit la lettre M surmontée d'une croix; en dessous les Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie; *tout autour, une couronne de douze étoiles*. C'est bien le signalement de la Reine de l'Univers décrite par saint Jean. Voir le récit des apparitions de la Vierge à Catherine dans l'ouvrage intitulé: *La bienheureuse Catherine Labouré et la Médaille miraculeuse*, Gabalda, Paris, 1933. MISERMONT y reconstitue la scène des apparitions d'après les écrits de la bienheureuse et les rapports de M. ALADEL. Voir aussi l'intéressant article du P. HYACINTHE MARÉCHAL, O. P., dans « La Croix » du 1er-2 janvier 1941.

travail d'un mystérieux enfantement. De quel enfantement? Du nôtre assurément: retenus, encore, que nous sommes dans cet exil, nous avons besoin d'être engendrés au parfait amour de Dieu et à l'éternelle félicité. »[1]

Nous ne dirons pas que nous avons ici une interprétation *dogmatiquement définie* du *Mulier amicta sole,* le Pontife n'ayant pas manifesté son intention de porter une définition. Mais les exégètes et les théologiens catholiques ne peuvent qu'être impressionnés par l'affirmation si nette du pape: *Nul n'ignore que cette Femme représentait le Vierge Marie ... Saint Jean vit donc la très sainte Mère de Dieu jouissant de l'éternelle béatitude.* Cette interprétation, du reste, peut se réclamer de quelques noms de la période patristique, comme nous allons le montrer.

V – Interprétation mariale du chapitre XII de l'Apocalypse chez les Pères

Comme nous l'avons déjà dit, les plus anciens commentateurs de l'Apocalypse parmi les Pères, tels saint Hippolyte et saint Méthode d'Olympe, ont vu dans la Femme du chapitre XII de l'Apocalypse la figure de l'Eglise et n'ont pas songé à la Sainte Vierge. Cela vient sans doute de ce que, dans les premiers siècles et antérieurement aux controverses christologiques, l'attention des Pères s'est peu fixée sur Marie, dont le culte public ne paraît avoir commencé que sur la fin du IVe siècle. Il n'en a pas été ainsi à partir du Ve siècle. Dès cette époque, certains auteurs ont appliqué à la Sainte Vierge ce qui est dit de la Femme.

---

[1] PIE X, *Encyclique* « AD DIEM ILLUM » du 2 février 1904, donnée à l'occasion du cinquantenaire de la définition de l'Immaculée Conception: « *Signum magnum* — sic apostolus Ioannes demissum sibi divinitus visum enarrat — *signum magnum apparuit in caelo· mulier amicta sole et luna sub pedibus eius, et in capite eius corona stellarum duodecim.* Nullus autem ignorat mulierem illam Virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra peperit. Sequitur porro Apostolus: *Et in utero habens clamabat parturiens et cruciabatur ut pariat.* Vidit igitur Ioannes sanctissimam Dei Matrem aeterna iam beatitate fruentem, et tamen ex arcano quodam partu laborantem. Quonam autem partu? Nostrum plane, qui exilio adhuc detenti, ad perfectam Dei caritatem sempiternamque felicitatem gignendi adhuc sumus. » *Actes de Pie X*, éd. de la Bonne Presse, t. I, pp. 86-89. On a aussi une autre déclaration de Pie X à propos de la définition de l'Assomption: *Adhuc opus est multis studiis, et quidem studiis valde seriis.* Voir la seconde partie.

Parmi ces auteurs nous trouvons d'abord, chez les Latins, un contemporain de saint Augustin, qui nous a laissé trois sermons sur le symbole adressés à des catéchumènes et qui est probablement QUODVULTDEUS, évêque de Carthage, au moment de l'invasion vandale. [1] Ces trois sermons ont été mis sous le nom de saint Augustin et publiés avec ses œuvres. [2] Dans le troisième de ces discours, l'orateur s'exprime ainsi:

« Dans l'Apocalypse de l'apôtre Jean il est écrit que le Dragon se tenait en face de la Femme qui devait enfanter, afin de dévorer son enfant, quand elle aurait enfanté (Apoc. XII, 4). Que le Dragon soit le diable, personne de vous ne l'ignore. Vous savez aussi que cette Femme représentait la Vierge Marie, qui a enfanté virginalement notre chef tout entier, préfigurant elle-même la sainte Eglise; de sorte que de même qu'elle resta vierge en enfantant son fils, de même l'Eglise enfante en tout temps ses membres sans perdre sa virginité. » [3]

QuodvultDeus, on le voit, identifie la Femme avec la Vierge Marie, figure elle-même de la sainte Eglise. C'est exactement l'interprétation que nous avons exposée plus haut.

Un autre Latin, l'illustre CASSIODORE († 570), dans ses *Complexiones in Apocalypsim*, découvre aussi la Sainte Vierge dans le chapitre XII de l'Apocalypse:

« Joignant le passé au futur, dit-il, le Voyant fait de brèves allusions à Notre-Seigneur Jésus-Christ, à sa Mère et à l'hostilité du diable, disant que Dieu est monté au ciel et que sa Mère doit être gardée pendant quel-

---

[1] C'est du moins l'opinion de FRANZES, *Die Werke des hl. QuodvultDeus, Bischofs von Karthago*, Munich, 1920, pp. 25-28. La lettre 228e de saint Augustin est adressée à ce personnage.

[2] L'édition des Bénédictins (t. VI des œuvres = P. L., t. XL, coll. 627-628) donne quatre *Sermones de symbolo ad catechumenos*, en nous avertissant que le premier seul appartient à saint Augustin, coll. 627-636. Les trois autres sont d'un anonyme, que FRANZES croit pouvoir identifier avec QUODVULTDEUS.

[3] « In Apocalypsi Ioannis apostoli scriptum est hoc, quod staret draco in conspectu mulieris quae paritura erat, ut, cum peperisset, natum eius comederet. Draconem diabolum esse, nullus vestrum ignorat. Mulierem illam virginem Mariam significasse, quae caput nostrum integra integrum peperit, quae etiam ipsa figuram in se sanctae Ecclesiae demonstravit: ut quomodo filium pariens virgo permansit, ita et haec omni tempore membra eius pariat, virginitatem non amittat. » *De symbolo ad catechumenos sermo alius*, 1 (il s'agit du quatrième et dernier de la série, c'est-à-dire du troisième apocryphe), col. 661.

que temps dans un endroit secret, où Dieu doit la nourrir pendant trois ans et demi: ce qui, d'après Tychonius, [1] recouvre un grand mystère. » [2]

De quel mystère s'agit-il? Cassiodore ne nous le dit pas. Passant à l'explication des versets 14-16, il ajoute:

« Il est fait de nouveau mention de la mère du Christ Notre-Seigneur. Espérant atteindre la Mère, le diable vomit de sa bouche un fleuve immense dans l'espoir qu'il l'engloutirait; mais elle, placée en un lieu très sûr, échappa au venin de l'astuce diabolique. Mais cet artisan invétéré de la malice ne cesse de persécuter ceux qui se montrent obéissants aux préceptes du Seigneur. » [3]

Ambroise Autpert († 795?) affirme que Marie est la figure de l'Eglise, au moins pour ce qui regarde les premiers versets du chapitre XII: « En cet endroit, dit-il, la bienheureux Vierge représente l'Eglise, qui enfante chaque jour de nouveaux peuples. » [4] Haymon d'Alberstadt († 853) ne fait guère que le répéter. [5]

---

[1] Tychonius (ou Ticonius), Donatiste africain de la fin du IVe siècle, avait composé un commentaire important de l'Apocalypse, qui ne nous est connu que par les citations de ceux qui l'ont utilisé: Primasius évêque d'Hadrumète, en Afrique (vers 540), le Pseudo-Augustin, auteur des *Homiliae in Apocalypsim beati Ioannis* (P. L., t. XXXV), Beatus de Liebana († 798) (voir l'édition de Henry A. Sanders, *Beati in Apocalypsim libri duodecim*, t. VII des *Papers and Monographs of the American Academy in Rome*, 1930) et Cassiodore. Ce dernier est le seul à nous apprendre que l'exégète africain entendait de la Sainte Vierge ce qui est dit de la Femme. Les autres ne parlent que de l'Eglise.

[2] « De matre vero atque Domino Iesu Christo et de diaboli adversitate pauca perstringit futuris praeterita iungens: dicens Deum ascendisse ad caelos, matrem vero ipsius aliquanto tempore in secretioribus locis esse servandam, ut eam illic pascat annis tribus et semis: quod in magnum sacramentum, sicut Tychonius refert, constat edictum. » *Complexiones in Apocalypsim*, P. L., t. LXX, col. 1411.

[3] Fit iterum commemoratio Matris Domini Christi; quod diabolus, credens se Matrem laedere, ex ore suo vastissimum flumen emisit qui eam putabatur absorbere; sed illa, in tutissimum locum recepta, venena diabolicae fraudis evasit. Illos tamen inveterator malorum persequi non desinit qui dominicis iussionibus obedientes esse noscuntur. » *Ibid.*

[4] *In Apocalypsim XII*, dans la *Maxima bibliotheca Patrum* de Lyon, t. XIII, p. 530: « Ipsa beata ac pia Virgo hoc loco personam gerit Ecclesiae, quae novos quotidie populos parit. »

[5] *Expositio in Apocalypsim*, P. L., t. CXVII, col. 1081-1082: « Ipsa autem beata Dei genitrix in hoc loco personam gerit Ecclesiae. Neque enim omnia quae hic narrantur iuxta litteram beatae Virgini specialiter congruere possunt, sed electorum Ecclesiae. »

Le premier et aussi le principal commentaire grec de l'Apocalypse qui nous soit parvenu est celui d'Oecuménius, qu'on identifie avec le correspondant de Sévère d'Antioche, Oecuménius, comte de Tricca. Découvert en 1901 dans un manuscrit de la bibliothèque Saint-Sauveur de Messine remontant au XIIIe siècle, il n'a été publié qu'en 1928. [1] L'interprétation que l'auteur donne du chapitre XII est entièrement mariale. Tout ce qui y est dit de la Femme est directement appliqué à la Sainte Vierge. Et tout d'abord le verset 1:

« Parce que le commencement de l'incarnation du Seigneur fut sa conception et sa naissance selon la chair, le Voyant, pour mettre quelque ordre et enchaînement dans ce qu'il va raconter, fait partir son récit de la conception du Christ selon la chair et nous décrit la Théotocos. Que dit-il, en effet? *Et un grand signe parut dans le ciel: une femme revêtue du soleil, et, sous ses pieds, la lune.* Comme nous l'avons dit, c'est de la mère de notre Sauveur, qu'il nous parle. C'est avec raison que la vision la représente *dans le ciel et non sur la terre*, parce qu'elle est pure d'âme et de corps, parce que l'égale des anges, *parce que citoyenne du ciel*, parce qu'elle a contenu et revêtu de chair Dieu, qui réside dans le ciel — car, *le ciel est mon trône*, comme dit le Psalmiste (Ps. XI, 4) — et parce qu'elle n'a rien de commun avec la terre et les maux qui s'y trouvent, étant tout entière dans les hauteurs, tout entière digne du ciel, bien qu'elle soit de la même nature et essence humaine que nous. La Vierge, en effet, nous est consubstantielle, et la doctrine impie d'Eutychès nous débitant que la Vierge

---

[1] H. C. Oskier, *Commentaire d'Oecuménius de Tricca sur l'Apocalypse*, t. XXIII des *Etudes de l'Université de Michigan, série littéraire* (*University of Michigan Studies, Humanistic series*), Michigan, 1928. Le commentaire est divisé en douze sections ou λόγοι. Sur Oecuménius voir la notice de S. Pétridès, dans les *Echos d'Orient*, t. VI (1903), pp. 307-310. L'auteur est un monophysite de la teinte de Sévère d'Antioche († 538). Deux lettres de ce dernier au *Comte Oecuménius* sont citées l'une à la 5e session du concile du Latran de 649, Mansi, *Conciliorum amplissima collectio*, t. X, col. 1116, l'autre à la 10e session du sixième concile œcuménique, Mansi, t. XI, col. 444. Oecuménius a donc vécu dans la première moitié du VIe siècle. Il est, par conséquent, antérieur à André de Césarée, qui l'utilise dans son commentaire de l'Apocalypse. Il n'a rien à voir avec les commentaires sur les Actes des apôtres, les Epîtres pauliniennes et les Epîtres catholiques publiés sous son nom au XVIe s., et reproduits dans la P. G. de Migne, t. CXVIII–CXIX. Ces commentaires sont en réalité des chaînes exégétiques non antérieures au Xe s., où paraissent les noms d'Oecuménius et de Photius. Ils ont une grande ressemblance avec les commentaires de Théophylacte de Bulgarie, qui a dû les utiliser dans une large mesure. D'après R. Devreesse, art. *Chaîne exégétiques grecques*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, coll. 1229-1230, l'auteur de ces Chaînes serait un Oecuménius, évêque de Tricca en Thessalie, au XIe siècle.

est d'une autre essence que nous, doit être proscrite du sanctuaire divin en même temps que ses autres enseignements docétistes. »[1]

Pour Oecuménius, le soleil dont la femme est enveloppée est le soleil de justice, le Christ notre Sauveur, ou, du moins, la prédication évangélique (*ἤγουν τὸ εὐαγγελικὸν κήρυγμα*); la lune est la loi de Moïse; les douze étoiles sont les douze apôtres: « La Vierge, en effet, est couronnée des douze apôtres, et annonce avec eux le Christ. »[2]

« Pour montrer, même dans la vision, que le Seigneur, alors qu'il était dans le sein maternel, était le protecteur de sa propre mère et de toute créature, le Voyant a dit qu'il enveloppait la Femme. L'ange divin dit la même chose à la Sainte Vierge: *L'Esprit du Seigneur descendra sur toi et la Vertu du Très-Haut te couvrira de son ombre* (Luc, I, 35). »[3]

A propos des douleurs d'enfantement dont il est parlé au verset 2, notre exégète s'objecte le passage d'Isaïe, LXVI, 7: *Avant d'être en travail, elle a enfanté; avant que les douleurs lui vinssent, elle a mis au monde un enfant mâle:* et aussi un passage de Grégoire le Théologien, tiré du chapitre XIII de son *Commentaire du Cantique*, où le saint docteur affirme la conception virginale du Sauveur et son enfantement immaculé et sans douleur. Il répond que les douleurs qui sont attribuées à la Vierge par saint Jean font allusion à la tristesse et à la peine intime que ressentit Marie, à la pensée des soupçons de saint Joseph, avant que l'ange n'eût révélé à celui-ci la conception virginale de Jésus. Et il rappelle, à ce propos, l'expression dont se sert

---

[1] « *'Επειδὴ πάλιν ἀρχὴ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως ἡ κατὰ σάρκα σύλληψις αὐτοῦ καὶ γέννησις ὑπῆρξεν, εἰς τάξιν τινὰ καὶ εἰρμὸν ἄγουσα ἡ θεωρία τὰ περὶ ὧν μέλλει διηγεῖσθαι, ἀπὸ τὴν τοῦ Χριστοῦ κατὰ σάρκα συλλήψεως τὴν ἀρχὴν τοῦ διηγήματος πεποίηται καὶ τὴν θεοτόκον ἡμῖν ζωγραφεῖ. Τί γὰρ φησί·* Καὶ σημεῖον ὤφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς. *Περὶ μὲν τῆς μητρὸς τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν φησιν, ὡς εἴρηται. Εἰκότως δὲ αὐτὴν ἡ ὀπτασία ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ οὐκ ἐν τῇ γῇ γράφει ὡς καθαρὰν ψυχῇ καὶ σώματι, ὡς ἰσάγγελον, ὡς οὐρανοπολῖτιν, ὡς τὸν ἐν οὐρανῷ ἐπαναπαυόμενον Θεόν — ὁ οὐρανὸς γάρ μοι, φησί, θρόνος* (Ps. XI, 4) — *χωρήσασαν καὶ σαρκώσασαν, καὶ ὡς μηδὲν κοινὸν πρὸς τὴν γῆν ἔχουσαν καὶ τὰ ἐν αὐτῇ κακά, ἀλλ' ὅλην ὑψηλήν, ὅλην οὐρανοῦ ἀξίαν, εἰ καὶ τῆς ἡμετέρας καὶ ἀνθρωπίνης ὑπῆρχε φύσεώς τε καὶ οὐσίας· ὁμοούσιος κὰρ ἡμῖν ἡ παρθένος· τὸ γὰρ Εὐτυχοῦς ἀνόσιον δόγμα τὸ καὶ τὴν παρθένον ἑτεροούσιον ἡμῖν τερατευόμενον σὺν τοῖς ἄλλοις αὐτοῦ δόγμασι τῆς δοκήσεως ἔξω που τῶν θείων αὐλῶν ἐξοριζέσθω.»* *Op. cit.*, pp. 135-136.

[2] « *Καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς, φησί, στέφανος ἀστέρων δώδεκα. Στεφανοῦται γὰρ ἡ παρθένος τοῖς δώδεκα ἀποστόλοις, κηρύσσουσι Χριστὸν συγκηρυσσομένη.»* *Ibid.*

[3] « *"Ινα δείξῃ καὶ ἐν τῇ ὀπτασίᾳ ὅτι κυοφορούμενος ὁ Κύριος τῆς οἰκείας μητρὸς καὶ πάσης κτίσεως ὑπῆρχε σκέπη, αὐτὸν ἔφη περιβεβληκέναι τὴν γυναῖκα. "Ομοιον ἔφη καὶ ὁ θεῖος ἄγγελος πρὸς τὴν ἁγίαν παρθένον· Πνεῦμα Κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ,»* etc. (Luc. I, 35).

Moïse dans son cantique (Exod. XV, 15-16) pour décrire la terreur et l'angoisse des ennemis d'Israël.[1]

Le verset 4 est interprété de la persécution d'Hérode et de sa tentative de tuer Jésus enfant; l'enlèvement de celui-ci auprès de Dieu et de son trône est rapporté non à l'Ascension mais à la fuite en Egypte. Par la même fuite, la Femme échappa au Dragon.[2] Les 1260 jours du verset 6 indiquent *peut-être, ἴσως*, la durée de l'exil en Egypte. Quant aux deux ailes du grand Aigle, ce sont celles de l'ange avertissant Joseph de fuir en Egypte. Le fleuve vomi par le Dragon pour engloutir la Femme, c'est la passion et la mort du Sauveur. Et certes, dit-il, une telle épreuve aurait suffi à faire mourir la Théotocos, suivant la parole que Syméon lui avait adressée: *Un glaive transpercera ton âme.* Mais la terre vint en aide à la Femme, en rendant Jésus vivant après trois jours.[3]

Un autre commentateur grec de l'Apocalypse, ANDRÉ DE CÉSARÉE, a écrit peu de temps après Oecuménius et s'est inspiré de son exégèse à plusieurs endroits; mais il est bien moins original que lui. Son commentaire est fort éclectique et se rapproche des Chaînes. Parlant de la Femme du chapitre XII, il se contente de dire que quelques-uns ont vu la Théotocos dans la Femme revêtue du soleil: elle a éprouvé les douleurs mentionnées dans le texte sacré antérieurement à la naissance du Sauveur. C'est une allusion assez claire à l'exégèse d'Oecuménius. Il ajoute que le grand Méthode a entendu le passage de la sainte Eglise, estimant qu'on ne pouvait appliquer à la naissance du Seigneur ce qui est dit de la Femme.[4] Et c'est tout. Sans prendre ouvertement parti, il incline visiblement pour l'interprétation de saint Méthode.

Au contraire, son compatriote du Xe siècle, ARÉTHAS DE CÉSARÉE, auteur qui a également commenté le livre mystérieux, sans

---

[1] « *ἣν ἀθυμίαν καὶ λύπην, κατὰ τοὺς τῆς τροπῆς νόμους, κραυγὴν καὶ βάσανον ὠνόμασε, καὶ οὐ θαυμαστόν ... οὕτω καὶ νῦν τὴν εἰς νοῦν καὶ καρδίαν λυπηρὰν διάθεσιν τῆς παρθένου κραυγὴν ἡ ὀπτασία φησίν.* « P. 138.

[2] « *"Αρα οὖν τὸ μὲν παιδίον διεσώθη ἐκ τῆς ἐπιβουλῆς τοῦ δράκοντος, ἡ δὲ γυνὴ παρεδόθη εἰς διαφθοράν; Οὐ μὲν οὖν, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ διεσώθη τῇ εἰς ἔρημον φυγῇ, ἥτις ἔρημος ἦν καὶ σχολάζουσα τῆς 'Ηρώδου ἐπιβουλῆς.»* P. 142.

[3] Pp. 145-148: « *Ποταμὸν οὖν λέγει τὸν ἐπὶ τῷ πάθει τοῦ Κυρίου πειρασμόν, ἵνα διὰ τούτου, φησίν, ἀποπνίξῃ τὴν παρθένον· καὶ ἀληθῶς, τόγε ἧκον εἰς αὐτὸν καὶ εἰς τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπερβολήν, ἴσχυσε τὸ πληρῶσαι τὴν πρόθεσιν ὁ δράκων.»*

[4] P. G., t. CVI, col. 320: « *γυναῖκα δὲ περιβεβλημένην τὸν ἥλιον τινὲς μὲν δι' ὅλου τὴν θεοτόκον νενοήκασι, πρινὴ γνωσθῆναι αὐτῆς τὸν θεῖον τόκον παθοῦσαν τὰ ἐχόμενα· ὁ δὲ μέγας Μεθόδιος εἰς τὴν ἁγίαν 'Εκκλησίαν ἐξέλαβεν, ἀνάρμοστα τῇ δεσποτικῇ γεννήσει τὰ περὶ αὐτῆς ἡγησάμενος.»*

exclure l'application à l'Eglise, marque ses préférences pour l'interprétation mariale. [1]

Cette interprétation compte donc quelques représentants dans la période patristique. S'ils ne sont pas plus nombreux, c'est sans doute que les commentateurs de l'Apocalypse ont été plutôt rares durant cette période, et ce sont presque tous des noms peu connus et de second ordre. Autant les commentaires du livre sacré se sont multipliés dans le bas Moyen Age et surtout dans la période moderne, autant il sont clairsemés dans la période ancienne.

VI – Une raison de convenance à base scripturaire du mystère de l'Assomption

Pour épuiser l'apport que peut fournir la sainte Ecriture à la démonstration du mystère de l'Assomption, signalons une importante raison de convenance qui trouve un fondement solide dans des données scripturaires.

Il est généralement admis en théologie mariale qu'il convient d'attribuer à la Mère de Dieu toute faveur, tout privilège qui a été accordé à d'autres saints, si ce privilège est compatible avec la condition, le rôle et la dignité de celle-ci. Explicitement formulé par SAINT BERNARD, [2] ce principe est aussi admis par SAINT THOMAS, qui y fait appel à l'endroit où il revendique pour Marie le privilège de la sanctification *in utero:* « Il est raisonnable de croire, dit-il, que celle qui a engendré le Fils unique du Père, *qui est plein de grâce et de vérité*, a reçu de plus grands privilèges de la grâce que tous les autres saints. C'est pour cela que l'ange lui parle en ces termes: *Je vous salue, pleine de grâce*. Or, nous voyons que quelques saints ont reçu le privilège d'être sanctifiés dès le sein de leur mère, comme Jérémie ..., comme saint Jean Baptiste ... On croit donc avec raison que la bienheureuse Vierge fut sanctifiée avant sa naissance. » [3]

---

[1] Aréthas de Césarée appartient à la seconde moitié du IXe siècle et au début du Xe. Il vivait encore en 932. Son commentaire de l'Apocalypse, publié par Fr. Sylburg, à Heidelberg en 1596, est reproduit dans la P. G. de Migne à la suite du commentaire d'André, t. CVI, coll. 193-786. Voir coll. 660-670 pour l'exégèse du chapitre XII.

[2] *Epist.* CLXXIV, 5, P. L., t. CLXXXII, col. 334: « Quod itaque vel paucis mortalium constat fuisse collatum, fas certe non est suspicari tantae Virgini esse negatum, per quam omnis mortalis emersit ad vitam. »

[3] *Summa theologica*, III p., q. XXVII, a. I; cf. a. VI ad 1. On sait que, dans cette partie de la *Somme théologique*, saint Thomas ne s'est pas élevé jusqu'à la notion de l'Immaculée Conception, telle que l'Eglise l'a définie depuis. Il n'a accordé à Marie que le privilège de la sanctification *in utero*, entraînant pour elle celui de la préservation de tout péché actuel.

Si nous prenons pour majeure le principe énoncé, la sainte Ecriture nous fournira la mineure de l'argument qui conclura, en faveur de Marie, au privilège de l'assomption glorieuse, et cela aussi bien dans l'hypothèse de sa mort que dans celle où elle sera restée immortelle. Cette mineure sera même plus décisive dans le cas de l'immortalité.

Nous savons, en effet, par l'enseignement formel de saint Paul, que les justes qui seront en vie lors du dernier avènement du Sauveur, de sa *parousie*, ne mourront pas, mais seront *changés* instantanément, c'est-à-dire glorifiés en corps et en âme. Nous lisons dans la Ie Epître aux Thessaloniciens, IV, 13-17:

« Nous ne voulons pas, Frères, que vous soyez dans l'ignorance au sujet de ceux qui se sont endormis, afin que vous ne vous affligiez pas comme les autres hommes qui n'ont pas d'espérance. Car, si nous croyons que Jésus est mort et qu'il est ressuscité, croyons aussi que Dieu amènera avec Jésus ceux qui se sont endormis en lui. Voici, en effet, ce que nous vous déclarons d'après la parole du Seigneur: nous, les vivants, ceux qui sont laissés [sur terre] jusqu'à la parousie du Seigneur, nous n'aurons aucune avance sur ceux qui se sont endormis. Car, au signal donné, à la voix de l'archange, au son de la trompette divine, le Seigneur lui-même descendra du ciel, et ceux qui sont morts dans le Christ ressusciteront d'abord. Puis, nous les vivants, qui sommes restés, nous serons emportés avec eux sur les nuées à la rencontre du Seigneur dans les airs et ainsi nous serons pour toujours avec le Seigneur. »

De même, dans la Ie Epître aux Corinthiens, XV, 51-52:

« Voici un mystère que je vous révèle: *nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés*, en un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale, car la trompette retentira, *et les morts ressusciteront incorruptibles, et nous, nous serons transformés.* »

Saint Paul (II Timoth. IV, 1) et aussi saint Pierre, tant dans sa Ie Epître, IV, 5, que dans son discours rapporté dans les Actes des apôtres, XII, 42, font allusion au même enseignement, quand ils disent que Jésus-Christ *viendra juger les vivants et les morts*, et nous professons la même vérité en récitant le symbole: *qui iudicaturus est vivos et mortuos.* [1]

---

[1] On sait que le véritable sens de cet article du symbole s'est quelque peu obscurci dans l'Eglise latine sous l'influence de la fausse leçon de la Vulgate: *Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous transformés* (I Cor. XV, 51). Ce n'est pas ici le lieu de discuter cette question, qui est bien élucidée par nos récents exégètes catholiques: CORNÉLY, PRAT, ALLO, etc. Le P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, t. I, 11e éd., 1924, écrit, p. 166, note 2: « On ne peut dou-

Il est donc établi par saint Paul lui-même que la loi universelle de la mort, qu'il proclame dans l'Epître aux Hébreux, IX, 27: *Il est arrêté que les hommes meurent une seule fois, après quoi vient le jugement:* comporte des exceptions. On ne peut, dès lors, invoquer légitimement le passage cité pour combattre l'hypothèse de l'immortalité de la Vierge. S'il a plu à Notre-Seigneur de faire passer de plain pied sa Mère de la vie passible et mortelle à la vie glorieuse et immortelle, il n'a fait en cela que la gratifier d'un privilège qui sera accordé en bloc au groupe des justes des derniers jours. [1] La question est seulement de savoir s'il convenait à la condition de la Mère de Dieu, à sa maternité de grâce à l'égard des hommes, d'être exemptée de la mort. Nous exposerons plus loin les raisons de convenance pour et contre cette exemption, la question de fait ne pouvant être résolue d'une manière certaine.

---

ter raisonnablement que la véritable leçon de I Cor. XV, 51 ne soit: *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα, πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα.* C'est celle de tous les minuscules moins un, des onciaux, de la grande masse des Pères grecs et syriaques et de presque toutes les versions. C'est aussi la seule qui convienne au texte et qui cadre avec: *οἱ νεκροὶ ἐγερθήσονται ἄφθαρτοι καὶ ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα.* » Le même ajoute ailleurs, *op. cit.*, t. II, p. 444: « De cette révélation (de I Thes., IV, 11-17), *qui n'a rien d'obscur, pourvu qu'on la lise sans préjugés dogmatiques*, trois vérités ressortent: Les morts en état de grâce (*οἱ νεκροὶ ἐν Χριστῷ*) ressusciteront avant le transfert aérien des justes alors en vie – Les morts ressuscités et les vivants seront ravis ensemble dans les airs à la rencontre du Christ – Tous les justes, morts, ressuscités et vivants, seront pour toujours avec le Seigneur. » Le P. Allo dit à son tour: « Saint Thomas (après l'Ambrosiaster) dit que l'exemption de la mort pour quelques-uns n'est pas contre la foi, mais que les vivants d'alors mourront dans leur ravissement au ciel (I Thess. IV, 17): Estius et d'autres disent que ce sera dans l'incendie final de l'univers. *Ce ne sont là que de idées introduites dans le texte, où il n'y en a pas trace, à la suite d'une correction de scribe mal inspiré.* » *Saint Paul. La première Epître aux Corinthiens*, Paris, 1934, p. 433 en note. Certains auteurs de manuels de théologie ont besoin de rectifier leur position sur ce point. Toutes les subtilités théologiques doivent disparaître devant une affirmation claire de la sainte Ecriture, en dépit de l'autorité des plus grands théologiens, égarés par une leçon sûrement fausse. Il ne faudra pas dire, par exemple, avec certains commentateurs de saint Thomas (Billot, Lépicier, Hurther, Delattre, etc.): « Nous ne mourrons pas tous, c'est-à-dire: *nous ne resterons pas longtemps sous le coup de la mort*». L'article: *Mort*, paru dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. X (1929), coll. 2491-2492, est aussi en retard et se montre favorable à l'interprétation erronée.

[1] Il est assez facile de deviner la raison pour laquelle les justes qui seront en vie au moment de la parousie ne mourront pas: Dieu ne fait pas de miracles inutiles Pourquoi soumettrait-il à la mort ceux qu'il devra ressusciter aussitôt après? Dans l'état primitif, si Adam n'avait pas péché, l'homme, après le temps d'épreuve, aurait ignoré la séparation de l'âme et du corps et aurait reçu instantanément le don de la gloire de l'âme et du corps.

Si maintenant nous nous plaçons dans l'hypothèse de la mort de la Vierge, conformément à la tradition commune dans l'Eglise depuis le VIIe siècle, l'Ecriture nous donnera aussi la mineure de l'argument de convenance qui réclamera pour Marie le privilège de la résurrection glorieuse anticipée. Ce privilège, en effet, a été accordé à un certain nombre de justes, le jour même de la résurrection de Jésus, le jour de Pâques, d'après ce passage de l'évangile de saint Matthieu, XXVII, 51-53.

« [Après que Jésus eut expiré], le voile du sanctuaire se déchira en deux, depuis le haut jusqu'en bas, la terre trembla, les rochers se fendirent, les sépulcres s'ouvrirent, *et beaucoup de corps de saints qui étaient morts ressuscitèrent. Etant sortis de leurs tombeaux après la résurrection de Jésus,* [*ces saints*] *entrèrent dans la Ville Sainte et apparurent à plusieurs.* »

A première vue, ce passage présente quelque difficulté, parce qu'il semble dire que les justes dont il est question ressuscitèrent au moment même de la mort du Sauveur: ce qui s'accorderait mal avec l'affirmation de saint Paul appelant Notre-Seigneur *les prémices de ceux qui se sont endormis* (I Cor. XV, 23) — *le premier-né parmi les morts* (Col. I, 18) — *le premier ressuscité des morts* (Act. XXVI, 23). Plusieurs explications sont données par les exégètes de profession. La plus commune est celle de MALDONAT, qui dit que l'évangéliste a parlé ici par anticipation et a uni ensemble les miracles qui se produisirent au moment même de la mort de Jésus et celui de la résurrection de ces justes, qui n'eut lieu que le jour de Pâques, après la résurrection du Sauveur. Il est reconnu, en effet, que saint Matthieu a l'habitude de bloquer dans un même récit plusieurs faits assez distants les uns des autres. D'autres préfèrent dire avec saint Jérôme que les tombeaux s'ouvrirent le Vendredi-Saint, mais que les saints ne ressuscitèrent que le jour du Pâques. Certains, prenant le texte tel qu'il est, admettent que ces saints ressuscitèrent en fait le Vendredi-Saint, mais que leur résurrection ne fut manifestée qu'après la résurrection du Sauveur, estimant que le titre de *Premier-né d'entre les morts* n'en demande pas davantage.

Plus importante est la question de savoir si la résurrection de ces justes fut glorieuse et définitive, sur le modèle même de la résurrection de Jésus; ou si elle ne fut que provisoire, sur le modèle de la résurrection de Lazare; ou même si elle fut purement fantasmatique, comme les apparitions angéliques sous forme humaine. [1] De toutes

---

[1] Luc de Bruges a même imaginé une quatrième hypothèse: ces ressuscités auraient eu une condition intermédiaire entre la vie glorieuse et la vie d'ici-bas:

ces interprétations la première est de beaucoup la plus recevable, celle qui cadre le mieux tant avec le contexte qu'avec le but que Dieu s'est proposé en opérant ce miracle et qu'on peut raisonnablement conjecturer. Elle cadre mieux avec le contexte, parce que ceux qui ressuscitent sont des saints, dont l'âme a été béatifiée dès la descente de l'âme sainte du Sauveur aux enfers, au séjour des âmes justes, c'est-à-dire dès le soir du Vendredi-Saint. Conçoit-on que ces âmes, déjà bienheureuses, aient été de nouveau réunies à un corps passible et mortel? A une âme béatifiée convient un corps glorifié. C'est la juste remarque de Suarez. [1]

De plus, ces ressuscités de Pâques ne se comportent pas comme Lazare et les autres que Jésus ressuscita durant sa vie publique: ils ne sont pas vus de tout le monde et n'apparaissent qu'à quelques-uns, tout comme Notre-Seigneur après sa résurrection.

Par ailleurs, pourquoi Dieu opéra-t-il ce miracle? N'est-ce pas, comme le dit le P. Prat, parce que « le Premier-né d'entre les morts voulut associer quelques justes à sa vie glorieuse pour rendre sa propre résurrection plus croyable? Si ces privilégiés avaient dû mourir de nouveau, ou s'ils avaient repris leur vie ordinaire au risque de déchoir de la béatitude qui leur était maintenant assurée, leur sort n'aurait rien d'enviable. » [2] On peut ajouter que ce fut aussi pour mieux accréditer notre propre résurrection au dernier jour. En ressuscitant sans retard quelques saints, Notre-Seigneur nous donna un gage palpable de notre future résurrection, gage en quelque sorte plus à notre portée que sa propre résurrection, car lui était Dieu, et nous ne sommes que de simples mortels. On ne voit pas très bien à quoi aurait servi une résurrection provisoire, à plus forte raison une résurrection purement apparente et fantasmatique. On ne confirme pas l'immortalité par la mortalité, le permanent par le provisoire, la vérité par des fantômes. [3]

---

ils n'avaient pas besoin de nourriture; ils moururent de nouveau sans crainte et sans douleur, après avoir accompli leur mission.

[1] *In III partem S. Thomae.* q. LIII, a. III, n. 15. Cette raison détermine RÉNIÉ, *Manuel d'Ecriture sainte*, t. IV, *Les Evangiles*, Lyon, 1934, p. 624, à se prononcer pour la résurrection définitive.

[2] *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, t. II, Paris, 1933, pp. 411-412.

[3] LUSSEAU et COLLOMB, *Manuel d'études bibliques*, t. IV, *Les Evangiles*, Paris, 1932, p. 855, parlent de « l'apparition de ces gens ramenés pour quelques heures à la vie et destinés *à préfigurer la résurrection des justes, tout en confirmant, par l'exemple même de ce qui leur était arrivé, la vraisemblance de la nouvelle qui se répandrait* bientôt: "Le Christ est ressuscité". » Nous avouons ne pas comprendre comment cette sorte de ressuscités ont pu préfigurer la résurrection des justes et surtout confirmer la résurrection de Jésus.

On goûtera aussi la raison de convenance donnée par Cajétan pour appuyer la thèse de la résurrection définitive: « Il paraît raisonnable, dit-il, qu'ils soient ressuscités pour la vie immortelle, afin que le Christ eût des compagnons dans la béatitude de son corps. La félicité corporelle, en effet, paraît être moindre, s'il y manque des associés. Selon la vie corporelle, l'homme est un animal ami de la société non seulement parce que la société lui fournit les choses nécessaires à sa subsistance, comme il arrive en ce monde, mais aussi à cause du plaisir naturel qui résulte de la vie en commun. » [1]

---

[1] *In III p. Summae theologicae*, q. LIII, a. III: « Rationabile videtur quod surrexerint perfecte ad vitam scilicet penitus immortalem, ut beatitudo corporis in Christo haberet socios. Minus enim corporalis felicitas aliquid habere videtur, si desit corporalis societas. Est enim homo secundum vitam corporalem animal sociale non solum propter indigentiam necessariorum ad vitam, ut in hoc mundo contingit, sed etiam propter naturalem delectationem in ipsa corporali conversatione consistentem. » Edition léonine de la *Somme th.*, p. 506. Au même endroit, Cajetan répond aux objections faites par SAINT AUGUSTIN contre la résurrection définitive et glorieuse de ces justes dans sa *Lettre à Evodius*, 9 (Epist. CLXIV), P. L., t. XXXIII, coll. 712-713. Le saint docteur part d'abord du préjugé que si la résurrection de ces justes avait été définitive, David aurait dû être du nombre: *Durum videtur ut David non fuerit in illa resurrectione iustorum.* Or saint Pierre, dans son discours aux Juifs après la Pentecôte (Act. II, 29-35), insinue que David n'est pas ressuscité, en leur disant qu'il est mort, qu'il a été enseveli *et que son sépulcre se voit encore parmi eux* et que, par conséquent, les paroles du Psalmiste: *Vous ne permettrez pas que votre Saint voie la corruption* (Ps. XV, 10) » ne peuvent s'appliquer à lui. Mais les paroles de saint Pierre insinueraient plutôt que David a été du nombre des ressuscités du jour de Pâques, car l'apôtre ne dit pas que *son corps* est encore parmi les Juifs, mais seulement *son tombeau*. Au demeurant, nulle nécessité de mettre David au nombre de ces ressuscités. Il ressort plutôt du contexte que ces privilégiés furent des contemporains de Notre-Seigneur, puisqu'ils furent reconnus par ceux à qui ils apparurent. L'autre difficulté est tirée de ce que dit saint Paul dans l'Epître aux Hébreux, XI, 40, des saints de l'Ancien Testament: *qu'ils n'ont pas obtenu avant nous la consommation*, c'est-à-dire *la perfection du bonheur*. A cette objection Cajetan fait une triple réponse: « Verbum apostoli Pauli potest referri ad consummationem beatitudinis essentialis, quomodo consummati sunt omnes sancti in patria. Et hoc litterae videtur sufficere, quia loquitur de caelesti patria, ut distinguitur contra viae perfectionem (cf. vers. 13 sq.). Et potest nihilominus dici quod verbum Apostoli est generale ad Patres Veteris Testamenti. Veritati autem regulae generalis non adversatur paucorum exceptio ex speciali gratia. Potest et tertio dici quod illi qui perfecte surrexerunt cum Christo non sunt sine nobis consummati, quia nostro tempore sunt consummati, scilicet tempore revelatae gratiae et inchoatae gloriae. » Il faut reconnaître que ces réponses sont plus que suffisantes. Pourtant saint Thomas, qui avait d'abord déclaré plus probable l'opinion soutenant la résurrection définitive (*In Sent.*, IV, d. XLIII, a. III, q. 1; *Summa theol.*, *Supplementum*, q. LXXIX, a. I ad 3), a été

S'il fallait dirimer la question par la simple autorité, il semble que la thèse de la résurrection définitive l'emporterait aussi tant par la qualité que par le nombre des commentateurs qui l'ont soutenue dans le passé et la soutiennent encore à notre époque. C'est même dans la période moderne qu'elle a nettement prévalu. Citons d'abord quelques noms pour la période patristique.

Chez les Grecs nous trouvons CLÉMENT D'ALEXANDRIE, [1] ORIGÈNE, [2] EUSÈBE DE CÉSARÉE, [3] SAINT EPIPHANE, [4] SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, [5] HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM; [6] chez les Syriens, SAINT

---

impressionné par les raisons de saint Augustin sur la fin de sa vie: *Rationes tamen Augustini multo efficaciores videntur* (*S. Theol.*, III p., q. LIII, a. III ad 2).

[1] CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, l. VI, c. VI, P. G., t. IX, col. 269; éd. Otto Stählin, Leipzig, 1906, p. 455: « *Ναὶ μὴν καὶ σώματα, φησὶ τὸ εὐαγγέλιον, πολλὰ τῶν κεκοιμημένων ἀνεστάσθαι εἰς ἀμείνω δῆλον ὅτι μετατεθειμένων τάξιν.* »

[2] ORIGÈNE, *In Canticum*, l. III, éd. W. A. Baehrens (t. VIII des Œuvres), Leipzig, 1925, pp. 222-223: « Et non solum semetipsum suscitavit a mortuis, sed et eos qui tenebantur in morte simul excitavit simulque sedere fecit in caelestibus: *Ascendens enim in altum captivam duxit captivitatem*, non solum animas educens, sed et corpora eorum resuscitans, sicut testatur Evangelium quia multa corpora sanctorum ressuscitata sunt et apparuerunt multis et introierunt in sanctam civitatem Dei viventis Hierusalem. » Cf. *Comment. in Matthaeum* éd. Erich-Klostermann, t. II (t. XI des Œuvres), Leipzig, 1933, pp. 286-289.

[3] EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Demonstratio evang.*, l. IV, 12, P. G., t. XXII, col. 284 A; éd. Heikel, Leipzig, 1913, p. 169: « *Ταύτῃ τοι αὐτῷ καὶ ὁ τεθνεὼς ἀνηγείρετο, καὶ πολλὰ σώματα τῶν κεκοιμημένων ἁγίων ἀνίσταντο συνεισελαύνοντα αὐτῷ εἰς τὴν ἁγίαν καὶ ὡς ἀληθῶς οὐρανόπολιν, ὡς εἰκότως ἐν ταῖς θείαις ἀνειρῆσθαι φωναῖς.* »

[4] SAINT EPIPHANE, *Panarion*, *Haeres. LXXV*, 7 (8), éd. Holl, t. III, 1ª pars, p. 339; P. G., t. XLII, col. 513 CD: « *Καὶ ὁ μεν Ἰησοῦς ἐν οὐρανῷ· ὁ δὲ ἄνθρωπος ἐπὶ τῆς γῆς διὰ ἐπὶ γῆς λείψανα, πάρεξ τῶν ἀναστάντων καὶ συνεισελθόντων ἐν τῷ νυμφῶνι, ὥς φησι τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον· « πολλὰ δὲ σωματα τῶν ἁγίων ... » Ἁγίαν δὲ πόλιν λέγει ποίαν ταύτην; Πληροῦται γὰρ κατ' ἀμφοῖν ὁ λόγος, εἰς τὴν ἐνταῦθα καὶ εἰς τὴν ἄνω ... πρὶν ἢ δὲ τοῦ ἀναβῆναι τὸν σωτῆρα εἰς τὸν οὐρανόν, οὐδεὶς ἀναβέβηκεν ἕως ὅτε αὐτῷ συνανῆλθον.* » Cf. *Haer. XLII*, 12, P. G., t. XLI, col. 800 A; Holl, t. II, p. 173; *Ancoratus*, 100, P. G., t. XLIII, col. 197 A B; Holl, I, pp. 120-121; *Haer. XLVI*, 5, P. G., t. XLI, col. 846 B.

[5] SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Ex libro deperdito « De cognitione Dei »*, P. G., t. XLVI, col. 1120 B: « *Non relinques*, inquit David, *animam meam in inferno* nec dabis sanctum tuum videre corruptionem (Ps. XV, 10, 11), nempe corporis. Deinde, *Notos*, inquit, *fecisti mihi dies vitae*. Osee multo clarius: *Et sanabit vos post dies, in die tertia, et resurgemus et vivemus in conspectu eius* (Osee, VI, 3). Haec autem dicta sunt ex persona eorum qui dormierunt, quorum corpora cum Christo surrexerunt tertia die quo surrexit ipse, *et apparuerunt multis*, ut Evangelium docet. »

[6] HÉSYCHIUS, véritable auteur du *Supplementum Psalterii Bononiensis*, édité par V. JAGIĆ, Vienne, 1897: *In Psal. XLIV*, 10: « *Παρέστη ἡ βασίλισσα· Ἡ τοῦ Κυρίου ψυχὴ, περὶ ἧς οἱ προφῆται, καὶ αὐτὴ ἀνέβαινεν. Πόθεν; Ἐκ τοῦ Ἅιδου. Καὶ αἱ δοῦλαι αὐτῆς ἤγοντο. Ποῖαι; Αἱ τῶν ἁγίων ψυχαί. Ἐν ἱματισμῷ, τουτέστιν σὺν τῷ σώματι.* »

EPHREM, [1] le synode nestorien du catholicos EZÉCHIEL; [2] chez les Latins, saint HILAIRE, [3] saint AMBROISE, qui paraît cependant avoir varié sur cette question, [4] saint JÉROME, [5] RUFIN D'AQUILÉE, [6] saint BÈDE. [7] Tous les Pères, du reste, n'ont pas eu l'occasion de se prononcer sur cette question. D'autres nous ont laissés incertains sur leur véritable pensée. [8]

Voir aussi le *Commentaire sur saint Matthieu* du PSEUDO-PIERRE DE LAODICÉE, éd. Heinrici, Leipzig, 1908, pp. 337-338: « *Ἀναγκαίως δὲ καὶ οἱ ἀναστάντες μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ εἰσῆλθον εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν, οὐχ ἣν ἔκλαυσεν Ἱερουσαλὴμ μόνον ἀλλὰ καὶ εἰς τὴν ἀληθῶς ἁγίαν καὶ ἐπουράνιον.* » Une note d'un anonyme du XI-XIIe s., se prononce contre cette exégèse: *Δῆλον δὲ ὅτι καὶ τεθνήκασι πάλιν, σημείου χάριν ἀναστάντες.* » Ce commentaire n'est qu'une compilation, dont le commentaire de saint Jean Chrysostome fait le fond. Voir R. DEVREESSE, art. *Chaînes grecques*, dans le *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1166.

[1] SAINT EPHREM parle souvent dans ses œuvres des ressuscités du jour de Pâques. Il nomme parmi eux Adam et Abel. Cf. *S. Ephraem Syri Hymni et sermones*, éd. J. Lamy, t. I, pp. 514-515, 534, 672: « Qui vivus sepultus fuit in horto, resurgens suscitavit eum qui lapsus est in horto; e sepulcro horti in thalamum horti introduxit eum cum gloria. »

[2] J.-B. CHABOT, *Synodicon orientale*, p. 373. Le synode d'Ezéchiel se tint en 576.

[3] SAINT HILAIRE, *In Psal.* II, 26, P. L., t. IX, col. 276 B: « Ierusalem eius qui in caelis est, quae est mater nostra, quae civitas regis magni est: *cuius, ut existimo, hodieque incolae sunt in passione Domini resurgentes* (Matth. XXVII, 52). » Cf. *In Matthaeum com.*, XXXIII, 7, P. L., t. IX, col. 1075 B.

[4] SAINT AMBROISE, *Enarratio in Psal.* I, 54, P. L., t. XIV, col. 951 (éd. Schenkl, t. VI, p. 46), fait entrer les ressuscités de Pâques dans la Jérusalem céleste. Ailleurs, *De interpellatione Iob et David*, I, 7, éd. C. Schenkl, t. II, p. 227, il écrit: *Solus tamen* (Christus) *adhuc resurrectione perpetua resurrexit*. Cf. *Com. in Lucam*, XXIII, 44.

[5] SAINT JÉRÔME, *In Matth.*, l. IV, c. XXVII, P. L., t. XXVI, vol. 213: « Sanctam autem civitatem in qua visi sunt resurgentes aut Ierosolymam caelestem intelligamus, aut hanc terrestrem, quae ante sancta fuerat. » Cf. *Epist.* CXX, 8, P. L., t. XXII, col. 992.

[6] RUFIN, *Commentarius in symb. Apostolorum*, 29, P. L., t. XXI, col. 365 A: « Illam sine dubio ingressi sunt civitatem de qua Apostolus dicit: *Quae autem sursum est Ierusalem libera est, quae est mater omnium nostrum* » (Gal. IV, 26).

[7] *In Matth. expositio*, l. IV, P. L., t. XCII, col. 125-126: répète les paroles de saint Jérôme.

[8] Parmi les Pères dont la pensée reste douteuse ou peut signaler SAINT IGNACE D'ANTIOCHE, *Ad Magnesianos*, IX, 2; SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.* XIII, 34, P. G., t. XXXIII, col. 813; *Catech.* XIV, 16, col. 845; S. ATHANASE, *Contra Arianos*, III. Vague dans l'*Hom. LXXXVIII in Matth.*, 2, P. G., t. LVIII, col. 777, SAINT JEAN CHRYSOSTOME se prononce pour la résurrection provisoire dans l'*Hom. XL in I Cor.*, P. G., t. LXI, col. 349: « *Πολλοὶ γὰρ ἀναστάντες πάλιν ἀπῆλθον, ὡς οἱ ἐν τῇ παλαιᾷ, ὡς Λάζαρος, ὡς οἱ ἐν τῷ καιρῷ τοῦ σταυροῦ.* » Malgré l'autorité de saint Jean Chrysostome, THÉOPHYLACTE, *In Matth.*,

Dans la période moderne tiennent pour la resurrection définitive d'éminents théologiens et exégètes comme CAJETAN, dont nous avons déjà exposé la pensée, SUAREZ,[1] MALDONAT,[2] JANSÉNIUS DE GAND,[3] CORNEILLE DE LA PIERRE,[4] J. A. VAN STEENKISTE,[5] KNABENBAUER,[6] le P. PRAT,[7] tandis que SCHANZ[8] et le P. LAGRANGE[9]

P. G., t. CXXIII, col. 473, reste indécis. Nous avons rapporté plus haut, p. 51, n. 1, le sentiment de S. Augustin.

[1] *In III part. S. theol.*, q. LIII, a. III, n. 15.

[2] *Commentarii in quatuor evangelia*, t. I, p. 637, Pont-à-Mousson, 1596.

[3] *Concordia evangelica*, éd. de Lyon, 1684, pp. 1027-1028: « Veteres fere sentiunt eos rursum obdormisse (ce qui n'est pas exact); recentiores vero fere existimant eos, sicut Christum, ad immortalem vitam resurrexisse. Unde videtur resurrectio fuisse talis qualis fuit Christi. »

[4] *Comment. in Matthaeum*, éd. Vivès, Paris, 1868, t. XV, p. 635: « Verius alii censent sanctos hos non amplius esse mortuos, sed resurrexisse ad vitam immortalem. »

[5] *S. Iesu Christi evangelium secundum Matthaeum*, éd. 4, t. II, Bruges, 1903, pp. 1167-1171, qui traite la question assez longuement.

[6] *Commentarium in Matthaeum*, t. II, Paris, 1903, pp. 546-547: « Eorum resurrectio egregia quaedam confirmatio fuit resurrectionis Christi etiam pro iis qui ipsi Christum vitae redditum non viderunt. Ex eodem consilio divino statuendum erit resurrexisse non veteres sanctos, quos nemo tunc cognovisset, sed recenter defunctos qui, notis noti apparuerunt et cogniti ut tales qui ad vitam redierunt, perhibebant de Christi vita et triumpho. »

[7] *Jésus-Christ. Sa vie, sa doctrine, son œuvre*, t. II, Paris, 1933, pp. 411-412: « Celui qui est "le premier-né des morts et les prémices de la résurrection", selon l'expression de saint Paul, devait ressusciter le premier, mais il voulut associer quelques justes à sa vie glorieuse pour rendre sa propre résurrection plus croyable ... Nul doute qu'au jour de l'ascension ils n'aient fait escorte au vainqueur de la mort dans son entrée triomphale au séjour de la gloire. Puisqu'ils furent reconnus de plusieurs, leur mort ne devait pas remonter bien haut; mais hasarder des noms — saint Joseph, saint Jean-Baptiste, le bon Larron — serait conjecture vaine. » On trouvera cette dernière remarque un peu rude. Nous ne pensons pas que SUAREZ, *loc. cit.*, saint FRANÇOIS DE SALES (t. VI de ses *Œuvres*, p. 353), le cardinal LÉPICIER, *Saint Joseph, époux de la très-sainte Vierge*, 2e éd., p. 265, aient fait conjecture vaine en conjecturant que saint Joseph fut du nombre de ces ressuscités.

[8] *Commentaire de l'évangile de saint Matthieu*, p. 511.

[9] *Evangile selon saint Matthieu*, Paris, 1923, p. 532: « Ces premiers ressuscités, qui devaient apparaître avec des corps soit pour être reconnus, soit pour faire présager la résurrection, ne reprirent sans doute qu'une vie éphémère; mais il ne devaient apparaître que lorsque le silence de la tombe du Christ eut été rompu. » L'auteur n'en dit pas plus long dans *L'Evangile de Jésus-Christ*, Paris, 1930, p. 573: « On vit même dans la ville, après la résurrection de Jésus, des saints ressuscités qui apparurent à quelques personnes, mais à la manière de fantômes, pour regagner presque aussitôt leurs sépulcres, car il n'en est plus question et cet événement reste dans le vague. » LOISY, *Les Evangiles synoptiques*, t. II, p. 690, admet la résurrection glorieuse de ces justes.

se prononcent pour la résurrection provisoire. Dans cette question, du reste, comme en tout autre, ce qui compte, ce ne sont pas les noms des auteurs mais les raisons qu'ils apportent.

Concluons. D'après l'interprétation la plus fondée d'un passage de l'évangile de saint Matthieu (c. XXVII, 51-53), se trouvent au ciel en corps et en âme, depuis l'ascension du Sauveur, tout un groupe de bienheureux, qui ressuscitèrent à la vie glorieuse et immortelle, le jour de Pâques. A ce groupe serait-il possible que manquât la présence de la Mère de Jésus? Peut-on s'imaginer qu'elle ne soit là que par son âme et que, s'il est vrai qu'elle soit morte, son Fils ne lui ait pas accordé le privilège de la resurrection anticipée, dont le ressuscités de Pâques furent les heureux bénéficiaires?

CHAPITRE II

La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles.

Ce premier chapitre consacré à l'examen de la tradition patristique embrasse la période qui va des origines jusque vers la fin du VIe siècle, époque où fleurit la littérature apocryphe sur la mort ou dormition de Marie et où l'on commence à parler de son tombeau à Jérusalem, dans la vallée de Gethsémani ou de Josaphat. Suivant le plan que nous nous sommes tracé, nous ne relèverons pas seulement les témoignages se rapportant directement à l'Assomption proprement dite — ils sont pour ainsi dire inexistants — mais aussi ceux qui nous disent quelque chose sur la manière dont la Sainte Vierge a quitté cette terre pour passer à la vie du ciel. Tout ce qui, en effet, regarde ce *passage* intéresse au moins indirectement la doctrine de l'Assomption.

I – La tradition anténicéenne

La traditiòn patristique antérieure au concile de Nicée ne nous fournit aucun temoignage sur l'Assomption. Le fait même de sa mort ne nous est signalé que par un passage d'ORIGÈNE, dont l'authenticité n'est pas à l'abri de tout soupçon. Commentant le texte de l'évangile de saint Jean: *Après cela, il descendit à Capharnaum, lui et sa mère et ses frères et ses disciples* (Jean II, 12), le docteur alexandrin écrit:

« Au sujet des frères de Jésus, beaucoup se demandent comment il les avait, attendu que Marie resta vierge *jusqu'à sa mort.* »[1]

---

[1] Ce passage est tiré des chaînes sur l'évangile de saint Jean. Cf. t. IV des *Œuvres d'Origène*, éd. Preuschen, t. IV, Leipzig, 1903, p. 506, *fragment 31.* Ce fragment 31 se trouve parmi ceux dont l'authenticité est fort suspecte (fragments 1-105), d'après R. DEVREESSE, *Chaînes exégétiques grecques*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, coll. 1198-1199. Plusieurs des fragments mis par l'éditeur au compte d'Origène ne lui appartiennent sûrement pas mais doivent être attribués à Théodore de Mopsueste ou à Photius. D'autres restent douteux.

On le voit: ce passage, très clair pour affirmer la perpétuelle virginité de Marie, a beaucoup moins de poids pour attester le fait même de sa mort; car la mention de la mort vient ici incidemment et en passant, et ne prouve pas nécessairement qu'Origène soit l'écho d'une tradition ferme sur ce point. Il a parlé de la mort de Marie comme d'une chose allant de soi, puisqu'elle était fille d'Adam. A son époque, la pensée chrétienne n'avait pas encore réfléchi sur l'incomparable dignité de la Mère de Dieu et les privilèges que cette dignité appelle. La théologie d'Origène en particulier est fort déficiente sur ce point. Ne va-t-il pas jusqu'à prêter à Marie une sorte de doute sur la divinité de Jésus et sa future résurrection, au moment de sa mort sur la croix? [1]

La doctrine mariale de saint HIPPOLYTE est plus satisfaisante que celle d'Origène; mais s'il proclame à plusieurs reprises la parfaite pureté et sainteté de Marie, il ne dit rien sur son passage de la terre au ciel. Peut-être pourrait-on voir une allusion à l'incorruption physique de son corps après la mort, dans ce texte: « Le Seigneur était sans péché, étant constitué, quant à son humanité, *de bois imputrescible* (*ἐκ ξύλων ἀσήπτων*), *c'est-à-dire de la Vierge et de l'Esprit-Saint.* »[2] Cependant saint Hippolyte ne paraît pas avoir jamais songé à la mort de la Vierge, suivie de sa résurrection glorieuse. Il écrit, en effet, quelque part: « Comme le Sauveur était les prémices de la résurrection de tous les hommes, *il fallait que le Seigneur fût seul à ressusciter d'entre les morts*, lui par qui le jugement atteindra le monde entier. »[3]

Sans doute les propositions universelles dans le genre de celle-ci, qui se lisent tant dans la sainte Ecriture que dans les écrits des Pères, n'excluent pas nécessairement toute exception dans la pensée même de ceux qui les emploient; mais il est trop visible que saint Hyppolyte n'avait pas la notion explicite de ce que nous appelons le mystère de l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu.

---

[1] *Homil. XVII in Lucam*, P. G., t. XIII, col. 1845.

[3] *« Ὁ δὲ Κύριος ἀναμάρτητος ἦν, ἐκ τῶν ἀσήπτων ξύλων τὸ κατ' ἄνθρωπον, τουτέστιν ἐκ τῆς παρθένου καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. »* Cité par Théodoret, *Eranistes*, I, P. G., t. LXXXIII, col. 85-88.

[3] *« Ἐπειδὴ ἀπαρχὴ ἀναστάσεως πάντων τῶν ἀνθρώπων ἦν ὁ Σωτήρ, ἔδει τὸν Κύριον μόνον ἀνίστασθαι ἐκ νεκρῶν, δι' οὗ καὶ ἡ κρίσις παντὶ τῷ κόσμῳ εἰσελεύσεται. » De antichristo*, 46, éd. Achelis, t. I, p. 29.

II – Du concile de Nicée au concile d'Ephèse. Opinions divergentes sur le passage de Marie de la terre au ciel

Durant le siècle qui sépare le concile de Nicée du concile d'Ephèse (431), la théologie mariale fait de sensibles progrès. La maternité divine de Marie commence à fixer les regards des docteurs. Non seulement ils développent le rôle de nouvelle Eve échu à Marie, mais ils exaltent et défendent contre les hérétiques sa perpétuelle virginité. Sauf quelques rares exceptions, ils proclament sa parfaite sainteté. Peut-être sur la fin du IVe siècle, et sûrement au début du Ve siècle, dans certaines Eglises d'Orient et d'Occident, on commence à l'honorer d'un culte public par une fête spéciale. En certains endroits elle fait partie de ce qu'on peut appeler l'Avent primitif et se célèbre le dimanche qui précède la fête de Noël du 25 décembre. Elle est communément désignée sous le nom de *Mémoire de sainte Marie.* [1]

C'est dans les homélies patristiques pour cette première fête mariale qu'on s'attendrait à trouver des renseignements sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre. Or, ces homélies sont muettes sur ce point. Elles célèbrent toutes uniformément le mystère de l'incarnation du Verbe et la part que Marie a eue à ce mystère. Elles rappellent la scène de l'Annonciation, la naissance du Sauveur à Bethléem et font l'éloge de sa Mère. C'est proprement la fête de la maternité divine. Rien qui rappelle de près ou de loin la fête de la Dormition ou de l'Assomption de la Vierge, quoi qu'en aient pu écrire certains critiques. Voulant célébrer la mémoire de Marie comme elle célèbre la mémoire des martyrs, l'Eglise du IVe siècle et du début du Ve ne dit sur elle que ce qu'elle connaît par l'Evangile et ne se hasarde pas au delà. Aussi bien, elle paraît n'avoir aucune tradition ferme sur son passage de la terre au ciel. C'est ce qui ressort des opinions divergentes qui se font jour sur ce point, à cette époque.

---

[1] Voir notre étude sur *La première fête mariale en Orient et en Occident. L'Avent primitif*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXII (1923), pp. 129-152, et dans la *Patrologia Orientalis*, t. XIX, pp. 297-317. Nous disons que cette solennité mariale, la *Mémoire de sainte Marie*, se célébrait le dimanche avant Noël, dans *certaines* Eglises d'Orient et d'Occident, nous ne disons pas dans *toutes* les Eglises. Nous verrons, en effet, en parlant des origines de la fête de la Dormition et de l'Assomption, que cette première commémoraison de Marie paraît avoir été célébrée dans certaines Eglises à une autre date, soit le jour même de Noël (qui pour les Orientaux qui n'avaient pas admis la fête occidentale du 25 décembre, était le 6 janvier), soit après le 6 janvier, dans l'octave ou après l'octave.

1 – Témoignages sur la mort de Marie

Nous devons signaler tout d'abord les témoignages qui parlent de la mort de la Mère de Dieu comme d'une chose allant de soi, témoignages donnés incidemment et sans attention particulière, sans le moindre détail sur le lieu, le temps et les autres circonstances de cette mort et sur ce qui a suivi cette mort. Ces témoignages nous viennent de noms bien connus. Pour l'Orient, nous avons saint Ephrem, peut-être saint Grégoire de Nysse, et Sévérien de Gabala; pour l'Occident, saint Jérôme, saint Augustin, saint Paulin de Nole.

Parmi les Pères du IVe siècle, le docteur syrien SAINT EPHREM est certainement celui qui a donné à Marie les plus belles louanges. Il a affirmé sa parfaite sainteté personnelle, sinon son immaculée conception. Certains passages de ses écrits pourraient faire croire, à première vue, qu'il a songé à son assomption glorieuse. En voici trois, tirés des discours métriques sur la naissance du Sauveur:

« *Le Fils que je portais*, dit Marie, *m'a enlevée. Il a incliné ses ailes, et il m'a prise entre ses ailes, et il a volé dans l'air, et il m'a dit* (mot à mot: il m'a promis, à moi): " La hauteur et la profondeur [que tu vois] seront le domaine de ton Fils "... Alors qu'elle était encore vierge, Eve, notre mère, se fit avec des feuilles un manteau ignominieux: *mais celle qui, tout en restant vierge, est devenue ta Mère, a reçu un vêtement de gloire qui suffira à couvrir la nudité de tous les mortels.* A celui qui nous vêt et nous pare tous elle a prêté l'étoffe de son corps. O qu'elle est heureuse, celle dont tu possèdes le cœur et l'esprit! Elle est devenue le palais du Roi, puisque toi, l'héritier du royaume, tu habites en elle; elle a été transformée en Saint des Saints, puisque toi, le souverain Prêtre, tu offres en elle ton sacrifice. [1]

« Quel nom te donnerai-je (c'est Marie qui s'adresse à Jésus)? Pourrai-je t'appeler étranger, toi qui es devenu l'un d'entre nous? Je t'appellerai Fils, je t'appellerai frère, je t'appellerai époux, je t'appellerai Seigneur, *toi qui par l'eau as engendré ta Mère par une nouvelle génération.* Je suis

---

[1] *S. Ephraem Syri opera omnia quae exstant syriace et latine*, t. II, *In Natalem Domini, sermo* XII, p. 430, Rome, 1740. Voici la traduction latine du texte syriaque faite par le P. Pierre Mobarek: « *Quem gestabam sustulit me foetus, ait Maria, submissisque alis pennis suis complexus sublime vexit per aera, edixitque: Quae vides ima cum summis proli tuae subiecta parebunt... Cum adhuc Virgo esset, ignominiosa folia induit Eva mater nostra; quae vero, perseverante etiam virginitate, Mater tua effecta est, gloriosam stolam suscepit, omnium mortalium nuditati indumenta provisuram. Parvum illi corporis pannum commodavit, qui nos omnes vestit et ornat. O beatam illam, cuius cor et mentem obtines! Regis aula facta est, te regni haerede illam habitante, teque summo sacerdote ibidem sacra faciente, in Sanctum sanctorum transiit.* »

ta sœur, puisque David est notre ancêtre à tous deux; et puisque je t'ai conçu, je suis ta Mère. Sanctifiée par ta grâce, je suis ton épouse. Le sang et l'eau par lesquels tu m'as rachetée et baptisée font de moi ta servante et ta fille. Le Fils du Très-Haut est descendu; il a habité en moi et m'a faite sa Mère. Et comme je lui ai donné une nouvelle naissance, il m'a, lui aussi, engendrée par une nouvelle génération. *Il a revêtu sa Mère d'un nouveau vêtement: il s'est revêtu de sa chair, et elle, à son tour, a revêtu sa gloire, sa puissance et sa dignité.* [1]

« Entre tous les descendants de David, tu as choisi une humble vierge, fille de la terre, et tu l'as introduite au ciel, toi qui viens des cieux. » [2]

Dans un autre sermon-poème également sur le mystère de Noël, la Vierge se parle à elle-même en ces termes:

« Parce que je l'ai enfanté, cela m'a embellie plus que tous ceux qui ont brillé par leur sainteté. *J'entrerai bientôt dans les jardins verdoyants du paradis, et je louerai Dieu là où Eve est misérablement tombée.* » [3]

Des quatre textes qu'on vient de lire le dernier serait sans doute le plus suggestif, si nous ne savions par ailleurs que plusieurs Pères orientaux placent le séjour des âmes justes dans le paradis terrestre, où elles reçoivent comme les arrhes du bonheur futur qui leur sera accordé dans sa plénitude, lors de la résurrection générale. Saint Ephrem paraît bien partager ici cette opinion. Il ne s'agirait, dès lors, que de l'entrée de l'âme de la Vierge dans le paradis. Pour qu'on pût, en toute sûreté, découvrir dans ces passages une allusion à la glorification de la Vierge en corps et en âme, il faudrait qu'ailleurs il parlât expressément de sa résurrection glorieuse. Il le faudrait, parce qu'il déclare explicitement ailleurs que Marie a subi la mort corporelle. Dans une de ses hymnes mariales il écrit:

« La Vierge l'enfanta, et elle garda intacte sa virginité. Elle s'inclina et l'enfanta, et la voilà encore vierge. Se levant, elle l'allaita, et elle demeura vierge. *Elle mourut*, et le sceau de sa virginité ne fut point rompu. » [4]

---

[1] *In Natalem Domini, sermo XI, ibid.*, pp. 429-430. Traduction de la finale par Mobarek: « *ex me genitus, me nova pariter generatione regeneravit, qui novo Matrem ornavit amictu: ipsius sibi carnem adcorporavit, et ipsa vicissim eiusdem splendorem induit, amplitudinem et dignitatem.* »

[2] *In Natalem Domini, sermo IV, loc. cit.*, p. 415.

[3] *Sermo I inter diversos*, t. III des œuvres syriaques, Rome, 1743, p. 600: « Quod ipsum genuerim me supra omnes sanctitate eminentes viros decoravit. *Ingredior modo in paradisi virentia pometa ibique Deum laudabo ubi Eva misere concidit.* »

[4] J. Lamy, *S. Ephraemi Syri hymni et sermones. Hymnus XV in beatam*

Or, on ne trouve rien de tel dans ses œuvres. On y découvrirait plutôt le contraire, bien qu'il enseigne que les ressuscités du jour de Pâques ressuscitèrent pour de bon et pour toujours. [1] Dans une de ses prières, en effet, publiées par J. Lamy, on lit le passage suivant:

« Seigneur, donnez-nous la joie, quand les justes paraîtront devant vous. Ne nous séparez pas d'eux, mais mêlez-nous à eux, *quand ils ressusciteront*, quand chacun d'eux vous montrera ses œuvres, le gain qu'il a fait en commençant, les richesses qu'il a acquises par son travail ...; quand défileront devant vous: Mar Antoine, l'illustre disciple de Paul, et Macaire et Arsène, Sérapion et l'illustre Marc ...; *quand paraîtront l'innocent Abel*, Seth, le pieux et l'immaculé ... Paul, ce vase d'élection, qui monta jusqu'au troisième ciel, les soixante-douze disciples, flambeaux qui illuminèrent le monde; *Marie, la Mère du Christ, qui enfanta un fruit immaculé. Que par ses prières les âmes soient préservées du mal!* » [2]

Par le fait que la Sainte Vierge est nommée dans cette énumération de justes qui se présenteront devant Dieu au dernier jour, et que le saint docteur a dit plus haut, en parlant d'eux: *quand ils ressusciteront*, on pourrait croire que Marie est mise sur le même pied que les autres, et qu'elle aussi aura à ressusciter à ce moment. Il est vrai que le verbe qui introduit la liste de saints close par le nom de la Mère de Dieu n'est pas: *quand ils ressusciteront*, mais bien: *quand ils se présenteront devant vous* (*quando ingredientur*) et qu'un peu avant Marie est nommé l'innocent Abel, que saint Ephrem met, avec Adam, au nombre des ressuscités du jour de Pâques. Il n'en reste pas moins que ce passage laisse planer quelque obscurité sur la véritable pensée de notre docteur et même sur sa cohérence. [3] Tout

---

Virginem, t. II, p. 584. Ce passage rappelle celui d'Origène. Le but du docteur syrien est d'affirmer la perpétuelle virginité. Il ne parle de la mort qu'en passant, comme un fait allant de soi.

[1] Saint Ephrem enseigne en plusieurs endroits de ses écrits la résurrection définitive d'Adam et d'Abel, le jour de Pâques. Voir en particulier le *Discours de Jésus aux apôtres, le soir de Pâques*, Lamy, *op. cit.*, t. I, pp. 549 sq.; *Hymnus azymorum*, IV, p. 586.

[2] *Sedra de justis*, Lamy, *op. cit.*, t. III, pp. 232-238.

[3] Faisons remarquer, à ce propos, qu'on n'est pas fondé à opposer aux privilèges mariaux certaines propositions universelles qu'on rencontre chez les Pères. Ainsi saint Ephrem, après avoir affirmé que personne ne peut entrer dans le royaume des cieux que par *le pont de la résurrection* (*Hymnus X in Epiphaniam*, Lamy, t. I, p. 100), reconnaît que les justes des derniers jours ne mourront point. Cf. *Sermo I in Natalem Domini. Opera syriaca*, t. II, p. 398. Il paraît aussi accorder l'immortalité définitive à Henoch et à Elie, qui ne sont pas morts.

bien pesé, il semble que nous ne puissions retenir de saint Ephrem, par rapport au sujet qui nous occupe, que cette simple affirmation, jetée incidemment: Marie est morte. [1]

Dans son traité *De la virginité*, composé vers 370-371, saint GRÉGOIRE DE NYSSE († vers 394) veut établir que la virginité triomphe de l'empire de la mort, et il a une manière fort ingénieuse de le prouver. Sa démonstration revient à ceci: la virginité triomphe de l'empire de la mort, en n'augmentant pas le nombre de ses victimes, que lui fournit le mariage.

« C'est de la génération que la corruption tire son origine, et ceux qui, en gardant la virginité, s'abstiennent d'engendrer, posent en eux-mêmes une limite à la mort, l'empêchant d'aller plus loin. Frontières vivantes séparant l'empire de la vie de celui de la mort, ils arrêtent celle-ci dans sa course en avant. Si donc la mort ne peut passer au delà de la virginité, mais trouve en elle son terme et sa destruction, il est clairement démontré que la virginité triomphe de la mort ... *De même que — pour parler de Marie, Mère de Dieu — la mort, qui a règné depuis Adam jusqu'à elle — oui, jusqu'à elle, puisque d'elle aussi la mort s'est approchée* ἐπειδὴ καὶ κατ αὐτὴν ἐγένετο — *de même, dis-je, que la mort, après s'être butée contre le fruit de sa virginité comme contre un rocher, a été écrasée, s'est brisée sur elle* (Marie), περὶ αὐτὴν συνετρίβη, de même en toute âme qui passe la vie présente sur la nacelle de la virginité la puissance de la mort sera brisée en quelque sorte, et elle est détruite par le fait qu'elle n'a plus personne en qui enfoncer son aiguillon. » [2]

Comme on le voit, Grégoire fait ici une comparaison entre la Vierge par excellence, la Mère de Dieu, et les vierges ordinaires. La

---

[1] Nous avions cru pouvoir tirer davantage des écrits de saint Ephrem dans notre étude sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge, parue dans les *Echos d'Orient*, t. XXV, pp. 15-20. Nous reconnaissons ici volontiers que nous avions fait fausse route.

[2] « Ἀπὸ γενέσεως ἡ φθορὰ τὴν ἀρχὴν ἔχει, ἧς οἱ παυσάμενοι διὰ τῆς παρθενίας, ἐν ἑαυτοῖς ἔστησαν τὴν τοῦ θανάτου περιγραφὴν, περαιτέρω προελθεῖν αὐτὸν δι' ἑαυτῶν κωλύσαντες, καὶ ὥσπερ τι μεθόριον θανάτου καὶ ζωῆς ἑαυτοῖς στήσαντες, ἐπέσχον αὐτὸν τῆς ἐπὶ τὸ πρόσω φορᾶς. Εἰ οὖν οὐ δύναται παρελθεῖν τὴν παρθενίαν ὁ θάνατος, ἀλλ' ἐν αὐτῇ καταλήγει καὶ καταλύεται, σαφῶς ἀποδείκνυται τὸ κρεῖττον εἶναι τοῦ θανάτου τὴν παρθενίαν ... Ὥσπερ γὰρ ἐπὶ τῆς θεοτόκου Μαρίας ὁ βασιλεύσας ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρις ἐκείνης θάνατος, ἐπειδὴ καὶ κατ' αὐτὴν ἐγένετο, καθάπερ τινὶ πέτρᾳ τῷ κάρπῳ τῆς παρθενίας προσπταίσας, περὶ αὐτὴν συνετρίβη, οὕτως ἐν πάσῃ ψυχῇ τῇ διὰ παρθενίας τὴν ἐν σαρκὶ παριούσῃ ζωὴν, συντριβήσεταί πως καὶ καταλύεται τοῦ θανάτου τὸ κράτος, οὐκ ἔχοντος τίσι τὸ ἑαυτοῦ κέντρον ἐναπερείσηται. » *De Virginitate*, c. XIII; P. G., t. XLVI, col. 377 CD, 380 A. Pour l'expression « περὶ αὐτὴν συνετρίβη », que nous traduisons par: *s'est brisée sur elle, contre elle*, voir un sens semblable dans Aristophane: περὶ λίθον πεσεῖν, *être tombé contre une pierre: Acharniens*, v. 1180.

comparaison a pour objet le triomphe sur la mort corporelle. Marie, parce qu'elle est mère-vierge d'un Fils contre lequel, comme contre un rocher, la mort s'est heurtée, a remporté sur celle-ci une victoire complète. Les vierges, elles, ne peuvent évidemment se promettre un triomphe semblable sur la mort; leur victoire consiste à arrêter et à détruire sa puissance, en refusant de lui donner de nouvelles victimes. Mais en quoi, d'après Grégoire, consiste le triomphe de Marie sur la mort corporelle?

Tout d'abord affirme-t-il que Marie est morte, lorsqu'il écrit: *Puisque d'elle aussi la mort s'est approchée, est arrivée jusqu'à elle* (ἐπειδὴ κατ᾽ αὐτὴν ἐγένετο)? Nous l'avons d'abord cru, et d'autres avec nous. Pourtant, un examen minutieux du contexte suggère une autre explication. En réalité, le saint docteur ne vise ici que le triomphe du Fils de la Vierge, de Jésus, sur la mort. La mort s'est approchée de Marie en s'attaquant au fruit béni de son sein, et c'est dans cette attaque qu'elle a été brisée, car si Jésus est mort, il est ressuscité; il a échappé à la corruption du tombeau. Marie a-t-elle eu part au triomphe de son Fils en ressuscitant comme lui, après sa mort? Saint Grégoire ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas non plus, au moins d'une manière claire et indubitable. Il faut donc renoncer à voir ici un témoignage *certain* non seulement de la résurrection glorieuse de la Vierge mais même du fait de sa mort.

Quelques théologiens ont trouvé une affirmation de l'Assomption dans un passage de la sixième homélie de SÉVÉRIEN DE GABALA († après 408) sur la création. A cet endroit, Sévérien développe le parallèle classique entre Eve et Marie. Après avoir dit que la première s'est attiré par son péché la tristesse et la douleur, tandis que la seconde a reçu en partage la joie et le salut et en a fait part aux autres, il continue:

« Eve, jusqu'à ce jour, s'entend appeler la malheureuse: O la malheureuse, dit-on, de quelle gloire elle est déchue! Quels malheurs ont fondu sur elle! Marie, au contraire, entend chaque jour tout le monde la proclamer bienheureuse. De fait, remplie de l'Esprit-Saint, la Vierge elle-même a prophétisé cela. Ecoutez ce qu'elle dit: *Béni soit le Seigneur, le Dieu d'Israël, parce qu'il a jeté les yeux sur l'humilité de sa servante:* [1] *Désormais toutes les générations me proclameront bienheureuse* (Luc. I, 48). Pour montrer qu'elle tient la place d'Eve: " Jusqu'ici, dit-elle, on m'accablait d'outrages; à partir de maintenant, toutes les nations me combleront de louan-

---

[1] On remarquera que l'orateur met sur les lèvres de Marie le début du cantique de Zacharie, qu'il mêle aux paroles du *Magnificat*.

ges. " *Mais*, me direz-vous, *à quoi cela lui sert-il, puisqu'elle n'entend pa ces félicitations? Je vous réponds qu'elle les entend certainement. N'est-elle pas dans le séjour lumineux, dans la terre des vivants, elle, la Mère du salut, elle, la source de la Lumière qui est perceptible par les sens; oui, de la Lumière, qui est perceptible par les sens, à cause de l'humanité, et qui est accessible à l'esprit, à cause de la divinité? Ainsi donc, de toute manière elle est appelée bienheureuse* (*elle est parfaitement félicitée*) [c'est-à-dire d'après le contexte: *elle reçoit des félicitations, et elle les entend.*] Du reste, du temps même *qu'elle vivait encore dans la chair*, ἀλλὰ γαὶ ὡς ἔτι ἔζη ἐν σακρί, on la disait bienheureuse. *Etant encore dans la chair*, elle entendit la louange. Eve commença par voir, puis goûta du fruit de l'arbre. Marie commença par parler, puis entendit la félicitation. Un jour que le Sauveur enseignait, une femme éleva la voix du milieu de la foule, et lui dit devant tous les assistants: *Bienheureux le sein qui vous a porté; bienheureuses les mamelles que vous avez sucées* (Luc. XI, 27). » [1]

Ce passage, il faut l'avouer, n'est pas la limpidité même. Sévérien enseigne clairement que Marie est au ciel, et qu'elle entend les louanges que lui adresse la terre. Mais entend-elle ces louanges de ses oreilles de chair? Est-elle au ciel avec son corps? Ce qui peut en faire douter, ce sont les expressions suivantes: *Quand Marie vivait encore dans la chair — Quand elle était encore dans la chair*. Ces mots suggèrent naturellement l'idée qu'actuellement elle serait séparée de son corps. La première partie du texte, au contraire, pourrait faire croire à la présence de la Vierge au ciel en corps et en âme. L'orateur répond à l'objection vulgaire qu'on fait, quand il s'agit des personnes mortes: Elles n'entendent pas ce qu'on dit d'elles. A quoi sert à Marie d'être appelée bienheureuse, si elle n'entend pas le concert de louanges qui monte vers elle à travers les siècles? Ces louanges, Marie les entend sûrement, dit Sévérien, parce qu'elle est dans la terre des vivants: et elle est dans la terre des vivants, parce qu'elle est la Mère du salut, parce qu'elle est la source de la Lumière à la fois sensible et spirituelle qui est Jésus, son Fils. Jésus est lumière sensible, à cause de son humanité; il est lumière spirituelle, perceptible à l'intelligence, à cause de sa divinité. Or, la Mère du salut ne doit-elle pas être elle-même parfaitement sauvée, participer pleinement à la rédemption, et donc être déjà en possession de la gloire

[1] Nous transcrivons le passage principal du texte: « *Καὶ τί, φησίν, ὠφελεῖται μὴ ἀκούουσα; Μάλιστα μὲν οὖν ἀκούει, ἐκ τοῦ ἐν τόπῳ φωτεινῷ, ἐν χώρᾳ ζώντων εἶναι, ἡ μήτηρ τῆς σωτηρίας, ἡ πηγὴ τοῦ αἰσθητοῦ φωτός· αἰσθητοῦ διὰ τὴν σάρκα, νοητοῦ διὰ τὴν θεότητα. Οὕτως οὖν δι' ὅλου μακαρίζεται,* » *De mundi creatione, Oratio VI*, P. G., t. LVI, coll. 497-498.

parfaite aussi bien dans son corps que dans son âme? De même, Marie est la source de la Lumière qui est Jésus, en tant que cette Lumière est perceptible aux sens, en tant que Jésus est homme, *ἡ πηγὴ τοῦ αἰσθητοῦ φωτός*. Mais la source ne doit-elle pas être de même nature que ce dont elle est le principe et l'origine? La Sainte Vierge, Mère de Jésus selon son humanité, se trouve donc dans la terre des vivants avec son humanité complète. C'est pourquoi elle entend vraiment, non seulement au sens intellectuel, mais aussi au sens corporel du mot, les félicitations qu'on lui adresse. C'est ainsi que Marie *est parfaitement félicitée*, comme dit l'orateur. Quant à l'expression: *Lorsqu'elle vivait encore dans la chair*, elle serait synonyme de celle-ci: *Lorsque Marie vivait encore ici-bas*.

Ainsi raisonnent ceux qui voient en Sévérien de Gabala un témoin de la résurrection glorieuse de Marie et, par le fait même, de son assomption. Après avoir été de leur avis, nous reconnaissons que cette interprétation reste fort douteuse. [1] L'évêque de Gabala ne paraît pas s'être posé directement le problème de la résurrection glorieuse de Marie. Comme la plupart des autres Pères, ses contemporains, il croit que la Mère de Dieu est morte comme les autres hommes, et il ne songe pas à lui faire un sort spécial. Du moins, il ne nous dit rien de positif à ce sujet.

Telle est aussi l'attitude de plusieurs Pères latins du IVe siècle et du début du Ve. La question de l'Assomption glorieuse ne se pose pas encore pour eux. Il en est ainsi pour SAINT JÉRÔME, qui defendit si vigoureusement la virginité de Marie contre les attaques d'Helvidius. Dans son ouvrage sur la mariologie de ce docteur, Jean Niessen a cru découvrir la négation de la résurrection anticipée de Marie dans trois passages de ses écrits. La négation est loin d'être explicite. [2] Ce qui est sûr, c'est que le solitaire de Bethléem, qui passa

[1] Nous faisons ici allusion à notre première étude sur *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles*, parue dans les *Echos d'Orient* de 1926, t. XXV. Dans ce travail, objet de critiques sévères de la part du P. CAVALLERA, *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1926, pp. 97-116: *A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption* — cette critique ne vise que la première partie de notre travail jusqu'au IVe siècle inclusivement, l'auteur n'ayant pas attendu la publication de la seconde partie — et de JEAN RIVIÈRE, *Questions mariales d'actualité*, dans la *Revue des sciences religieuses*, t. XII, pp. 77-82, 1936, nous reconnaissons nous être trompé sur la véritable portée de certains passages patristiques. Aussi modifions-nous ici, en plusieurs endroits, notre première manière de voir.

[2] J. NIESSEN, *Die Mariologie des heil. Hieronymus. Ihre Quellen und ihre Kritik*. Münster, 1913. Les trois références en question, qui en réalité n'en font

trente-quatre ans en Palestine, ignorait la tradition du tombeau de Gethsémani; et cela n'est pas étonnant, comme il apparaîtra clairement par ce que nous dirons tout à l'heure.

SAINT AUGUSTIN affirme en plusieurs endroits de ses écrits que Marie est morte. Il prouve en ces termes que le corps du Verbe incarné était mortel:

« Dans le corps même du Verbe incarné il n'y avait nul péché, mais la ressemblance de la chair de péché était dans le Seigneur, parce que la mort ne vient que du péché et, sans nul doute, ce corps était mortel... Le Seigneur prit sa chair de la masse même qui avait mérité la mort à cause du péché. *Car, pour parler sans détour, Marie, fille d'Adam, est morte à cause du péché; Adam est mort à cause du péché, et la chair du Seigneur, née de Marie, est morte pour effacer les péchés.* »[1]

Dans le *Commentaire de saint Jean*, il écrit:

« Jésus confie sa Mère au disciple. Lui qui doit mourir avant sa Mère et ressusciter avant la mort de sa Mère, il recommande sa Mère. Homme, il confie à un homme celle qui est homme. »[2]

Ailleurs, il parle de la virginité perpétuelle de Marie, *qui fut vierge en enfantant, vierge en mourant.*[3] Mais il se tait sur le sort ultérieur de celle-ci. Comme d'autres Pères, il déclare que Jésus-Christ est

---

qu'une, parce qu'elles se répètent à peu près mot à mot, sont: 1° *Adv. Rufinum*, II, 5; P. L., t. XXIII, col. 447; 2° *Contra Ioannem Hierosol.*, 31; P. L., *ibid.*, col. 399; 3° *Epist.* LXXV, 2; P. L., t. XXII, col. 687. Il y a simplement ceci: « *Sed quaero, quod Origenes negat, utrum in eodem sexu, quo mortua sunt corpora, suscitentur: et Maria Maria, Ioannes resurget Ioannes.* » S. Jérôme parle ici par manière d'exemple. Veut-il faire porter expressément sa pensée sur la résurrection de Marie et de Jean, ou bien s'agit-il simplement de donner le nom d'un homme et le nom d'une femme? La première alternative ne s'impose pas, d'autant plus que plusieurs anciens ont cru à l'immortalité de saint Jean.

[1] « *Nec in ipso corpore [Verbi incarnati] peccatum ullum erat, sed similitudo carnis peccati erat in Domino, quia mors non est nisi de peccato, et utique corpus illud mortale erat... Sic ergo peccatum Domini, quod factum est de peccato, quia inde carnem assumpsit, de massa ipsa quae mortem meruerat ex peccato. Etenim, ut celerius dicam, Maria ex Adam mortua propter peccatum, Adam mortuus propter peccatum, et caro Domini ex Maria mortua est propter delenda peccata.* » *Enarratio in psalm. XXXIV*, 3, P. L., t. XXXVI, col. 335. Ce passage, il faut le reconnaître, n'est pas facilement conciliable avec le dogme de l'Immaculée Conception.

[2] « *Commendat Matrem discipulo: commendat Matrem prior Matre moriturus et ante Matris mortem resurrecturus; commendat homo homini hominem.* » *In Evangelium Ioannis*, tr. VIII, 9; P. L., t. XXXV, col. 1456.

[3] « *Natus de matre, quae quamvis a viro intacta conceperit semperque intacta permanserit, virgo concipiens, virgo pariens, virgo moriens, tamen fabro desponsata erat.* » *De catechizandis rudibus*, c. XXII, 40; P. L., t. XL, col. 339.

le seul qui soit ressuscité pour ne plus mourir,[1] et cette affirmation est, chez lui, plus stricte que chez d'autres, car il est d'avis que les ressuscités du jour de Pâques retournèrent à leurs tombeaux.[2] La pensée d'une exception en faveur de Marie ne paraît pas s'être présentée à son esprit.

Saint Paulin de Nole († 431) interrogea un jour l'évêque d'Hippone sur la prophétie du vieillard Siméon à la Vierge-Mère: *Un glaive transpercera ton âme.* Il répéta, après saint Ambroise, qu'on ne lit nulle part que la « très bienheureuse Marie » soit morte par le glaive, et il inclinait à croire que les paroles de Siméon visaient le martyre du cœur de la Mère assistant au supplice de son Fils.[3] Augustin, dans sa réponse, confirma Paulin dans son sentiment.[4] On ne trouve malheureusement rien de plus dans cette correspondance, qui semblait promettre davantage.

2 – Saint Ambroise. La question du martyre de la Vierge

Parmi les Pères latins du IVe siècle, saint Ambroise de Milan († 397) est sans doute celui dont la théologie mariale est la plus évoluée et la plus proche de notre théologie actuelle. Sur la fin terrestre de Marie, il ne nous fournit qu'une donnée négative. D'après lui, la Vierge n'est pas morte de mort violente, comme le pensaient quelques-uns à son époque, en se basant sur les paroles du vieillard Siméon: *Un glaive transpercera ton âme* (Luc II, 35).

« Ni la lettre de l'Ecriture ni l'histoire, dit-il, ne nous apprennent que Marie ait quitté cette vie en subissant une mort violente. Ce n'est pas l'âme, en effet, mais le corps qui est transpercé par le glaive matériel. Aussi ces paroles indiquent la science de Marie, qui n'ignorait pas le mystère céleste; car *la parole de Dieu est vivante et efficace, plus acérée que le glaive le mieux aiguisé; si pénétrante qu'elle va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit, les jointures et les moelles; elle démêle les sentiments et les pensées du cœur.* » (Heb. IV, 12).[5]

---

[1] « *Unus resurrexit iam non moriturus, Christus.* » *Enarratio in psalm. CXXVI*, 7; P. L., t. XXXVI, col. 1673.

[2] *Epistola CLXIV classis III, ad Evodium*; P. L., t. XXXIII, coll. 712-713.

[3] *Epistola L ad Augustinum*; P. L., t. LXI, coll. 415-417: « *Secundum litteram, hoc mihi penitus obscurum est, quia nec Mariam beatissimam usquam legimus occisam, ut de corporali gladio sanctus ille ei futuram passionem prophetasse videatur.* »

[4] *Epistola CXLIX classis III, ad Paulinum*; P. L., t. XXXIII, col. 644.

[5] « *Et tuam* », inquit, « *ipsius animam pertransibit gladius*». *Nec littera nec historia docet ex hac vita Mariam corporalis necis passione migrasse: non enim anima, sed corpus materiali gladio transverberatur. Et ideo prudentiam Mariae*

Si ces paroles nous apprennent que saint Ambroise n'a pas cru que Marie soit morte martyre, elles ne nous disent pas de quelle manière, d'après lui, elle a quitté cette vie. Est-elle seulement morte? Le saint docteur ne l'affirme pas expressément. Tout au plus, peut-on l'inférer de ses paroles. Dans son ouvrage *De institutione virginis*, écrit vers 391, il a un passage remarquable qui pourrait suggérer qu'il s'est posé la question de la résurrection glorieuse de Marie dans l'hypothèse de sa mort. Ce passage est ainsi conçu:

« Elle se tenait debout devant la croix, elle, la Mère; et tandis que les hommes fuyaient, elle se tenait là, sans crainte. Voyez si la Mère de Jésus a pu être infidèle à sa virginité, elle dont le courage a été inébranlable. Elle fixait ses yeux attendris sur les blessures de son Fils, par lequel, elle le savait, le monde allait être racheté. Mère, elle assistait debout à ce spectacle, et sa place était bien là; la main du meurtrier ne l'effrayait pas. Le Fils était suspendu à la croix; la Mère s'offrait aux coups des persécuteurs. Voulait-elle seulement être frappée, avant son Fils? Ce sentiment d'une mère refusant de survivre à son fils était tout à sa louange. *Désirait-elle plutôt mourir en même temps que son Fils? Dans ce cas, elle tressaillait de joie, à la pensée de ressusciter avec lui, bien instruite qu'elle était du mystère, n'ignorant pas qu'elle était Mère de celui qui devait ressusciter. Sachant aussi que la mort de son Fils était un sacrifice pour le bien commun, elle était prête à s'associer par sa mort et à ajouter quelque chose, s'il l'eût fallu, à l'œuvre du salut du monde.* Mais la Passion du Christ n'eut pas besoin d'auxiliaire, comme le Seigneur lui-même l'avait prédit longtemps à l'avance: *J'ai regardé, et personne pour m'aider* (Is. LXIII, 5).[1]

Cette psychologie mariale laisse bien loin derrière elle l'exégèse d'Origène et des Pères grecs qui l'ont suivie. Loin de prêter à la Mère de Dieu debout au pied de la croix quelque chancellement dans la foi en la divinité de Jésus, le docteur latin nous dépeint avec beaucoup de finesse les sentiments de la Mère et de la Corédemptrice. En lui prêtant l'ardent désir et l'espoir assuré de ressusciter avec

haud ignaram mysterii caelestis ostendit. « *Vivum* » *enim* « *verbum Dei et validum et acutum omni gladio acutissimo* », etc., (*Hebr.* IV, 12). *Expositio Evangelii Lucae*, II, 61. *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, t. XXXII, Vienne, 1902, p. 74.

[1] « *Pendebat in cruce Filius, Mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum esset, ut ante Filium prosterneretur, laudandus pietatis affectus, quod superstes Filio esse nolebat: sin vero ut cum Filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii, quod genuisset resurrecturum: simul quae publico usui impendi mortem Filii noverat, praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur.* » *Liber de institutione virginis*, c. VII, 49; P. L., t. XVI, col. 233. Cf. *Epist. LXIII, classis I*, 109-110, *ibid.*, coll. 1270-1271.

Jésus, au cas où elle serait morte en même temps que lui (*sin vero ut cum Filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii quod genuisset resurrecturum*), n'insinue-t-il pas que ce désir et cet espoir de la Vierge n'ont pas été frustrés, si, dans la suite, elle est morte réellement?

Contre cette insinuation, qui reste hypothétique, on peut faire valoir qu'Ambroise, dans sa dissertation sur la *Question de Job et de David*, déclare que Jésus-Christ est le seul, jusqu'à ce jour, à être ressuscité pour ne plus mourir: « Lui-même, dit-il, est la résurrection, le premier-né d'entre les morts, en qui nous avons tous reçu le gage de la résurrection future; *mais il est encore le seul à être ressuscité d'une résurrection définitive.* »[1] Cette affirmation est impressionnante et montre bien qu'au moment où il l'écrivait, le saint docteur ne songeait pas à la résurrection glorieuse de Marie. Mais nous ne savons pas non plus d'une manière certaine s'il a pensé que Marie était morte. Par ailleurs, dans un autre endroit de ses écrits, il a attribué la résurrection glorieuse et définitive à ceux qui ressuscitèrent le jour de Pâques et déclare qu'ils entrèrent avec Jésus dans la Jérusalem céleste.[2]

D'après saint Ambroise, ni l'Ecriture ni l'histoire ne nous apprennent que Marie soit morte martyre. Si l'évêque de Milan a écrit cela, c'est sans doute que, de son temps, certains exégètes, se basant sur les paroles du vieillard Siméon: *Un glaive transpercera ton âme*, pensaient que la Vierge était morte martyre. De fait, à la même époque, nous voyons saint EPIPHANE ne pas rejeter *a priori* l'hypothèse du martyre et le considérer comme une des manières possibles dont Marie a pu quitter cette terre: « Si elle a été tuée, suivant ce qui est écrit: *Et un glaive transpercera ton âme* (Luc, II, 35), elle brille parmi les martyrs, et son corps très saint est proclamé bienheureux;[3] par elle, en effet, la lumière s'est levée sur le monde. »[4]

[1] *De interpellatione Iob et David*, I, 7; éd. C. Schenkl, t. II, p. 227: *Solus tamen adhuc resurrectione perpetua resurrexit.*

[2] *Enarratio in psalmum I*, 54; Schenkl, t. VI, p. 46; P. L., t. XIV, col. 951.

[3] Le texte grec porte: καὶ ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα : ce que PETAU a traduit par: *et sacrum illius corpus omni felicitate cumulatum est.* Cette traduction supposerait la résurrection de Marie. Le P. CAVALLERA, dans son article: *A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique de l'Institut catholique de Toulouse*, 1926, p. 110, donne une traduction verbale, qui n'explique rien: *son corps est dans les béatifications.*

[4] *Haeres.* LXXVIII, 24, P. G., t. XLII, col. 737 A: « Ἤτοι ἀνῃρέθη, καθὼς γέγραπται· Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία· ἐν μάρτυσιν αὐτῆς τὸ κλέος καὶ ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα. »

Un des contemporains de saint Epiphane, habitant comme lui la Palestine, le prêtre TIMOTHÉE DE JÉRUSALEM, dans son homélie pour la fête de l'*Hypapante*, nous dit positivement que certains, se basant sur les paroles de Siméon, ont cru au martyre de Marie: « Quelques-uns, dit-il, ont pensé que la Mère du Seigneur, mise à mort par le glaive, avait eu la fin glorieuse des martyrs, à cause des paroles de Siméon: *Et un glaive transpercera ton âme.* »[1]

3 – Le prêtre Timothée de Jérusalem. L'immortalité de Marie

Cette opinion, le prêtre Timothée, à l'encontre de saint Epiphane, la rejette résolument. Pour lui, Marie n'est pas morte martyre, *mais elle est restée immortelle jusqu'à ce jour, Celui qui habita en elle l'ayant transportée dans les régions de l'Ascension.* Nous avons en ce prêtre Timothée le premier partisan connu de l'immortalité de la Mère de Dieu. Aussi sa personne et son homélie méritent-elles, de notre part, une attention particulière. Elles la méritent d'autant plus que son témoignage a été habituellement passé sous silence par les auteurs qui, en ces derniers temps, se sont occupés du mystère de l'Assomption.[2] Parlons tout d'abord de l'œuvre.

Aucune édition critique de cette homélie n'a encore été publiée. Des six manuscrits que nous avons pu consulter trois donnent le morceau amputé de tout le prologue, qui commence par les mots: *Μόνος ἐν ἀνθρώποις τέλειος ἄνθρωπος*, et qui occupe une cinquantaine de lignes d'un parchemin moyen. L'incipit de l'homélie ainsi tronquée est: *Φέρε, ἀγαπητέ, τελευταῖον δίκαιον τῷ λόγῳ κατίδωμεν*, que l'on retrouve dans le texte complet sans l'adjectif *ἀγαπητέ*, ajouté par celui qui fit le premier l'amputation pour avoir une entrée en matière moins brusque. Les trois manuscrits en question sont: 1° le *Vindobonensis historicus graecus 3*, fol. 33^v-37, du XIe siècle; 2° l'*Ottobonensis graecus 92*, p. 43 sq., du XVIe siècle; 3° l'*Ottobonensis graec. 172*, p. 38 sq., également du XVIe siècle. C'est sous cette forme incomplète que l'homélie fut d'abord publiée en traduction latine,

[1] *Homilia in Simeonem et Annam*, P. G., t. LXXXVI[1], col. 245 C: « Ἔνθεν τινὲς ἔδοξαν τὴν τοῦ Κυρίου μητέρα ξίφει θανατωθεῖσαν μαρτυρικὸν ἀπενέγκασθαι τέλος.»

[2] Seul ARNALDI, un partisan convaincu de l'immortalité de Marie, l'a citée dans son premier volume *Super transitu beatae Mariae dubia proposita*, t. I, p. 350-351, Gênes, 1879. Depuis que nous avons attiré l'attention sur ce document dans notre étude déjà citée, parue dans les *Echos d'Orient*, certains auteurs récents se sont débarrassés de ce témoignage, gênant pour ceux qui considèrent la mort de la Sainte Vierge comme un fait acquis, avec une désinvolture qui étonne.

au XVIe siècle,[1] et dans le texte original par Combefis, au XVIIe.[2] Contiennent le texte complet les deux manuscrits suivants: 1° L'*Ottobonensis graecus 85*, fol. 72-76^v, du Xe-XIe siècle, d'après lequel A. Maï a fait son édition dans le tome X des *Classici auctores*, p. 585 sq., édition reproduite dans la patrologie grecque de Migne, t. LXXXVI[1], coll. 237-254; 2° Le *Messanensis graecus 63*, fol. 248^v-254^v, du XIIIe siècle. Le *Vaticanus graecus 679*, fol. 283^v-287^v, du Xe-XIe siècle, a bien tout le prologue, mais il est incomplet à la fin. A cause des deux incipit différents dans les manuscrits, Fabricius[3] et d'autres après lui ont cru à deux homélies différentes. Pour la même raison, Maï paraît avoir pensé que la pièce était complètement inédite.[4]

Le titre n'est pas identique dans les manuscrits. Il se présente sous cette forme dans l'*Ottobonensis graecus 85: Ὁμιλία Τιμοθέου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων εἰς τὸν προφήτην Συμεῶνα καὶ εἰς τὴν περιοχὴν τοῦ Εὐαγγελίου· « Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου », καὶ εἰς τὴν ἁγίαν Μαρίαν τὴν θεοτόκον*. Titre plus court dans le *Messanensis graecus 63: Τοῦ μακαρίου Τιμοθέου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων εἰς τὸν Συμεῶνα καὶ εἰς τὸ « Νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου »*. Le *Vaticanus graecus 679* attribue le morceau à *Méthodius, prêtre de Jérusalem: Μεθοδίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων λόγος εἰς τὴν ὑπαπαντὴν τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὴν θεοτόκον καὶ εἰς τὴν Ἄνναν καὶ εἰς Συμεών*. La substitution de Méthodius à celui de Timothée s'explique par le fait que l'on possède, sous le nom de saint Méthodius, évêque de Olympe († 311), une homélie *In Occursum Domini*, qui voisine souvent, dans les manuscrits,[5] celle du prêtre Timothée. De même, au témoignage de Fabricius,[6] dans quelques manuscrits l'homélie vient sous le nom d'*Hésychius, prêtre de Jérusalem*, pour une raison identique, Hésychius de Jérusalem ayant laissé, lui aussi, une homélie sur l'*Hypapante*. Mais la majorité des manuscrits portent bien le nom de *Timothée, prêtre de Jérusalem*, et tous attribuent le morceau à un *prêtre de Jérusalem*, et cela est important. Quelles que soient les variantes des titres, il est clair que nous sommes en présence

[1] Dans l'édition des *Opera Patrum* publiée à Cologne en 1568 par BIRKMAN. La traduction était de Laurent Sifani.

[2] Dans l'*Auctarium* de FRONTON-LE-DUC, éd. de 1644, t. II, p. 844 sq. Cf. le t. I de la *Bibliotheca concionatoria* de Combefis, Paris, 1672, pp. 49, 478. Cf. FABRICIUS, *Bibliotheca graeca*, t. X, p. 241.

[3] FABRICIUS, *op. cit.*, t. X, p. 240.

[4] L'éditeur de la patrologie de Migne, au contraire, s'est aperçu de l'identité du texte et a donné en note les variantes de l'édition de Combefis.

[5] Par exemple dans l'*Ottob. graec. 85* et le *Vindob. hist. graec. 3*.

[6] *Op. cit.*, p. 240. Fabricius ne donne aucune référence.

d'une homélie pour la fête de l'*Hypapante*, qui se célébrait un peu partout au IVe siècle. A cette époque, l'*Hypapante* était, avant tout, une fête du Seigneur, une *fête despotique*, comme disent les Grecs. Elle devait devenir plus tard surtout une fête de la Vierge, une fête *théométorique*.

Le passage de l'homélie qui nous intéresse ici et qui se trouve dans tous les manuscrits consultés est ainsi conçu:

« *Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί. Ἔνθεν τινὲς ἔδοξαν τὴν τοῦ Κυρίου μητέρα ξίφει θανατωθεῖσαν*[1] *μαρτυρικὸν ἀπενέγκασθαι τέλος διὰ τὸ εἰπεῖν τὸν Συμεῶνα· Καὶ σοῦ δὲ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία. Ἔχει δὲ οὐχ οὕτως· ῥομφαία γὰρ*[2] *χαλκευτικὴ σῶμα διαιρεῖ, οὐ*[3] *ψυχὴν διχοτομεῖ· ἐξ ὧν καὶ ἡ παρθένος ἄχρι τῆς δεῦρο ἀθάνατος,*[4] *τοῦ κατοικήσαντος*[5] *ἐν αὐτῇ*[6] *εἰς τοὺς*[7] *ἀναληψίμους*[8] *αὐτὴν χώρους*[9] *μεταναστεύσαντος. Τί οὖν βούλεται λέγειν ὁ Συμεὼν πρὸς παρθένον;* »[10]

Ce que l'on peut traduire ainsi:

« *Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient révélées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre*. De là certains ont conclu que la Mère du Seigneur, mise à mort par l'épée, avait obtenu la fin glorieuse des martyrs. Mais il n'en est pas ainsi. L'épée de métal, en effet, traverse le corps; elle ne divise pas l'âme; *il n'en est pas ainsi parce que la Vierge est, jusqu'à ce jour, immortelle, Celui qui fit son séjour en elle l'ayant transférée dans les lieux de son ascension*, [ou: *l'ayant fait changer de résidence, l'ayant enlevée à l'endroit où se produisit l'Ascension*].[11] Que signifient donc les paroles de Siméon à la Vierge? »

---

[1] Nous indiquons par les sigles suivants les manuscrits consultés pour établir le texte et signaler les variantes: C = édition de Combefis; P = Ottob. 85, reproduit par Maï et la P. G.; M = cod. Messanensis 63; V = Vatic. 679; O¹ = Ottob. 92; O² = Ottob. 772. *θανατωθεῖσαν*: *θανάτῳ* C P.

[2] *δὲ* M.

[3] *οὐχὶ* M.

[4] *θανάτου φθορᾶς ἀμέτοχός ἐστιν* V: variante intéressante, dont nous indiquons plus loin la portée.

[5] *διὰ τοῦ κατοικήσαντος* C.

[6] *διττὴν* P, qui ne donne aucun sens.

[7] *διττὴν* M; *ἐν τοῖς ἀναληψίμοις* C P O¹ O².

[8] *διττὴν ἀναληψίμους* sic M; visiblement *διττὴν* est une fausse lecture pour *εἰς τοὺς*.

[9] *χωρίοις* sic codd., etiam M.

[10] *πρὸς θάνατον* C P M, om V. Il semble que des mots ont été omis après *διχοτομεῖ*. L'expression *ἐξ ὧν* suppose, en effet, une explication antécédente qui manque.

[11] *εἰς τοὺς ἀναληψίμους χώρους*: mot à mot: *dans les endroits, dans les espaces où Jésus est allé lors de son ascension*, *ἀνάληψις*. Cette expression est assez étrange,

Elles font allusion, répond l'orateur, à la douleur que ressentit Marie, lorsqu'elle perdit Jésus âgé de douze ans, et le rechercha trois jours durant: exégèse originale et vraiment nouvelle en Orient, que le prêtre Timothée est peut-être le seul à avoir donnée. Les autres Pères grecs des IVe et Ve siècles s'arrêtent habituellement à une interprétation toute différente, dérivant d'Origène. Pour la plupart d'entre eux, le glaive dont parle le vieillard Siméon est l'espèce de scandale, ou du moins le trouble intérieur qui aurait violemment agité l'âme de la Vierge pendant la passion et le crucifiement de Jésus. Quelques-uns, cependant, l'ont entendu de la douleur de compassion de la Mère voyant expirer son Fils sur la croix. Le prêtre Timothée s'écarte des uns et des autres et accuse ainsi à nos yeux sa personnalité et son indépendance à l'égard de ses devanciers et de ses contemporains.

Mais il est temps de nous demander qui était ce prêtre Timothée et à quelle époque il a vécu. Pour répondre à ces questions nous n'avons malheureusement pas d'autre source d'information que l'homélie elle-même. C'est la seule critique interne qui peut nous guider. Pour le pays d'origine de l'auteur, la tradition manuscrite est ferme: c'est un prêtre de Jérusalem. On a pu se tromper sur son nom. Certaines suscriptions de manuscrits ont pu l'appeler par erreur Méthodius ou Hésychius. Toutes le disent prêtre de Jérusalem. Et cela nous permet déjà de déterminer approximativement le terme au-delà duquel on ne saurait le faire vivre. Par ce qu'il nous dit de la destinée dernière de la Vierge, il est trop clair que, de son temps,

---

mais elle est bien dans le goût du prêtre Timothée, qui affectionne les épithètes recherchées et rares. Elles abondent dans son homélie. En voici quelques-unes: *ἀξιαγάστος, παντεξάλειπτος, θεοκάτοχος, θεόβροχος, πυριφλόγιστος*, P. G., *loc. cit.*, col. 237; *διάπρασις, οὐρανοδρόμον, τέτρουρον ἅρμα, ἄσκυλτος, χλοηφόρος*, col. 240; *πεπυρακτώμενος*, col. 249 C, etc. La variante portée par cinq des manuscrits que nous avons consultés: *ἐν τοῖς ἀναληψίμοις χωρίοις*, est peut-être la vraie. Si on l'adopte, il sera permis de traduire: *Celui qui fit son séjour en elle l'ayant fait changer de résidence l'ayant enlevée à l'endroit où se produisit l'Ascension, c'est-à-dire sur le Mont des Oliviers*. Le prêtre Timothée serait alors l'écho de la tradition jérosolymitaine qui plaçait la maison de Marie sur le Mont des Oliviers, et plus précisément dans la vallée de Gethsémani. De cette tradition nous aurons à signaler plus loin plus d'un vestige avant que se fût accréditée la légende du tombeau. C'est la leçon bizarre du *cod. Messanensis* 63: *διττὴν ἀναλήψιμους αὐτὴν χωρίοις* qui nous a suggéré de mettre: *εἰς τοὺς ἀναληψίμους χώρους*. Nous reconnaissons cependant que la leçon: *ἐν τοῖς ἀναληψίμοις χωρίοις* a tout autant la chance d'être la vraie. Cela ne change pas foncièrement la pensée du prêtre Timothée. Dans les deux cas, nous avons l'affirmation que Marie est demeurée immortelle jusqu'à ce jour et que son Fils l'a transportée ailleurs.

la légende d'un tombeau de Marie à Jérusalem n'existait pas encore. Or, c'est vers 550, comme il sera demontré plus loin, que cette légende a commencé à se former. Certaines collections patristiques ont hasardé de le faire mourir vers 535, sans doute parce qu'elles ont publié, avant ou après son homélie, une homélie sur la Transfiguration de Timothée, prêtre d'Antioche, que l'on porte vers cette époque, comme si Timothée d'Antioche était le même que Timothée de Jérusalem. Or, c'est là une supposition purement gratuite, dont on n'a produit aucun fondement. L'exégèse de l'orateur, du reste, trahit l'influence de l'Ecole d'Alexandrie plutôt que celle de l'Ecole d'Antioche. C'est ainsi que, commentant le passage de l'Evangile: *Lorsqu'il eut atteint l'âge de douze ans:* « Quel est celui-ci, dit-il? C'est *Dieu le Verbe, le Fils unique de Dieu,* le maître de l'univers. »[1] Or, l'on sait avec quel soin l'Ecole d'Antioche évitait de faire la communication des idiomes, sur le nom *Dieu le Verbe.* Cette manière de parler, au contraire, était familière aux Alexandrins, même avant la controverse nestorienne.

Par ailleurs, à cette controverse nestorienne pas la moindre allusion dans notre homélie. Justement, le passage que nous venons de citer sur Dieu le Verbe âgé de douze ans fournissait à l'orateur une belle occasion de parler de Nestorius, qui disait que Dieu le Verbe n'était pas né deux fois. Un autre indice que Timothée a dû composer son homélie avant la controverse nestorienne et le concile d'Ephèse, c'est qu'il n'emploie pas une seule fois le terme de *θεοτόκος* pour désigner Marie. Il l'appelle simplement *la Vierge, ἡ παρθένος.* On peut conclure de là avec vraisemblance que notre Timothée a vécu sur la fin du IVe siècle ou au début du Ve, et il est probable que saint Epiphane a connu son opinion bien arrêtée sur l'immortalité de Marie, lorsqu'il a parlé lui-même de cette immortalité dans son *Contra haereses.*

Pour en finir avec Timothée, il nous reste à préciser sa pensée sur le sort final de la Sainte Vierge. Le passage de son homélie qu'on a lu plus haut peut-il s'entendre de l'Assomption glorieuse proprement dite, de l'immortalité définitive impliquant non seulement la vision béatifique pour l'âme, mais aussi la transformation glorieuse du corps sur le modèle du corps de Jésus ressuscité? La raison de douter est l'expression employée par l'orateur: *ἄχρι τῆς δεῦρο*: Marie est immortelle, demeure immortelle *jusqu'à ce jour.* Timothée

[1] « *Καὶ ὅτε ἐγένετο ἐτῶν δώδεκα. Τίς οὗτος; Ὁ Θεὸς Λόγος, ὁ μονογενὴς τοῦ Θεοῦ υἱός, ὁ παγκόσμιος.* » P. G., t. LXXXVI[1], col. 248 A B.

a-t-il voulu accorder à la Vierge une simple immortalité provisoire, analogue à celle que certains attribuent à Hénoch et à Elie, qui ne sont pas encore morts, mais qui mourront un jour, à la fin des temps, victimes de l'Antichrist? Dans ce cas, l'immortalité dont il parle ne serait pas celle que réclame la notion catholique de l'Assomption. Quelques commentateurs de l'Apocalypse, comme nous le verrons plus loin, paraissent avoir attribuée à la Mère de Dieu une immortalité de ce genre, lorsqu'ils ont vu en elle la Femme poursuivie par le Dragon: *Les deux ailes du grand aigle furent données à la femme pour s'envoler au désert, en sa retraite, où elle est nourrie un temps, des temps et la moitié d'un temps, hors de la présence du serpent. Alors le serpent lança de sa gueule, après la femme, de l'eau comme un fleuve, afin de la faire entrainer par le fleuve. Mais la terre vint au secours de la femme, elle ouvrit son sein et engloutit le fleuve que le dragon avait jeté de sa gueule* (Apoc. XII, 14-16). Ce qui peut nous autoriser, au contraire, à interpréter dans le sens de l'Assomption glorieuse le passage en question, ce sont les *χῶροι ἀναλήψιμοι*, si on les entend de l'endroit où Jésus se trouve depuis son ascension. Le Fils a voulu avoir sa Mère avec lui.[1] On ne conçoit guère que ce soit seulement à titre provisoire, et que Marie ne participe pas pleinement à la gloire et au bonheur de son Fils. Nous aurions alors en Timothée le premier auteur ayant enseigné explicitement l'assomption glorieuse de la Vierge non précédée de la mort et de la résurrection. Ce qui est surprenant, c'est que son homélie soit parvenue jusqu'à nous sans avoir subi d'altération au passage capital qui contredit si ouvertement la tradition, devenue commune dans toute l'Eglise à partir de la seconde moitié du VIe siècle, sur la mort de Marie, tradition consacrée en Orient par la fête de la *Dormition* de la Vierge. Les scribes qui ont transcrit la pièce à travers les siècles et qui célébraient, tous les ans, cette fête de la Dormition, ont laissé subsister l'affirmation que Marie était restée immortelle. C'est à peine si une variante, donnée par le *cod. Vaticanus 654*, dénote une timide tentative d'en obscurcir le sens, puisqu'au lieu de l'adjectif *immortelle, ἀθάνατος*, le scribe a écrit: *Jusqu'à ce jour, la Vierge est exempte de la corruption de la mort, θανάτου φθορᾶς ἀμέτοχός ἐστιν*: ce qui peut s'entendre en deux sens: ou bien de la préservation de la mort, ou bien de la préser-

[1] Il importe de remarquer le sens précis du verbe *μεταναστεύω*, employé par l'orateur. Il signifie: *faire changer de résidence.* Le terme de *μετάστασις*, employé dans la suite pour désigner l'Assomption, a par lui-même un sens identique et fait abstraction de la mort. Il en est de même des mots latins: *migrare, migratio.*

vation de la corruption du tombeau. Ce dernier sens est d'ailleurs difficilement conciliable avec ce qui suit.

Le prêtre Timothée n'a pas dû être le seul de son temps à penser que Marie était restée immortelle. La manière catégorique dont il s'exprime sur ce point nous invite à rechercher si, dans les milieux palestiniens de cette époque, on ne trouve pas quelque écho de la même opinion. N'en aurions-nous pas un dans le passage suivant d'un des sermons pour la *Mémoire de sainte Marie* qui nous est resté du célèbre exégète hiérosolymitain du ve siècle, le prêtre Hésychius († après 451)?

« Si tu es la perle (il s'agit de Jésus), elle est l'écrin. Puisque tu es le soleil, la Vierge sera nécessairement appelée le ciel. Puisque tu es la fleur qui ne se flétrit pas, la Vierge est donc *un arbuste d'incorruption, un jardin d'immortalité, ἄρα ἡ παρθένος ἀφθαρσίας φυτόν, ἀθανασίας παράδεισος.* »[1]

Qu'est-ce qu'un arbuste d'incorruption sinon un arbuste qui ne se corrompt pas? Et pourquoi ne se corrompt-t-il pas? C'est parce qu'il porte une fleur qui ne se fane pas: telle rose, tel rosier. Qu'est-ce qu'un jardin d'immortalité, sinon un jardin où le printemps est éternel, où les fleurs ne meurent pas?

Un autre prêtre de Jérusalem, contemporain d'Hésychius, Chrysippe, commence en ces termes le discours qui nous est parvenu de lui pour la fête mariale:

« La tige *toujours verdoyante* de Jessé, qui a porté la vie à tout le genre humain, a droit, certes, en tout temps, à nos félicitations, à notre admiration et à nos louanges; mais la circonstance présente est tout particulièrement désignée pour la chanter. »[2]

L'épithète *toujours verdoyante*, *τὴν ἀειθαλῆ ῥάβδον*, était peut-être, dans la pensée de l'orateur, une allusion à l'immortalité de Marie: interprétation probable, non certaine.[3]

---

[1] *Homilia de sancta Maria Deipara*, P. G., t. XCIII, coll. 1464-1465.

[2] Cette homélie de Chrysippe, publiée par Fronton-le-Duc, dans son *Auctarium*, t. II, p. 424-430, Paris, 1624, devait figurer dans le t. CLXII de la Patrologie grecque de Migne, détruit par l'incendie. Nous l'avons rééditée dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, t. XIX, pp. 336-343.

[3] Des auteurs admettant la mort de Marie ont employé la même expression. Ainsi saint Modeste, *Encomium in Dormitionem Deiparae*, 3, P. G., t. LXXXVI², col. 3288 A. Cela n'infirme pas nécessairement la valeur de l'expression chez Chrysippe, qui a pu attacher à cette épithète un sens différent de celui que lui donnait Modeste (ou l'auteur qui se cache sous son nom) et qui a vécu deux siècles après, alors que la fête de la Dormition avait été établie et qu'avait pris racine, à Jérusalem, la légende du tombeau de la Vierge à Gethsémani.

4 – La position de saint Epiphane

Ce qui est sûr, c'est que tous les Palestiniens contemporains du prêtre Timothée ne partageaient pas sa conviction sur la manière dont la Mère de Dieu avait quitté cette terre. Nous en avons la preuve dans l'attitude de saint Epiphane († 403). Né près d'Eleuthéropolis, ce Père vécut pendant plus de quarante ans aux alentours de Jérusalem et devait être bien renseigné sur les traditions locales relatives aux Lieux-Saints. Par la manière dont il parle de la mort de Marie, on va voir que, tout comme le prêtre Timothée, il ignorait complètement l'existence de son tombeau dans la vallée de Gethsémani.

C'est dans un écrit polémique, dirigé contre les Antidicomarianites, négateurs de la perpétuelle virginité de Marie, qu'il a été amené à nous dire son sentiment sur le sujet qui nous occupe. Cette dissertation avait d'abord été rédigée sous forme de lettre au clergé et aux fidèles d'Arabie. En 377, au moment d'achever son ouvrage intitulé *Panarion*, Epiphane l'inséra telle quelle sous le numéro 78 de son catalogue des hérésies. Nous n'avons pas à la juger au point de vue littéraire: comme la plupart des écrits de l'évêque de Salamine, elle est prolixe et pleine de répétitions. Le passage principal qui doit solliciter notre attention est ainsi conçu:

« L'Evangile dit: *Et à partir de ce jour, le disciple prit Marie chez lui* (Ioan. XIX, 27). Si elle avait eu un mari, si elle avait eu une maison et des enfants, elle se serait retirée chez elle, et non chez un étranger. Mais il ne faut pas que certains tournent cela à leur perte, et paraissent en prendre prétexte, sous l'instigation d'une pensée perverse, pour se donner pour compagnes des *agapètes*. Le cas de Marie a été réglé par une sage disposition divine, et il faut le considérer comme faisant exception à la conduite commune, qui s'impose à qui veut vivre selon Dieu. *Du reste, après que la recommandation de Jésus eut été accomplie, et que Jean l'eut prise chez lui, elle ne resta plus auprès de lui.* Et s'il paraît à certains que nous faisons erreur, qu'ils fouillent les Ecritures. *Ils n'y trouveront ni la mort de Marie, ni si elle est morte, ni si elle n'est pas morte; ni si elle a été ensevelie, ni si elle n'a pas été ensevelie.* Jean entreprit bien un voyage en Asie, mais il ne dit nulle part qu'il emmena avec lui la Sainte Vierge. *L'Ecriture a gardé un silence complet* [sur la fin de Marie], *à cause de la grandeur du prodige,*[1]

---

[1] *'Αλλ' ἁπλῶς ἐσίωπησεν ἡ Γραφὴ διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαύματος*: Pétau a traduit: « *sed de ea re penitus Scriptura conticescit, id quod " propter admirationis vehementiam " factum arbitror.* » Ni dans son sens premier, ni dans le contexte le mot *θαῦμα* ne signifie *admiration*, mais *objet d'admiration, prodige, miracle*.

pour ne pas frapper d'un étonnement excessif l'esprit des hommes. Pour moi, je n'ose parler [de ce prodige]; *je le garde en ma pensée, et je me tais. Peut-être même avons-nous trouvé quelque part des traces de cette sainte et bienheureuse, comme quoi il est impossible de découvrir qu'elle est morte. D'une part, en effet, Siméon dit d'elle: Et toi-même, un glaive transpercera ton âme, afin que soient dévoilées les pensées cachées dans le cœur d'un grand nombre* (Luc. II, 35). D'autre part, l'Apocalypse de Jean dit que le dragon se précipita sur la femme qui avait engendré l'enfant mâle, et que les ailes de l'aigle furent données à la femme, *et elle fut enlevée dans le désert, afin que le dragon ne pût la saisir* (Apoc. XII, 13 sq.). *Il est possible que cela se soit accompli en Marie. Je n'affirme pas cependant cela d'une manière absolue, et je ne dis pas qu'elle demeura immortelle; mais je ne décide pas non plus qu'elle est morte.* L'Ecriture, en effet, s'est élevée au-dessus de l'esprit humain, et a laissé ce point dans l'incertitude, par révérence pour cette Vierge incomparable, pour couper court à toute pensée basse et charnelle à son sujet. *Est-elle morte? Nous l'ignorons.* En tout cas, si elle a été ensevelie, elle n'a jamais eu commerce avec un homme. Loin de nous ce blasphème! Et qui voudra se faire un nom dans le domaine de l'insanité, en lançant contre elle un soupçon calomnieux, et, ouvrant la bouche, remuant la langue et desserrant les lèvres, exprimer à son sujet une pensée perverse? Qui voudra, au lieu de louer, de glorifier et de vénérer la Sainte Vierge et son corps digne de tout honneur, vomir contre elle de grossières injures?»[1]

Plus d'un théologien, sans doute, s'en est tenu à la traduction latine de ce passage, car nous n'en avons trouvé aucun qui parle de ce prodige mystérieux que saint Epiphane conjecture mais sur lequel il n'ose se prononcer, plusieurs hypothèses lui venant à l'esprit, parmi lesquelles il ne sait laquelle choisir.

[1] «*Καὶ ἀπὸ τῆς ἡμέρας ἐκείνης ἔλαβεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτόν· Εἰ δὲ εἶχεν ἄνδρα, εἰ εἶχεν οἶκον, εἰ εἶχε τέκνα, εἰς τὰ ἴδια ἀνεχώρει, οὐ πρὸς τὸν ἀλλότριον. Ἀλλὰ μὴ τοῦτο στραφῇ εἰς βλάβην τισὶ καὶ δόξωσιν ἐν τούτῳ λαμβάνειν πρόφασιν συνεισάκτους καὶ ἀγαπητὰς ἐπικαλουμένας ἑαυτοῖς ἐπινοεῖν διὰ κακομήχανον ὑπόνοιαν. Ἐκεῖσε γὰρ τὰ πράγματα ἐτελεῖτο, κατ' οἰκονομίαν δὲ διῃρημένων τῶν πραγμάτων ἀπὸ τῆς ἄλλης ἁπάσης κατὰ Θεὸν ὀφειλούσης φυλάττεσθαι ἀκριβείας. Καὶ γὰρ ὅτε τοῦτο γεγένητο καὶ παρείληφεν αὐτὴν πρὸς ἑαυτὸν, οὐκέτι παρέμεινε παρ' αὐτῷ. Ἀλλὰ καὶ εἰ δοκοῦσί τινες ἐσφάλθαι, ζητήσωσι τὰ ἴχνη τῶν γραφῶν, καὶ εὕρωσιν ἂν οὔτε θάνατον Μαρίας, οὔτε εἰ τέθνηκεν, οὔτε εἰ μὴ τέθνηκεν· οὔτε εἰ τέθαπται, οὔτε εἰ μὴ τέθαπται. Καίτοι γε τοῦ Ἰωάννου περὶ τὴν Ἀσίαν ἐνστειλαμένου τὴν πορείαν· καὶ οὐδαμοῦ λέγει, ὅτι ἐπηγάγετο μεθ' ἑαυτοῦ τὴν ἁγίαν παρθένον· ἀλλ' ἁπλῶς ἐσιώπησεν ἡ Γραφὴ διὰ τὸ ὑπερβάλλον τοῦ θαύματος, ἵνα μὴ εἰς ἔκπληξιν ἀγάγῃ τὴν διάνοιαν τῶν ἀνθρώπων. Ἐγὼ γὰρ οὐ τολμῶ λέγειν, ἀλλὰ διανοούμενος σιωπὴν ἀσκῶ. Τάχα γάρ που καὶ ἴχνη εὕρομεν τῆς ἁγίας ἐκείνης καὶ μακαρίας, ὡς οὔτε εὑρεῖν ἔστι τὸν θάνατον αὐτῆς. Πῆ μὲν γὰρ ὁ Συμεὼν φάσκει περὶ αὐτῆς·* Καὶ σοῦ αὐτῆς τὴν ψυχὴν διελεύσεται ῥομφαία, ὅπως ἀποκαλυφθῶσιν ἐκ πολλῶν καρδιῶν διαλογισμοί· (Luc. II, 35) *πῆ δὲ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννου φασκούσης, ὅτι καὶ ἔσπευδεν ὁ δράκων ἐπὶ τὴν γυναῖκα τὴν γεννήσασαν τὸν ἄρρενα, καὶ ἐδόθησαν αὐτῇ πτέρυγες ἀετοῦ, καὶ ἐλήφθη εἰς τὴν ἔρημον, ὅπως ἂν μὴ λάβῃ αὐτὴν ὁ δράκων* (Apoc. XII, 13 sqq.). *Τάχα δὲ δύναται ἐπ' αὐτῇ πληροῦσθαι· οὐ πάντως δὲ ὁρίζομαι τοῦτο, καὶ οὐ λέγω, ὅτι ἀθάνατος ἔμεινεν· ἀλλ' οὔτε διαβεβαιοῦμαι εἰ τέθνηκεν. Ὑπερέβαλε γὰρ ἡ Γραφὴ*

Ce long passage est curieux à plus d'un titre. Dans la suite de l'argumentation contre les Antidicomarianites il constitue proprement une digression. En rapportant les paroles de l'Evangile: *Et à partir de ce moment, le disciple prit Marie dans sa maison*, Epiphane songe que certains clercs pourraient y trouver un prétexte pour garder à leur service des *subintroductae*. Il réfute aussitôt cette fausse exégèse et, ne pouvant nier que Jean obéit à la recommandation de Jésus et qu'il prit avec lui Marie, il se hâte d'ajouter que cette cohabitation ne dura pas longtemps. Elle dura sans doute aussi longtemps que la Vierge demeura sur la terre. Elle avait cessé, lorsque Jean se rendit en Asie, car le disciple bien-aimé ne dit nulle part qu'il emmena avec lui la Sainte Vierge. Cette question conduit notre docteur à une autre digression: Comment Marie a-t-elle quitté cette terre? Il répond que là-dessus l'Ecriture a gardé un silence complet, *à cause de la grandeur du prodige, qui aurait plongé l'esprit humain dans la stupéfaction.* Mais de quel prodige s'agit-il? A vrai dire, Epiphane l'ignore. Plusieurs conjectures lui passent par l'esprit. Il a cruté les Ecritures pour y trouver quelque indication qui lui permette de se prononcer. Il nous signale les textes qui ont attiré son attention. Mais aucun ne lui a paru assez clair pour fonder une affirmation certaine. Ce qui, pour lui, ne fait pas de doute, c'est que la fin du pélerinage terrestre de Marie a dû être entourée de quelque prodige, de quelque circonstance mystérieuse capable de jeter l'esprit humain dans l'étonnement et l'admiration. Finalement, il reste dans l'incertitude la plus complète sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre. C'est ce qu'il nous redit à la fin de sa longue lettre contre les Antidicomarianites, consacrée, chose inattendue, à réfuter une erreur tout opposée à celle de ces hérétiques.

Il s'agit d'une sorte de confrérie de femmes arabes qu'Epiphane appelle les *Collyridiennes*, du nom d'un petit gâteau de fleur d'orge, κολλυρίδιον, qu'elles offraient à la Sainte Vierge pour l'honorer. L'évêque de Salamine découvre dans leur naïve dévotion une grave erreur et, en attendant de les ranger au nombre des sectes hérétiques, au chapitre suivant de son ouvrage (nº 79), il les prend déjà vivement à partie dans la lettre contre les Antidicomarianites. En agissant comme elles font, les Collyridiennes ont l'air de faire de Marie une déesse, à laquelle elles offrent comme une sorte de sacri-

---

τὸν νοῦν τὸν ἀνθρώπινον, καὶ ἐν μετεώρῳ εἴασε, διὰ τὸ σκεῦος τὸ τίμιον καὶ ἐξοχώτατον, ἵνα μή τις ἐν ὑπονοίᾳ γένηται περὶ αὐτῆς σαρκικῶν πραγμάτων. Κἄν τε οὖν τέθνηκεν, οὐκ ἔγνωμεν· καὶ εἰ τέθαπται, οὐ συνῆπται σαρκί· μὴ γένοιτο!» Haeres. 78, 11, P. G., t. XLII, col. 716. K. Holl, éd. de Berlin, t. III, 2e p., p. 462.

fice. Il reconnaît pourtant que ces bonnes dames sont en partie excusées par leur simplicité; mais leur dévotion est indiscrète. Marie n'est pas une divinité et, quelle que soit l'excellence de sa dignité et de sa vertu, on ne doit pas lui offrir de sacrifice. Après cette digression, le saint docteur revient sur ce qu'il a déjà dit sur la fin terrestre de Marie, et il nous livre en ces termes sa pensée bien arrêtée sur ce sujet:

« *Si la Sainte Vierge est morte et a été ensevelie, sa dormition a été entourée d'honneur; la mort l'a trouvée pure, et sa couronne a été celle de la virginité. Si elle a été tuée, suivant ce qui est écrit: " Et un glaive transpercera ton âme ", elle brille parmi les martyrs, et son corps très saint est proclamé bienheureux* (ou: *est objet de vénération*); [1] par elle, en effet, la lumière s'est levée sur le monde. *Ou bien elle est restée en vie*; car à Dieu rien n'est impossible et il peut faire tout ce qu'il veut. *En fait, personne ne sait quelle a été sa fin*». [2]

Telle est la conclusion à laquelle s'est arrêté l'évêque de Salamine. Il n'y a, ni dans l'Ecriture ni dans la tradition de l'Eglise, de donnée certaine sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre. Personne ne sait quelle a été sa fin. Est-elle morte? Est-elle restée immortelle? A-t-elle cueilli la palme du martyre? A-t-elle été ensevelie? N'a-t-elle pas été ensevelie? Aucune de ces hypothèses n'est à exclure; aucune ne s'appuie sur un fondement assez solide pour s'imposer à notre croyance. Ce dont saint Epiphane ne doute pas, c'est qu'en toute hypothèse cette fin terrestre de Marie a été à la fois digne de Dieu et de l'éminente dignité et sainteté de sa Mère. On voit ici le sens chrétien en quête d'une solution s'harmonisant avec les données certaines de la foi. On peut dire que notre docteur s'est posé et a posé le problème de l'Assomption. S'il ne l'a pas résolu, il a laissé entrevoir des solutions possibles.

---

[1] « *Καὶ ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα* »: L. Heidet et L. Pirot, art. Assomption, dans le *Supplément au Dictionnaire biblique*, t. I, col. 658, traduisent *et son corps sacré jouit du bonheur digne de celle par qui la lumière s'est répandue sur la terre*. C'est faire affirmer directement par saint Epiphane la résurrection corporelle glorieuse de Marie. Nous ne pensons pas qu'on puisse entendre ainsi la pensée du saint docteur, car s'il émet l'hypothèse de l'immortalité de Marie, il ne fait aucune allusion à sa résurrection, dans l'hypothèse où elle serait morte.

[2] « *Ἤτοι γὰρ ἀπέθανεν ἡ ἁγία παρθένος καὶ τέθαπται, ἐν τιμῇ αὐτῆς ἡ κοίμησις, καὶ ἐν ἁγνείᾳ ἡ τελευτή, καὶ ἐν παρθενίᾳ ὁ στέφανος· ἤτοι ἀνῃρέθη, καθὼς γέγραπται· Καὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς διελεύσεται ῥομφαία· ἐν μάρτυσιν αὐτῆς τὸ κλέος, καὶ ἐν μακαρισμοῖς τὸ ἅγιον αὐτῆς σῶμα, δι' ἧς φῶς ἀνέτειλε τῷ κόσμῳ· ἤτοι δὲ ἔμεινε. Καὶ γὰρ οὐκ ἀδυνατεῖ τῷ Θεῷ πάντα ποιεῖν, ὅσαπερ βούλεται· τὸ τέλος γὰρ αὐτῆς οὐδεὶς ἔγνω.* » Haer. LXXVIII, 24, col. 737 A.

Il ne servirait de rien, comme font de nombreux auteurs pour des raisons diverses, de minimiser l'importance d'un pareil témoignage. Il est de tout premier ordre pour dirimer la question de l'existence, dans l'Eglise des quatre premiers siècles, d'une tradition positive remontant aux apôtres sur le passage de Marie de la terre au ciel. Epiphane a connu les diverses hypothèses qu'on faisait de son temps sur les modalités de ce passage. Il n'en a rejeté aucune; il n'en a adopté aucune. Le fait même de la mort de Marie reste douteux pour lui. Son témoignage sur ce point particulier est-il de nature à diminuer, sinon à infirmer, les rares affirmations que nous avons recueillies chez d'autres Pères antérieurs ou contemporains? Cela, pour nous, ne fait pas de doute, parce que ces affirmations n'ont été données qu'en passant et incidemment sans attention spéciale au problème qu'elles posent devant le sens chrétien ayant pris conscience de la dignité de la Mère de Dieu. On a dit que Marie était morte, comme si la chose allait de soi et sans rien ajouter sur ce qui avait suivi cette mort, parce qu'on ne s'occupait pas de cette question. Epiphane, lui, a examiné le problème en face. Il a interrogé l'Ecriture. Habitant la Palestine et connaissant bien la Ville Sainte et ses traditions, il n'en a trouvé aucune ni sur la mort, ni sur l'ensevelissement de Marie. Il nous a révélé clairement l'état de la question à son époque et dans le milieu de choix de la question elle-même. C'est pourquoi son témoignage est d'une importance capitale pour l'historien comme pour le théologien.

III – Du concile d'Ephèse au cinquième concile œcuménique (431-553)

C'est un fait bien connu que la définition de la maternité divine par le concile d'Ephèse eut une influence considérable sur le développement de la théologie mariale et du culte liturgique rendu à la Mère de Dieu. Ce culte, sans doute, avait déjà commencé en certaines Eglises, antérieurement aux attaques de Nestorius contre le *Théotocos*. [1] Mais c'est à partir du concile d'Ephèse qu'il se généra-

---

[1] Voir plus haut, p. 58, ce que nous avons dit sur la première fête mariale et l'Avent primitif. Avant le concile d'Ephèse, on avait commencé aussi à dédier des églises à sainte Marie, témoin l'église Sainte-Marie d'Ephèse, dont nous parlons ci-dessous. Après le concile, cet usage se répandit un peu partout, notamment en Palestine. Voir la *Vie de saint Théodose le Cénobiarque* par Cyrille de Scythopolis, éd. Usener, *Lebensnachrichten über den heiligen Theodosius*, Leipzig, 1890, p. 14, 106, 112: La matrone Ikelia fait construire une église à Ka-

lise. Jusqu'au règne de Justinien, il n'existe qu'une seule solennité mariale, désignée parfois en Orient sous le nom de *Mémoire de sainte Marie*, et elle a précisément pour but d'honorer la maternité divine. C'est pourquoi elle fait partie de l'Avent primitif et se célèbre, en certaines Eglises, le dimanche avant Noël. Sous Justinien, entre les années 530 et 550 environ, apparaissent la fête de l'Annonciation au 25 mars, et peut-être les fêtes de la Nativité et de la Présentation au Temple.[1] Trouvons-nous aussi, à cette époque, des traces d'une fête de la Dormition ou de l'Assomption? Certains historiens ont cru en découvrir. Voyons ce qu'il en est.

1 – Inexistence d'une fête de l'Assomption ou de la Dormition durant cette période

Plusieurs historiens, comme TILLEMONT,[2] D. BAÜMER,[3] USENER,[4] ont vu une allusion à la fête de la Dormition dans un passage de la *Vie de saint Theodose le Cénobiarque* († 529) par Théodore de Pétra, qui écrivait aux environs de 530. Il est dit dans ce passage que saint Théodose opéra une multiplication miraculeuse de pains pour rassasier les nombreux pèlerins accourus à l'église du monastère, le jour de la *Mémoire de la Théotocos*. Et le biographe ajoute: « *Une fois par an, suivant le cycle* [liturgique], nous célébrons la *Mémoire de la Théotocos: κατὰ περίοδον, ἅπαξ τοῦ ἐνιαυτοῦ, τῆς Θεοτόκου μνήμην ἐπιτελοῦμεν.* »[5] Comme nous croyons l'avoir démontré, la « Mémoire de la Théotocos » dont il s'agit ici désigne l'unique fête mariale alors existante. Et cette fête ne porte pas encore le titre de *fête de la Dormition* ou *de l'Assomption*. Sans doute, l'Eglise a l'intention de célébrer le *dies natalis* de la Vierge, son entrée au ciel; mais comme elle ignore la manière dont Marie a passé de ce monde à l'autre, elle ne fait aucune allusion à ce passage. D'après les quelques homélies qui

---

thisma, sur la route de Jérusalem à Bethléem, et la dédie « à l'immaculée et toujours-vierge Théotocos Marie, τῇ ἀχράντῳ θεοτόκῳ καὶ ἀειπαρθένῳ Μαρίᾳ. » Dans la laure même de saint Théodose, Sophrone, le successeur du fondateur, fait construire une église « à la Théotocos Marie, digne de toute louange. » Cet exemple est imité dans d'autres monastères palestiniens.

[1] Sur les origines de la fête de l'Annonciation (εὐαγγελισμός) voir notre étude sur les homélies d'Abraham d'Ephèse dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1913, et dans la *Patrologia orientalis*, t. XVI, pp. 429-441; voir surtout pp. 434-436.

[2] TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, p. 496. *Note XVI sur la Sainte Vierge.*

[3] D. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, traduction BIRON, t. I, p. 267.

[4] H. USENER, *Der heilige Theodosius*, Leipzig, 1890, p. 38.

[5] USENER, *op. cit.*, p. 144.

nous sont restées de cette fête, aucune ne renferme la moindre allusion à la mort ou à l'assomption de la Vierge. Ce qu'on célèbre, c'est la maternité divine, c'est la part prise par la Mère de Dieu à l'œuvre du salut des hommes, telle qu'elle ressort des récits évangéliques.[1] Pas un mot sur la dormition, ou la résurrection, ou l'Assomption. En célébrant la « Mémoire de sainte Marie », l'Eglise des premiers siècles n'en sait pas plus que saint Epiphane sur la fin terrestre de la Vierge. De là son silence complet sur ce sujet. La littérature apocryphe n'est pas encore venue combler ce silence par des récits imaginaires, ou elle commence à peine.

Paul Bedjan a publié, en 1902, d'après un manuscrit syriaque daté de 1025, une homélie métrique de Jacques de Saroug (451-521) sur la sépulture de Marie.[2] En 1905, Antoine Baumstark a donné de la même pièce une traduction latine d'après un manuscrit un peu plus tardif, qui présente de nombreuses variantes avec le texte édité par Bedjan.[3] Certains auteurs ont conclu un peu trop vite que cette homélie avait été composée pour une fête de la Dormition, qui aurait existé dans l'Eglise syriaque monophysite, dès la fin du Ve siècle.[4] Mais ces auteurs oublient que l'évêque de Saroug nous a laissé des homélies métriques sur une foule de sujets qui n'ont rien à voir avec le calendrier liturgique. Il en a une, par exemple, sur la perpétuelle virginité de la Mère de Dieu, qui n'était nullement l'objet d'une fête

---

[1] De là vient que dans la suite, plusieurs des homélies pour cette fête primitive ont été intitulées de l'Annonciation, parce qu'elles célèbrent ce mystère ainsi que celui de Noël.

[2] PAUL BEDJAN, *S. Martyrii, qui et Sahdona, quae supersunt omnia, syriace. Accedunt Homiliae Mar Iacobi in Iesum et Mariam, syriace*, Leipzig, 1902, p. 709-719. Le manuscrit utilisé par Bedjan est le cod. syr. 825 (Add. 12165) du British Museum.

[3] A. BAUMSTARK, *Zwei syrische κοίμησις – Dichtungen. Die Dichtung Ja'qôb von Serugh*, dans l'*Oriens christianus*, t. V (1905), p. 82-99. Le texte traduit par Baumstark se trouve dans le *cod.* 43 du couvent jacobite de Saint-Marc, à Jérusalem, qui est du XIIe-XIIIe siècle. La même pièce est contenue dans le *cod. Paris. syr.* 196 (XIVe s.); dans le *cod.* 135 d'Oxford (de 1640); dans le *cod.* 136 de la même bibliothèque; dans le *cod.* 2001 de l'Université de Cambridge (de 1480); dans le *cod. Vat. Borg.* 128 (de 1720). Cf. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 150.

[4] ZINGERLE a tiré du Bréviaire maronite, édité à Rome en 1866, une hymne sur la sépulture de Marie attribuée à Jacques de Saroug. Il est bien difficile de dire si cette poésie est authentique. Si elle l'est, son insertion dans le Bréviaire maronite ne prouve nullement qu'elle ait été composée primitivement pour une fête liturgique. Cf. *Zeitschrift für deutsche Morgenlands' Gesellschaft*, t. XII (1859), p. 44 sq.

spéciale.[1] A l'époque de Jacques — nous le savons par les homélies *cathédrales* de son contemporain Sévère d'Antioche — l'Eglise syrienne, comme l'Eglise grecque, ne connaît qu'une seule fête mariale, à savoir la *Mémoire de sainte Marie*, préparatoire à la fête de Noël. Sans doute, après l'institution de la fête de la Dormition, l'homélie de Jacques de Saroug — si toutefois elle est bien de lui[2] — a pénétré dans l'office liturgique, comme cela paraît ressortir des titres divergents qu'elle porte dans les divers manuscrits;[3] mais il ne s'ensuit nullement qu'à l'origine elle ait été en relation avec une fête. Le contenu, du reste, n'a rien à voir avec le mystère de l'Assomption, et lui semble plutôt contraire. L'orateur parle uniquement de la mort et des funérailles de Marie, qu'il fait ensevelir par saint Jean sur le sommet du mont des Oliviers, avec l'assistance des prophètes, des apôtres, des évangélistes, des docteurs et du Sauveur lui-même.[4]

---

[1] PAUL BEDJAN, *op. cit.*, pp. 685-708. On sait que saint Ephrem, saint Romanos le Mélode et d'autres poètes ont composé des hymnes sur des sujets variés de l'Ancien et du Nouveau Testament pour lesquels il n'existait aucune fête liturgique.

[2] La raison de douter est l'âge tardif des manuscrits qui contiennent l'homélie. ASSÉMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. I, p. 340, nous avertit qu'on a mis sous le nom de Jacques une quantité de pièces liturgiques et oratoires qui ne sont pas de lui. Par contre, le fait que l'homélie parle de la sépulture de Marie non dans la vallée de Gethsémani, mais *sur le sommet du mont des Galiléens ou des Oliviers*, milite en faveur de son authenticité.

[3] Dans le *cod.* 825 du British Museum, publié par Bedjan, le titre est le suivant: *Sancti domni Iacobi sermo ex festivis octogesimus, quem pronuntiavit, qui est de exequiis vel de dormitione sanctae Virginis Dei genitricis Mariae, et quomodo exequiae eius ab apostolis peractae sunt*. Le cod. de Jérusalem traduit par Baumstark porte cette suscription: *Sermo de transitu genitricis Dei Mariae, cum de ea quaereretur in synodo, stante ipso in aede sancti domni Cyriaci martyris in urbe Nisibi, feria IV, die* 14 *mensis augusti. Oriens christianus, loc. cit.*, p. 91. Baumstark émet l'hypothèse que cette homélie aurait été prononcée dans un concile de Nisibe, en 489. Ce serait donc une œuvre de jeunesse de Jacques. Mais cette conjecture, basée sur un titre fort sujet à caution, faux même, si l'on voulait voir dans la date du 14 août la vigile d'une fête de la Dormition, ne dépasse guère les limites de la pure supposition.

[4] Voici quelques passages de la traduction de Baumstark: *Da mihi, ut loquar « de exequiis Benedictae ». — Huic Matri finis advenit, ut in novum mundum migraret. Tempus advenit « ut viam curreret, qua omnes generationes cucurrerunt et ad consummationem magna cum perturbatione abierunt ». — Ad Matrem huius Christi Iesu, Filii Dei, « mors venit ut calicem gustaret ».*

Accessit Iohannes ut verus magister domus.
Et exequias peragit lucidi corporis Beatae.
Duobus apostolis electis τῶν διαθηκῶν
Creditum erat illud mysterium arcanorum.

Pas un mot sur la résurrection glorieuse du corps virginal et sur son entrée au ciel; plusieurs passages, au contraire, qui insinuent que l'âme seule de la Vierge a passé de la vie terrestre à la vie bienheureuse. Tout ce qu'il y a à retenir de cette pièce, c'est que son auteur a enseigné que Marie était morte.[1]

2 – La tradition de l'Eglise de Jérusalem durant cette période

La tradition de l'Eglise de Jérusalem, durant cette période, reste la même qu'au siècle précédent, en ce sens qu'on ne parle pas encore d'un tombeau de la Sainte Vierge à Gethsémani ou ailleurs. Les orateurs jérosolymitains de la fête mariale d'avant Noël, comme Hésychius et Chrysippe, sont absolument muets sur le départ de Marie de cette terre. Il eût été, cependant, étonnant, en un siècle où l'on

---

Corporis Filii eius exequias Nicodemus rectus peregit,
et corporis huius exequias filius tonitrui virgo peregit.
Convenerunt pastores cum gregibus suis super verticem montis,
et sacerdotes lucidi et diaconi cum πυρώμασι *suis.*
Magis quam procella magnum (caeli) fornicem spiritus concutiebant,
et gloriose citharis suis celsitudines et profunditates canebant.
Lumen super locum fulsit, ubi devertebant
Homines et Vigiles ad exequias Benedictae peragendas,
atque sicut Dominus descendit, et exsequias Moysis servi sui peregit,
Non aliter cum eis ipse exequias suae secundum carnem Matris peragebat.
« Super verticem montis » intra nubes luminosas,
a Deo exequiae Moysis magni peractae erant,
necnon Mariae quoque illius « super illum montem Galileorum »
exequias Vigiles necnon angeli una cum Deo peregerunt.
Accessit Ioannes iuvenis virgo, et exequias peregit eius
purae Matris, quae ipsi a Salvatore nostro commissa est.
... In cavernam lapideam, novum Nicodemi sepulcrum
intulerunt (ibique) posuerunt Filium huius Beatae;
et hanc rursus Matrem puram Filii Dei
in cavernam sepulcralem, speluncam lapideam intulerunt (ibique) eam [posuerunt...
In celsitudine Vigiles, in profunditate homines, in terra gloria,
dum Maria Virgo « ut (quilibet) defunctus sepelitur » ...

Coetus coelestium sanctificationibus suis comitati sunt « animam lucidam huius Matris Filii Dei. Seraphim ignei « animam, quae de corpore migraverat, circumdabant ». BAUMSTARK, *art. cit.*, pp. 92, 94-95, 98.

[1] Un seul passage pourrait faire penser au transfert du corps virginal au paradis terrestre; c'est le suivant, *loc. cit.*, p. 94: *Angeli, prophetae, apostoli ... exequias peragunt virginalis corporis Benedictae, « ut abiret in paradisum Eden plenum beatitudinis divinae »*. Mais il est visible que le sujet de *abiret* est *Benedicta*, et non *corpus virginale*.

cherchait à localiser les principaux souvenirs de l'Ancien et du Nouveau Testament, qu'aucune tentative de ce genre ne se produisît relativement à la Mère de Dieu. On devait, tout d'abord, être tenté de situer la maison où Jean, le disciple bien-aimé, avait reçu la Sainte Vierge après la mort et l'Ascension du Sauveur et avait vécu avec elle jusqu'à son départ pour le ciel. Une série d'indices concordants nous permettent d'affirmer que cette maison fut d'abord placée à l'est de la Ville Sainte, non loin du temple, dans la vallée de Josaphat ou de Gethsémani, certains apocryphes de l'époque disent même d'une manière plus vague: *sur le Mont des Oliviers*.

Nous trouvons une première indication de cette localisation dans les *Actes et pérégrinations de l'apôtre Jean* revisés par un catholique de Palestine sous le nom de PROCHORE. On sait que la rédaction première des *Actes de Jean* est attribuée au gnostique Leucius. [1] Les critiques sont généralement d'accord pour placer la recension catholique du Pseudo-Prochore entre les années 450 et 500, mais ils ne s'entendent pas sur la teneur primitive de cette recension, et cela ne doit pas nous surprendre. Plus que tous les autres écrits, les récits apocryphes sont exposés aux interpolations successives, et rien n'est plus ardu que de les démêler. [2] Le savant éditeur du Pseudo-Prochore, THÉODORE ZAHN, considère comme authentique l'allusion au *passage* de Marie qui se lit tout au début du récit, dans le discours de saint Pierre aux autres apôtres. *Quelque temps après l'ascension de Jésus*, Pierre rappelle à ses collègues le commandement du Maître de prêcher l'Evangile à toutes les nations:

« Maintenant, dit-il, que la grâce du Saint-Esprit est descendue sur nous tous, ne cherchons pas autre chose que d'accomplir l'ordre

---

[1] Leucius ou Seleucus est une raison sociale gnostique qui couvre toute une littérature légendaire sur les actes et voyages des apôtres. Nous verrons plus loin qu'on mit aussi sous le nom de Leucius un récit de la mort de la Sainte Vierge. Il est bien difficile de dire si Leucius représente une personnalité déterminée, ou s'il n'est qu'un pseudonyme pris pour plusieurs hérétiques ayant vécu à des époques différentes. La seconde hypothèse paraît beaucoup plus probable. ZAHN, *Acta Ioannis*, Erlangen, 1880, p. CXLVIII, place la première apparition de Leucius entre 140 et 160. En fait, les *Acta Ioannis* attribués à cet hérétique et dont il ne nous reste que la seconde partie, ne sont dénoncés par les Pères qu'à partir du IVe siècle. Voir les textes patristiques s'y référant, dans l'ouvrage de Zahn, pp. 195-218. Le texte même de Leucius a été édité par MAX. BONNET, *Acta Apostolorum apocrypha*, t. II, pp. 151-216. Leipzig, 1898. Les *Acta Ioannis* publiés par Zahn sont l'œuvre du Pseudo-Prochore.

[2] Nous avons constaté par expérience la verité de cette observation en essayant d'établir le texte primitif du *Récit de Jean de Thessalonique sur la Dormition*, que nous avons publié dans la *Patrologia orientalis*, t. XIX, pp. 334-428.

du Maître, *attendu surtout que notre Mère à tous a passé de cette vie à une autre.* » [1]

D'autres critiques voient une interpolation dans l'incidente: « *καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου.* » [2] Au Ve siècle, en effet, dans les milieux catholiques de Palestine et de Syrie, on admettait généralement que l'apôtre saint Jean n'était allé en Asie et à Ephèse qu'à un âge avancé et après la guerre judaïque de 69-70. [3] Mis à part certains récits apocryphes du *Transitus Mariae*, on pensait aussi que ce départ de saint Jean pour Ephèse n'avait pu se produire qu'après le passage de Marie de cette vie à une vie meilleure.

Une autre variante plus intéressante se trouve dans une recension des *Acta Ioannis* du Pseudo-Prochore, beaucoup plus développée que celle qu'a publiée Th. Zahn. Au lieu d'être une recension, il pourrait même se faire qu'elle représente, avec quelques additions inévitables, le récit primitif dans son intégrité. Ce qui nous fait pencher vers cette hypothèse, c'est que, dans ce texte, le père de saint Jean l'Evangéliste nous est représenté comme étant de race lévitique et comme ayant une maison dans les environs du Temple de Jérusalem. [4] Une pareille tradition est certainement antérieure à la fin du

---

[1] « *Ἐπιφοιτησάσης γὰρ τῆς χάριτος αὐτοῦ εἰς ἡμᾶς πάντας, μηδὲν ἕτερον ζητήσωμεν εἰ μὴ τὸ κελευσθὲν ὑπὸ τοῦ διδασκάλου,* καὶ μάλιστα ὅτι καὶ ἡ μήτηρ ἡμῶν πάντων μετῆλθεν τοῦ βίου τούτου. » TH. ZAHN, *op. cit.*, pp. 3-4.

[2] Par exemple L. FONCK, *Bemerkungen zu den ältesten Nachrichten über das Mariengrab*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XX (1898), p. 498.

[3] Cf. S. EPIPHANE, *Haeres. LI*, 2, éd. K. Holl, t. II, p. 250; S. JEAN CHRYSOSTOME, *Homil. XXV in Act. Apost.*, P. G., t. LX, col. 193-194; THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Epistolam ad Ephesios commentarii fragmenta*, P. G., t. LXVI, col. 912: « *Τότε δὲ* (= après la guerre judaïque) *καὶ Ἰωάννης εἰς τὴν Ἔφεσον γενόμενος, διετέλεσεν ἐπ' αὐτῆς ἄχρι τῶν Τραϊανοῦ διαγεγονὼς, ὡς ἔφην, καιρῶν.* »

[4] Th. Zahn a eu le grave tort de négliger, pour l'établissement du texte du Pseudo-Prochore, la tradition manuscrite représentée par deux manuscrits au moins de la Bibliothèque vaticane, à savoir le *Vatic. graec. 654* et le *Barb. graec. 516*. Du *Vatic. 654*, qui est du XIIIe siècle, il n'a connu que les fragments publiés par Birch dans son *Auctarium cod. apocryphi Fabriciani*, p. 261-306, et il en reproduit un passage, à la page 166-167 de son édition. Trompé sans doute par une coquille de l'édition de Birch, il donne constamment à ce manuscrit la fausse numérotation 455. Par ailleurs, à la page XVI, il parle du cod. *Vatic. 654*, et le déclare sans valeur, d'après le seul énoncé de son *incipit*, ignorant que le cod. 654 est le même que son 455. Le texte du Vatic. 654 se lit également dans le *Barb. graec. 516*. L'*incipit* est le suivant: *Σαλπίσατε, φησίν, ἐν νεομηνίᾳ σάλπιγγι, ἐν εὐσήμῳ ἡμέρᾳ*, et le titre: *Περίοδοι τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ συγγραφεῖσα παρὰ Προχώρου τοῦ μαθητοῦ αὐτοῦ*. Le texte occupe les fol. 87 *a*-149 *b* du *cod. Vatic. 654*. Ce n'est qu'au fol. 93 *b* que commence la correspondance avec

VIe siècle, époque où la maison de Zébédée ou de saint Jean commence à être localisée sur le mont Sion chrétien. Autre indice: le texte dont nous parlons place bien le départ de Marie après la dispersion des apôtres, mais il fait rester saint Jean auprès d'elle. De plus, on peut y découvrir une allusion à la croyance touchant l'immortalité de la Mère de Dieu:

« Le théologien et apôtre Jean, nous dit le récit, partit pour l'Asie, *après que la sainte Théotocos eut passé de la vie à la vie, de la vie passagère à la vie éternelle et au royaume des cieux, qui n'aura pas de fin*: μετὰ γοῦν τὸ μετελθεῖν τὴν ἁγιαν Θεοτόκον ἐκ ζωῆς πρὸς ζωήν, ἐκ τῆς προσκαίρου πρὸς τὴν αἰώνιον καὶ ἄληκτον βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. »[1]

Qu'on remarque l'expression: *Après que la sainte Théotocos eut passé de la vie à la vie.* Ce n'est pas un passage de la mort à la vie, mais, semble-t-il, un passage de plain-pied de la vie d'ici-bas à la vie éternelle et glorieuse du royaume de cieux. N'avons-nous pas ici l'écho de la tradition si clairement formulée par le prêtre Timothée? [2]

---

le texte édité par Zahn, correspondance qui ne va pas sans de nombreuses variantes. Tout ce qui précède donne des renseignements fort intéressants et jusqu'ici inconnus sur Zébédée, son origine, ses enfants, sur la généalogie de la Sainte Vierge et sa parenté avec saint Jean l'Evangéliste, sur son Assomption — il n'est pas du tout question de la mort — qui est placée à la onzième année après le crucifiement de Jésus. De Zébédée il est dit, fol. 88 *b*: « *καὶ Ζεβεδαῖος ἦν ὄνομα τῷ πατρί. Ἱερεὺς ἐχειροτονήθη, καὶ τὸ πέταλον τὸ χρυσοῦν φορέσαι κατηξιώθη. Πόλις δὲ τούτου ἡ μητρόπολις Ἱερουσαλὴμ, ἀρχετογενὴς μὲν τῆς πόλεως τυγχάνων· διὸ καὶ τὴν οἴκησιν ἐκέκτητο πλησίον τοῦ ἱεροῦ. Μετοικήσας δὲ ἐν Καπερναοὺμ, ἐκεῖ ἦν κατοικῶν· ὅθεν καὶ τῆς ἁλιευτικῆς τέχνης ἐπίσημος γέγονεν.* » Sans affirmer que le texte du *Vatic. 654* représente le Prochore primitif, nous sommes persuadés 1° que le texte édité par Zahn est incomplet et manque d'un prologue équivalent à celui qui se lit dans les deux manuscrits de la Vaticane; le brusque début de ce texte: *Ἐγένετο μετὰ χρόνον τινὰ μετὰ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν*, l'indique, du reste, suffisamment; 2° que la recension représentée par nos deux manuscrits est antérieure à la fin du VIe siècle pour les raisons indiquées.

[1] *Cod. Vatic. graec. 654*, fol. 95 *a*; *cod. Barb. graec. 516*, fol. 79 *a*.

[2] Prochore a déjà plus haut: *Καὶ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης παραλαβὼν ὁ θεολόγος τὴν ἁγίαν θεοτόκον ὡς ἰδίαν μητέρα παρὰ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν, ἀπήγαγεν αὐτὴν εἰς τὰ ἴδια, οὐκ ἐν Καπερναούμ· οὐ γὰρ ἀνέστρεψεν πάλιν ἐν τῷ πατρικῷ αὐτοῦ οἴκῳ συνδιατρίβειν μετὰ τῶν γονέων αὐτοῦ, μὴ γένοιτο· ἀπαρνησάμενος γὰρ ἦν καὶ πατέρα καὶ μητέρα καὶ πάντα τὰ ἐν τῷ κόσμῳ· ἀλλὰ παραλαβὼν αὐτήν, ἀπήγαγεν αὐτὴν ἐν τῷ ἰδίῳ οἰκίσκῳ, ὅ[ν] ἦν κεκτημένος πλησίον τοῦ ἱεροῦ ἐν Ἱερουσαλήμ. Καὶ ἦν αὐτὸς συνδιάγων μετ' αὐτῆς τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει συμπαραμένων μετ' αὐτῆς ἕως καιροῦ τῆς μεταστάσεως αὐτῆς· ενδέκατον ἔτος συμπαραμένει μετ' αὐτῆς ἐν Ἱερουσαλὴμ ἀπὸ τῆς σταυρώσεως τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, μὴ δυνάμενος αὐτὴν καταλιπεῖν τοῦ ἐξελθεῖν ἐν τῷ κλήρῳ τοῦ κηρύγματος, οὗ ἔλαχεν αὐτῷ. Μετὰ γὰρ τὸ ἀναληφθῆναι τὸν Κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν εἰς τοὺς οὐρανούς, συνήχθησαν ἅπαντες οἱ ἀπόστολοι εἰς Γεθσημανῇ κτλ. ...* *Cod. Vatic. graec.*

Nous n'en avons pas fini avec les variantes du Pseudo-Prochore. Il faut encore signaler la suivante, qui se rencontre dans plusieurs manuscrits, notamment dans l'*Ambrosianus graec. A 63*, qui date du Xe-XIe siècle: [1]

« Quelque temps après que Notre-Seigneur Jésus-Christ fut monté aux cieux, il arriva que tous les apôtres se réunirent à Gethsémani, *où résidait sa Mère tout immaculée et toute sainte: ἔνθα καὶ ἡ πανάμωμος αὐτοῦ καὶ παναγια μήτηρ ηὐλίζετο.* »

Cette incidente: *où résidait sa Mère*, fait allusion à ce qui est dit dans le prologue du *Cod. Vatic. 654* au sujet de la maison de la famille Zébédée, située non loin du Temple. Elle a été ajoutée à cause même de la suppression du prologue. Si cette addition a été faite par un auteur connaissant la topographie de Jérusalem, il faut la dire antérieure à la fin du VIe siècle. Si elle vient d'un de ces Byzantins qui, comme le moine Epiphane, auteur d'une *Vie de la Vierge* au IXe siècle, [2] ignoraient la topographie de Jérusalem et identifiaient Gethsémani avec le mont Sion chrétien, on pourra la croire plus tardive.

Quoi qu'il soit de ces diverses leçons du début des *Actes de Jean* par le Pseudo-Prochore, il n'est pas douteux que vers le milieu du Ve siècle les Jérosolymitains localisaient dans la vallée de Josaphat ou de Gethsémani la maison habitée par saint Jean et la Sainte Vierge. La preuve en est dans la basilique Sainte-Marie de Gethsémani, dont les premières mentions datent de la fin du Ve siècle et du début du VIe. Nous avons d'abord le témoignage du PSEUDO-DIOSCORE qui, entre les années 451-500, a écrit le panégyrique de Macaire, évêque

---

654, fol. 93 *b*. Avec *Μετὰ γὰρ*, commence la correspondance avec le texte publié par Zahn. On remarquera l'emploi du mot *μετάστασις* pour indiquer l'Assomption. Il faut le traduire par *déplacement, changement de résidence*, comme le verbe *μεταναστεύω* employé par le prêtre Timothée. Il est du reste expliqué par *μετελθεῖν ἐκ ζωῆς πρὸς ζωήν*, qui vient après. La traduction arabe des *Acta Ioannis* de Prochore, publiée par AGNÈS SMITH LEWIS, *The mythological Acts of the Apostels: The travels of the son of Zebedee*, Londres, 1904, p. 37, parle aussi du *départ de Marie de ce monde*, mais elle place le fait avant la dispersion des apôtres.

[1] La variante en question se trouve aussi dans le *cod. Seld. 46 (3383)* de la Bodléienne d'Oxford, fol. 62, qui est de la fin du XIIe siècle. Le texte contenu dans ce manuscrit est donné comme une recension du Pseudo-Prochore faite par Nicétas, archevêque de Thessalonique: *Εἰς τὰς περιόδους καὶ πράξεις τοῦ ἁγίου Ἰωάννου, ὡς ἀπὸ φωνῆς Νικήτα, ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονικῆς.*

[2] Cet écrit se trouve dans la P. G. de Migne, t. CXX. Nous aurons l'occasion d'en reparler plus d'une fois.

de Thou ou Tkou en Egypte. Cet auteur signale « l'église Sainte-Marie dans la vallée de Josaphat. » [1] L'existence de cette même Eglise est aussi décelée indirectement par le nom de *Sainte Marie-la-Neuve* donné à un autre sanctuaire marial qui, commencé sous le patriarche de Jérusalem, Elie (494-513), ne fut terminé que sous Justinien. [2] *Sainte Marie-la-Neuve* suppose évidemment une *Sainte Marie-l'Ancienne*, et celle-ci doit être l'église Sainte-Marie de la vallée de Josaphat, dont parle le Pseudo-Dioscore. L'archidiacre THEODOSIUS, qui visita Jérusalem vers 530, rencontre aussi une église Sainte-Marie dans la vallée de Josaphat:

« *Ibi est vallis Iosaphat*, dit ce pelerin; *ibi Dominum Iudas tradidit. Ibi est ecclesia domnae Mariae Matris Domini*: A cet endroit est la vallée de Josaphat; là Judas trahit le Seigneur. Là se trouve l'église de Notre-Dame sainte Marie, Mère du Seigneur. » [3]

Il est très probable que cette basilique Sainte-Marie fut l'une de celles que fit construire à Jérusalem l'épouse infortunée de l'empereur Théodose II, la belle Athénaïs, qui avait pris le nom d'Aelia Eudokia et passa les dernières années de sa vie en Palestine. Elle mourut à Jérusalem en 460 et fut ensevelie dans l'église Saint-Etienne, qu'elle avait fait bâtir. [4] Les ruines de l'ancien sanctuaire byzantin

[1] Ce panégyrique a été édité dans son texte bohaïrique par Amélineau, dans les *Mémoires pour servir à la Mission francaise du Caire*, t. IV, pp. 92-164, Paris, 1888. L'église Sainte-Marie est signalée à la page 125. On a beaucoup discuté pour savoir si cette pièce était vraiment de Dioscore. L'authenticité est difficilement soutenable. Voir l'exposé de la question par FÉLIX HAASE, *Patriarch Dioskur I von Alexandria nach monophysitischen Quellen*, Ie p., ch. II, dans *Kirchengeschichtliche Abhandlungen*, t. VI, pp. 162-180, Breslau, 1908.

[2] Le patriarche Elie laissa le sanctuaire inachevé, faute de ressources. C'est à la demande saint Sabas que l'empereur Justinien fit les frais de l'achèvement. La dédicace eut lieu le 21 novembre 543. Ce fut peut-être l'origine de la fête de la Présentation de Marie au temple. Cf. S. VAILHÉ, *La dédicace de Sainte-Marie la Neuve*, dans la *Revue augustinienne*, t. II (1903), pp. 136-140.

[3] PAUL GEYER, *Itinera hierosolymitana saecul. IV-VIII*, t. XXXVIII du *Corpus scriptorum latinorum*, Vienne, 1898, p. 142. Le manuscrit de Saint-Gall, qui date de 811, ajoute: *et ibi est sepulcrum eius*. C'est une interpolation évidente.

[4] Voir CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, éd. Montfaucon; COTELIER, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. IV, p. 72. Contre l'existence d'une église Sante-Marie à Gethsemani au milieu du ve siècle on a fait valoir le silence de la *Vie de Pierre l'Ibérien*, évêque monophysite de Maïouma, mort avant l'année 491. A deux reprises, dans ce document, on trouve une énumération des sanctuaires de Jérusalem, que Pierre et ses compagnons aperçoivent ou visitent. Arrivé à Gethsémani, Pierre ne signale rien, mais monte à l'église de l'Ascension sur le Mont des Oliviers et visite la maison de Lazare. Voir RICHARD RAABE, *Petrus der*

de Gethsémani, sur lesquelles fut édifiée, au VIIe siècle, l'église du tombeau de la Vierge, ne contredisent pas une pareille origine. [1] Qu'il occupât la place de la maison de la Vierge désignée par la tradition locale et l'englobât dans son enceinte, c'est ce que nous dit positivement un document du dernier tiers du VIe siècle, à savoir le *Pélerinage du Pseudo-Antonin de Plaisance*, écrit aux alentours de 570. On en possède deux recensions, qu'a éditées PAUL GEYER. Celle que l'éditeur considère comme la *première* contient ce passage:

« *Et in ipsa valle Gessemani est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse*: Et dans la vallée même de Gethsémani se trouve la basilique de sainte Marie, qui fut, dit-on, sa maison, dans laquelle aussi elle fut enlevée de son corps [au ciel]. » [2]

Dans la seconde recension, on lit cette phrase plus brève et aussi plus claire:

« *Et in ipsa valle est domus sanctae Mariae, de qua eam dicunt ad caelos fuisse sublatam*: Et dans la vallée même est la maison de sainte Marie, de laquelle on dit qu'elle fut élevée aux cieux. » [3]

Iberer. Ein Characterbild zur Kirchen-und Sittengeschichte des fünften Jahrhunderts, Leipzig, 1895, pp. 32, 94-95. Ce silence est évidemment impressionnant, mais il est loin d'être concluant contre l'existence du sanctuaire en question. Rien ne nous prouve, en effet, que l'intention du biographe ait été de dresser un inventaire complet des sanctuaires jérosolymitains. Par ailleurs, nous ignorons les dimensions exactes du sanctuaire marial primitif. Peut-être avait-il l'apparence d'une simple chapelle, qui n'attirait pas les regards.

[1] Voir ABEL et VINCENT, *Jérusalem*, t. II, pp. XXXI-XXXII, 805-831, spécialement pp. 827-829, Paris, 1926. Le relevé du sanctuaire primitif dressé par le P. Vincent est évidemment conjectural. L'empereur Maurice (582-602), sans doute à l'occasion du décret par lequel il fixa la fête de la Dormition au 15 août, paraît avoir restauré ou agrandi le sanctuaire primitif, qui portait au VIIe-VIIIe siècle, le nom de cet empereur, comme en témoigne le *Canonarion ou typicon de Jérusalem* du VIIIe siècle, publié en traduction géorgienne par S. KEKELIDZE, *Ierousalimskii kanonarii*, Tiflis, 1912. Au 15 août, ou y lit l'annonce suivante: « A Gethsémani, *au sanctuaire* (mot à mot: *à la maison de prière*) *de l'empereur Maurice, mémoire de la Théotocos* », pp. 123-124. Cf. la traduction grecque de ce document par l'ARCHIMANDRITE CALLISTE, Ἱεροσολυμιτικὸν κανονάριον, Jérusalem, 1914. Dans le même document, la dédicace du sanctuaire est fixée au 22 octobre. CALLISTE, pp. 115-116. Kekelidze avait cru pouvoir remplacer *Maurice* par *Marcien*; mais les manuscrits lui donnent tort.

[2] PAUL GEYER, *op. cit.*, Vienne, 1898, p. 170.

[3] *Ibid.*, p. 203. Des interpolations postérieures ont changé le mot *domus* en *sepulcrum*. Il arrive souvent aux critiques les plus réputés de se tromper dans la détermination de la leçon primitive d'un document, lorsque les variantes sont nombreuses. Les exemples ne manquent pas dans l'histoire de la critique textuelle patristique.

Nous n'hésitons pas à considérer cette leçon comme le texte primitif. Nous y retrouvons, en effet, un écho de l'opinion du prêtre Timothée sur l'immortalité de la Vierge. Cette opinion devait encore avoir des partisans à Jérusalem, bien que, sous l'influence des premiers récits apocryphes, l'hypothèse de la mort commençât à prévaloir. Ceux qui la défendaient s'avisaient déjà de dire que Marie était morte dans sa maison de Gethsémani. De là à transformer la maison en sépulcre, ou, du moins, à placer le sépulcre à proximité de la maison, il n'y avait qu'un pas. De cette évolution témoigne la leçon que Geyer, ignorant sans doute l'opinion du prêtre Timothée, a qualifiée de première recension. Aussi bien, un autre éditeur du même document, TOBLER, nous donne-t-il le texte suivant, qui combine les deux traditions: celle de la maison et celle du tombeau:

Et in ipsa valle Gessemani est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum ejus fuisse; in qua monstratur sepulcrum, de quo dicunt sanctam Mariam ad caelos fuisse sublatam: Et dans la vallée même de Gethsémani se trouve la basilique de sainte Marie, qui fut, dit-on, sa maison, dans laquelle on montre son tombeau, d'où l'on dit qu'elle fut enlevée au ciel. »[1]

Cette leçon n'a aucune chance d'être le texte primitif. C'est un arrangement fait après que la légende du tombeau se fut imposée et avant que la nouvelle tradition de la maison de Marie au Mont-Sion près du Cénacle, ou au Cénacle même, eût prévalu. Nous reparlerons plus loin de ce dédoublement de la maison et du sépulcre.

3 – La prétendue réponse de Juvénal de Jérusalem à l'empereur Marcien et à l'imperatrice Pulchérie

La basilique Sainte-Marie à Gethsémani est encore signalée dans un document qui a joui jusqu'ici d'une autorité imméritée auprès de ceux qui ont écrit sur la mort et l'assomption de la Mère de Dieu: nous voulons parler d'un extrait d'une histoire qualifiée d'*Histoire euthymiaque*, qui paraît pour la remière fois dans la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition, où il fait figure d'une interpolation évidente dans le texte du saint docteur. Cet extrait débute ainsi:

« Il a été raconté plus haut que sainte Pulchérie éleva au Christ beaucoup d'églises. L'une d'elle est celle qui fut construite aux Blakhernes,

[1] TITUS TOBLER, *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, Genève, 1877, t. I, p. 100.

au début du règne de Marcien, de sainte mémoire. Ces souverains donc, ayant bâti en cet endroit un sanctuaire dédié à la toute-sainte Théotocos et toujours-vierge Marie, et l'ayant orné de tout le décor possible, étaient à la recherche de son corps très saint, sanctuaire de la divinité. Ils firent appeler l'archevêque de Jérusalem Juvénal et les évêques de Palestine, qui se trouvaient alors dans la capitale à cause du concile qui s'était tenu à Chalcédoine et ils leur dirent: "Nous venons d'apprendre qu'il y a à Jérusalem la première église de la toute-sainte Théotocos et toujours-vierge Marie, magnifique entre toutes, à l'endroit appelé Gethsémani, où le corps de cette Vierge, qui fut le séjour de la Vie, fut déposé dans un cercueil. C'est pourquoi nous voulons faire venir ici cette relique pour la sauvegarde de cette capitale. »[1]

En guise de réponse, Juvénal fit aux souverains un petit récit légendaire de la mort de la Vierge et de la translation de son corps en un lieu qui n'est pas précisé, où il jouit du privilège de l'incorruption avant la résurrection générale. A ce récit, dont nous renvoyons l'examen détaillé au chapitre consacré aux apocryphes, tout récemment encore des érudits et des exégètes de profession ont accordé une véritable valeur historique.[2] Mais son caractère légendaire ne fait pas de doute, et il n'y a rien à en tirer, du point de vue historique, pour la période qui nous occupe.

4 – Les sanctuaires mariaux de Constantinople bâtis par l'impératrice Pulchérie et l'église Sainte-Marie de Gethsémani

Bien que le récit de l'*Histoire euthymiaque* soit un apocryphe notoire, il ne s'en suit pas que Marcien et Pulchérie n'aient eu aucune part à la construction du sanctuaire marial de Gethsémani, si vrai-

[1] « *Ἀκούομεν εἶναι ἐν Ἱεροσολύμοις τὴν πρώτην καὶ ἐξαίρετον τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἐκκλησίαν ἐν χωρίῳ Γεθσημανῆ καλουμένῳ, ἔνθα τὸ ζωηφόρον αὐτῆς σῶμα κατετέθη ἐν σορῷ* » P. G. t. XCVI, col. 748 B. C'est dans la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition, où elle a été interpolée dès la seconde moitié du IXe siècle, que l'*Histoire euthymiaque* apparaît pour la première fois. Nicéphore Calliste, *Histoire ecclésiastique*, l. XV, c. XIV, P. G., t. CXLVII, coll. 44-46, répète le morceau relatif à la mort de Marie et au transfert de son corps au paradis en glosant à certains endroits. Une autre citation de cette mystérieuse *Histoire* est faite par le moine NICON, dit l'ARMÉNIEN († 998), dans sa *Pandecte*. Cf. CÔTELIER, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, Paris, 1686, p. 576. Nicephore Calliste, *Hist. eccl.*, l. XIV, c. XLVII, répète cette citation sans désigner la source.

[2] Ainsi VINCENT ET ABEL dans leur savant ouvrage *Jérusalem*, t. II, Paris 1926, p. XXXI-XXXII, 805-831; L. HEIDET et L. PIROT, article ASSOMPTION, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, t. I, coll. 644-664.

ment celui-ci a été l'œuvre de l'impératrice Eudokia. Nous savons, en effet, que les pieuses entreprises de cette impératrice furent largement subventionnées par les souverains byzantins. Il est fort vraisemblable aussi qu'à l'occasion de la construction de ce sanctuaire, l'impératrice Pulchérie ait demandé à sa sœur Eudokia non pas la dépouille mortelle de la Mère de Dieu — elle n'était pas ignorante au point de croire, en plein v[e] siècle, que le corps de Marie était conservé à Jérusalem — mais quelque relique, quelque souvenir rappelant la sainte Théotocos. On peut découvrir un indice d'une démarche de ce genre dans ce que nous raconte un historien contemporain, THÉODORE LE LECTEUR, mort vers 520. Dans les quelques fragments qui nous restent de son *Histoire ecclésiastique*, il est dit tout d'abord qu'Eudokia envoya de Jérusalem à l'impératrice Pulchérie le portrait de la Mère de Dieu peint par saint Luc. [1] Si elle avait pu trouver quelque chose de mieux en fait de reliques mariales, elle n'aurait sans doute pas manqué d'en faire présent à sa pieuse sœur. Mais on n'en connaissait pas d'autres à cette époque. Les récits apocryphes de la Dormition parlant des vêtements funèbres de Marie n'avaient pas encore paru, et nous savons par ailleurs qu'il n'était pas encore question de son tombeau à Jérusalem.

Un autre fragment de la même *Histoire* nous apprend que Pulchérie fit construire à Constantinople et dans ses faubourgs trois *maisons de prière*, *εὐκτηρίους οἴκους* — nous dirions trois chapelles — en l'honneur de la Mère de Dieu, une aux Blakhernes, une aux Chalcopratia et le troisième aux Hodèges. [2] Ces sanctuaires, agrandis et restaurés dans la suite, furent enrichis de reliques mariales, qu'on se procura successivement. Les Blakhernes eurent le manteau de la Vierge. Chalcopratia se glorifia de posséder sa ceinture avec les langes de l'Enfant Jésus. Les Hodèges reçurent, sans doute du temps même de Pulchérie, le portrait peint par saint Luc, don d'Eudokia. Chacune de ces reliques pose un problème fort compliqué, à cause des données contradictoires fournies par les historiens byzantins de diverses époques. Nous n'avons pas à nous en occuper dans ce chapitre. Ce que nous tenons à faire remarquer, c'est le terme de *maison de prière*, *εὐκτήριοι οἶκοι*, par lequel l'historien designe ces sanctuaires. Cette dénomination a été conservée dans la suite et,

---

[1] « *Ἡ Εὐδοκία τῇ Πουλχερίᾳ τὴν εἰκόνα τῆς Θεομήτορος, ἣν ὁ ἀπόστολος Λουκᾶς καθιστόρησεν, ἐξ Ἱεροσολύμων ἀπέστειλεν.* » THÉODORE LE LECTEUR, *Hist. eccl. fragmenta ex libro I*, P. G., t. LXXXVI[1], col. 165.

[2] *Op. cit.*, l. I, 5, col. 168: « *Ἔκτισε δὲ καὶ εὐκτηρίους οἴκους Πουλχερία πολλούς, τὸν ἐν Βλαχέρναις, τὸν Χαλκοπρατίων, τὸν Ὁδηγῶν.* »

chose curieuse, les auteurs byzantins parlent de ces maisons de prière et en particulier de l'*οἶκος* des Blakhernes, comme si ces maisons étaient elles-mêmes un objet de culte. C'est ainsi que, dans sa *Novelle III*, c. 1, l'empereur Justinien, faisant allusion au sanctuaire des Chalcopratia, achevé ou rebâti par l'impératrice Verine, femme de l'empereur Léon I[er] (457-474), le désigne par les termes de: *ὁ προσκυνητὸς οἶκος τῆς ἁγίας ἐνδόξου παρθένου καὶ θεοτόκου Μαρίας, ὁ πρὸς τῷ ἁγιωτάτης μεγάλης Ἐκκλησίας γειτονήματι κείμενος*: *la maison digne de vénération* de la sainte et glorieuse Vierge Marie Théotocos. [1] Dans sa *Vie du patriarche Eutychios* († 582), le prêtre de Constantinople, Eustratios, emploie une expression encore plus suggestive: *il parle de la maison toute vénérable de la toute-sainte Théotocos, honorée aux Blakhernes: ὁ πάνσεπτος οἶκος τῆς παναγίας Θεοτόκου, ὁ τιμώμενος ἐν Βλαχέρναις.* [2] Les actes du concile constantinopolitain de 536, qui se tint dans le sanctuaire des Chalcopratia sous le patriarche Ménas, traitent également cette église de *σεβάσμιος οἶκος* de la sainte Théotocos. [3] Il y a, dès lors, lieu de se demander si les trois sanctuaires constantinopolitains élevés par la munificence de l'impératrice Pulchérie en l'honneur de Marie ne furent pas construits sur le modèle de la maison de la Vierge à Gethsémani et sur le plan de l'édifice jérosolymitain qui enfermait cette maison dans son enceinte. Ainsi s'expliqueraient les expressions relevées ci-dessus. On aurait fait à Constantinople des imitations du sanctuaire de Gethsémani, comme on reproduit de nos jours la grotte de Lourdes ou la *santa casa* de Lorette. Des fouilles archéologiques minutieuses exécutées tant à Gethsémani qu'à Constantinople arriveront peut-être un jour à transformer cette hypothèse en certitude. [4]

---

[1] Alors que Théodore le Lecteur attribue à Pulchérie la construction du sanctuaire des Chalcopratia, Justinien parle de l'impératrice Vérine. Les deux données peuvent se concilier en supposant que Vérine acheva, ou reconstruisit, ou agrandit considérablement la chapelle due à l'initiative de Pulchérie.

[2] *Vita Eutychii*, t. 6. P. G., t. LXXXVI[2], col. 3260.

[3] MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. VIII, col. 878.

[4] On peut déjà comparer le relevé des fouilles faites par le P. Vincent, au sanctuaire de Gethsémani, avec le plan des ruines des sanctuaires byzantins exécuté en ces dernières années. Voir DAVID LATHOUD et P. PEZAUD, *Le sanctuaire de la Vierge aux Chalcopratia*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXIII (1924), pp. 57-62; J. EBERSOLT, *Sanctuaires de Byzance*, Paris, 1921; ABEL-VINCENT, *Jérusalem*, t. II, pp. 827-829, Paris, 1926.

5 – Inexistence d'une tradition sur la mort de la Sainte Vierge à Ephèse

Les actes du concile d'Ephèse ont fourni à certains auteurs de l'époque moderne l'occasion de soutenir que la Sainte Vierge avait suivi l'apôtre saint Jean à Ephèse, qu'elle était morte et avait été ensevelie en cette ville. On est étonné de rencontrer parmi eux le savant Tillemont.[1] Cette opinion, en effet, n'a aucun fondement sérieux ni dans les actes du concile d'Ephèse, sur lesquels on veut l'appuyer, ni dans les autres documents de l'ancienne tradition. Nous avons déjà montré plus haut qu'au Ve siècle on croyait communément, en Orient, que saint Jean n'était allé en Asie qu'après la guerre judaïque et après le départ de Marie de cette terre. Les *Actes de Jean* par le Pseudo-Prochore se faisaient l'écho de cette tradition, au moins pour ce qui regarde le départ de Marie.[2] Il faut descendre jusqu'au XIIe siècle pour trouver, chez les Syriens jacobites, des témoignages parlant de la sépulture de la Vierge à Ephèse.[3] De nos jours, cette légende a obtenu un regain d'actualité grâce aux révélations de Catherine Emmerich, dont ou connaît le caractère suspect. Certains auteurs ont dépensé une érudition prodigieuse à essayer de lui trouver des bases solides. Le résultat le plus clair de leur labeur a été d'établir l'origine relativement tardive et le caractère légendaire du tombeau de la Vierge dans la vallée de Gethsémani, résultat appréciable sans doute, mais de caractère tout négatif pour leur propre thèse. En faveur de celle-ci ils n'ont produit aucun témoignage ancien de quelque valeur. Ce qu'ils ont trouvé de mieux, et qui avait déjà impressionné Tillemont, est l'incidente suivante, qui

---

[1] TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I (*Appendice: Notes sur la Sainte Vierge*), p. 496.

[2] Voir plus haut, p. 86 sq.

[3] MICHEL LE SYRIEN, patriarche jacobite d'Antioche († 1199), dans sa *Chronique*, éd. Chabot, l. V, appendice, t. I, p. 148, écrit: « Jean prêcha à Antioche; ensuite, il s'en alla à Ephèse et la Mère de Notre-Seigneur l'accompagna. Aussitôt, ils furent relégués dans l'île de Patmos. En revenant d'exil, il prêcha à Ephèse et y bâtit une église. Ignace et Polycarpe le servaient; il ensevelit la bienheureuse Marie. Il vécut 73 ans et mourut après tous les apôtres; il fut enseveli à Ephèse. » Au XIIIe siècle, GRÉGOIRE BARHEBRAEUS († 1286), dans ses *Scholies sur saint Matthieu*, répète Michel le Syrien. Il faut sans doute chercher l'origine de cette opinion dans l'interprétation erronée du passage des actes du concile d'Ephèse, qui a égaré également plusieurs auteurs modernes.

se lit dans la courte lettre écrite, en 431, par le concile d'Ephèse au clergé et au peuple de Constantinople:

« *Ὅθεν καὶ Νεστόριος, ὁ τῆς δυσσεβοῦς αἱρέσεως ἀνακαινιστής, φθάσας ἐν τῇ Ἐφεσίων, ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ θεοτόκος παρθένος ἡ ἁγία Μαρία, τοῦ συλλόγου τῶν ἁγίων πατέρων καὶ ἐπισκόπων ξενώσας ἑαυτόν* ...,[1] c'est-à-dire: " Nestorius, qui a renouvelé l'hérésie impie, étant arrivé le premier dans la cité des Ephésiens, *à l'endroit où* [*se trouvent*] *Jean le Théologien et la Vierge Théotocos Sainte Marie*, s'est séparé de l'assemblée des saints Pères et des évêques ". »

Les mots: *Jean le Théologien et la Vierge Théotocos Sainte Marie* désignent par les noms de ses deux patrons et titulaires l'église principale d'Ephèse, où fut réuni le concile. Il n'y a point à se creuser le cerveau pour trouver le verbe qui manquerait dans l'incidente grecque et qui aurait disparu par la faute des copistes. Ce qui est sous-entendu ici, et tout à fait normalement d'après la syntaxe grecque, c'est *ἐστὶ* ou *εὑρίσκεται*. Combefis l'avait déjà dit: « Ceux qui ont quelque teinte de grec ne sous-entendent rien [sauf évidemment le verbe être]; encore moins se permettent-ils d'introduire dans le texte grec ce qui n'y est pas; mais ils comprennent que les Pères désignent l'église principale d'Ephèse par les noms de ses patrons et titulaires. »[2] Cette manière de parler est courante. Ne disons-nous pas tous les jours: « Je vais à Saint-Pierre, à Saint-Nicolas, à Notre-Dame »? Les Ephésiens disaient: « Je vais à Saint-Jean et Sainte-Marie. » Nous en avons justement la preuve dans le document qui suit immédiatement, dans les Actes du concile, la lettre où se trouve la fameuse incidente: Saint Cyrille écrit au clergé et au peuple d'Alexandrie:

« Le saint concile s'est tenu à Ephèse, dans la grande église de la ville qui s'appelle *Marie Théotocos*, *ἡ ἁγία σύνοδος γέγονεν ἐν τῇ Ἐφέσῳ, ἐν τῇ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῆς πόλεως, ἥτις καλεῖται Μαρία θεοτόκος.* »[3]

Dans une autre lettre, adressée à quelques clercs de Constantinople,[4] ainsi que dans son *Apologie à l'empereur Théodose*,[5] saint

---

[1] MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. IV, col. 1241 B.

[2] Note à l'édition du panégyrique de saint Jean l'Evangéliste par Nicétas David. *Auctarium novissimum*, I^e^ p., Paris, 1672. Cf. P. G., t. CV, coll. 112-113 en note.

[3] MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1241 D.

[4] *Ibid.*, col. 1229 D.

[5] P. G., t. LXXVI, col. 472.

Cyrille répète que la même église est appelée *Sainte-Marie*, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Ἁγία Μαρία.»[1]

Il faut donc avoir des préoccupations topographiques spéciales pour traduire «ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης καὶ ἡ ἁγία Μαρία» par: *Où Jean le Théologien et sainte Marie habitèrent, sont morts, ont leur tombeau.*[2] Le tombeau de saint Jean se trouvait bien à Ephèse, et la chose était connue dans la chrétienté. Le pape saint Célestin, écrivant aux Pères du concile, leur rappelait qu'ils avaient sous les yeux les reliques de l'apôtre et lui devaient leurs hommages;[3] mais il ne dit mot du tombeau de la Vierge. A ce même concile, les évêques de Syrie se plaignirent de ce que «venus de si loin, ils n'avaient pu vénérer à leur gré les tombeaux des saints martyrs, notamment celui du trois-fois bienheureux Jean, le Théologien et l'Evangéliste, qui a vécu si intimement avec le Seigneur»;[4] mais, chez eux aussi, silence absolu sur le tombeau de Marie.

6 – Autres témoignages patristiques de cette période

En dehors de ce que nous venons de dire sur la tradition de Jérusalem à cette époque, il nous reste peu de chose à glaner ailleurs. Déjà les premiers récits apocryphes sur la *Dormition* de Marie commencent à circuler. Nous en remettons l'examen au chapitre suivant.

---

[1] Voir aussi le rapport du concile aux empereurs: συναχθέντες ἐν τῇ ἁγίᾳ καὶ μεγάλῃ ἐκκλησίᾳ τῇ καλουμένῃ Μαρίᾳ. MANSI, *Ibid.*, col. 1237 C.

[2] Nous croyons inutile de nous arrêter davantage à discuter cette tradition d'Ephèse. Voir un bon résumé de la controverse récente dans l'article ASSOMPTION du *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, signalé plus haut, où l'on trouvera une abondante bibliographie. Un des plus chauds partisans d'Ephèse a été le Dr. JEAN NIESSEN, dans son ouvrage: *Panaghia Kapuli: Das neuentdekte Wohn-und Herbe – Haus der heil. Jungfrau Maria bei Ephesus*, Dulmen-in-Weimar, 1906. Voir sa dernière brochure sur la question: *Ephesus. Die letzte Wohnstätle der hl. Jungfrau*, Münster i. W., 1931, 72 p., où l'on ne trouve rien de nouveau. En rendant compte de cette publication, le P. Peters, dans les *Analecta Bollandiana*, t. LI (1933), pp. 133-134, a fait remarquer que la lettre des Pères du concile au clergé et aux fidèles de Constantinople où se lit l'incidente: ἔνθα ὁ θεολόγος Ἰωάννης ... est d'une authenticité fort douteuse. Elle est absente de la version de Rusticus et fait double emploi avec l'autre lettre du concile aux mêmes destinataires, conservée par les collections grecques et les traductions latines. On a retrouvé les ruines de la basilique éphésienne *Saint-Jean et Sainte-Marie*, où se tint le concile. C'était une église double, dont une partie était dédiée à saint Jean, et l'autre à la Mère de Dieu. Voir l'article EPHÈSE, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. V (1922), coll. 136-142.

[3] MANSI, *op. cit.*, t. IV, col. 1286.

[4] *Ibid.*, col. 276.

Quant aux Pères qui ont écrit entre le troisième et le cinquième concile œcuménique, ils continuent à garder le silence sur la fin terrestre de la Mère de Dieu. Ils célèbrent en termes magnifiques sa maternité divine, sa perpétuelle virginité, sa toute-sainteté; mais ils sont muets sur son passage de la terre au ciel. On s'aperçoit qu'ils n'en savent pas plus long là-dessus que leur prédécesseur, saint Epiphane. Il faut pourtant mentionner deux appellations suggestives données par saint Cyrille d'Alexandrie à la Mère de Dieu dans une de ses homélies: il l'appelle *la lampe inextinguible* et *le temple indestructible*, ἡ λάμπας ἡ ἄσβεστος, ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος.[1] La première expression peut faire songer à l'immortalité de Marie, la seconde à l'incorruptibilité de son corps virginal. On ne peut que regretter que le grand docteur alexandrin ait lancé en passant ces épithètes sans en donner d'autre explication. On remarquera l'emploi emphatique de l'article: ἡ λάμπας ἡ ἄσβεστος, ὁ ναὸς ὁ ἀκατάλυτος. Notre-Seigneur avait dit aux Juifs en parlant de son corps: *Détruisez ce temple, et je le réédifierai en trois jours* (Jean II, 19). Cyrille devait penser à ce texte, quand il appelait Marie *le temple indestructible*. Ne voulait-il pas signifier par là que, pas plus que sur le corps du Sauveur, la mort n'avait sur elle aucun empire? Indice non négligeable, mais simple indice d'une pensée que nous voudrions plus explicite.

7 – Un texte du Pseudo-Denys l'Aréopagite

Le Pseudo-Denys appartient bien à la période dont nous nous occupons. Son œuvre a paru entre les années 490 et 531. Au chapitre III des *Noms divins*, se lit le passage suivant, où certains, depuis le VIIe siècle jusqu'à nos jours, ont vu une allusion non à l'assomption mais à la dormition de la Sainte Vierge:

«Je me suis encore abstenu, dit l'auteur, expliquant le but de son ouvrage, de toucher aucunement à ce que notre glorieux maître Hiérothée a expliqué avec une évidence sensible, pour ne pas répéter en cette rencontre les éclaircissements qu'il a fournis le premier. Toute parole vient mal après la sienne; car il brillait même entre nos pontifes inspirés, lors-

---

[1] *Homilia IV inter homilias diversas;* P. G., t. LXXVII, col. 992. Cette homélie est bien l'œuvre de saint Cyrille. Elle fut prononcée dans l'église de la Sainte Vierge à Alexandrie, avant la Noël de 431. Il ne faut pas la confondre avec l'homélie XI, qui est une élaboration postérieure de cette même homélie. Cf. A. EBERLÉ, *Die Mariologie des heil. Cyrillus von Alexandrien*, Fribourg-en-Br., 1921, p. 124, et notre article: *La première fête mariale*, *Echos d'Orient*, t. XXII (1923), p. 140.

que nous-mêmes, comme vous le savez, et lui et beaucoup d'entre les frères, *nous nous réunîmes pour contempler le corps principe de vie et résidence de la divinité*, ἐπὶ τὴν θεὰν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος. Etaient présents aussi Jacques, frère du Seigneur, et Pierre, coryphée et chef suprême des théologiens. Après ce spectacle, tous les pontifes furent d'avis de célébrer, chacun selon son pouvoir, la toute-puissante bonté de Dieu, qui s'est revêtue de notre infirmité. Or, après les apôtres, Hiérothée dépassa les autres pieux docteurs, tout ravi et transporté hors de lui-même. »[1]

Quel est ce corps principe de vie, en qui Dieu réside ou a résidé? Il n'est pas facile de le dire. Saint Maxime le Confesseur († 662) émit le premier l'idée que ce pouvait être le corps de la sainte Théotocos, dont la dormition aurait eu lieu à ce moment-là.[2] Mais il proposa cela comme une simple conjecture. Quelques temps après, saint André de Crète († 740) se montrait moins réservé. Tout en avouant que le texte était obscur, il y voyait une allusion certaine à la dormition de Marie, et le commentait longuement.[3] Cette interprétation fit fortune dans le monde byzantin, et fut également reçue en Occident, tant qu'on ne mit pas en doute l'authenticité des écrits du Pseudo-Denys. Certains théologiens y recourent encore de nos jours. A supposer qu'il ne fût pas apocryphe — et il l'est peut-être doublement[4] — ce passage serait d'abord de nulle valeur pour ce qui regarde la doctrine de l'Assomption; il serait ensuite un témoignage plus que problématique sur la mort de la Sainte Vierge. Si le corps de Marie peut être dit *θεοδόχον*, on ne voit pas très bien comment on pourrait l'appeler *ζωαρχικόν*, principe de vie. Cette épithète conviendrait mieux au corps glorieux de Notre-Seigneur, spécialement dans son état eucharistique, et l'autre épithète, *θεοδόχον*, *sanctuaire de la divinité*, ne lui messiérait pas. Aussi, à supposer qu'il faille maintenir la leçon *σῶμα*, nous croyons que le Pseudo-Denys a eu en vue le corps de Jésus dans l'Eucharistie. La réunion dont il parle doit s'entendre de l'assistance à une messe solennelle, suivie de discours. Le Pseudo-Denys parle plus d'une fois de la *contemplation* des saints mystères,[1] et il identifie très clairement l'Eucharistie avec Jésus lui-même.[2]

Mais faut-il lire *σῶμα*? Certains critiques ont supposé que le texte primitif portait *σῆμα*, qui signifie *tombeau, sépulcre*. L'hypothèse est ingénieuse et n'est pas dénuée de vraisemblance.[3] Il s'agirait alors du Saint-Sépulcre, qui a été *ζωαρχικὸν* en tant que lieu où Jésus est ressuscité, et *θεοδόχον*, en tant qu'ayant contenu un corps qui, même dans la mort, est resté uni hypostatiquement à la divinité. Quelle que soit la leçon ou l'interprétation qu'on adopte, il est clair que ce texte non seulement ne nous dit rien de l'Assomption, mais ne constitue même pas une attestation sérieuse de la Dormition.

IV – Conclusion

Arrivés au terme de notre enquête sur la tradition des cinq premiers siècles, essayons d'en fixer le résultat. Celui-ci est quelque peu décevant. De témoignage absolument clair et explicite sur l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu, telle que l'entend de nos jours la théologie catholique, nous n'en avons rencontré aucun. Seul le texte du prêtre Timothée de Jérusalem affirmant l'immortalité de Marie voisine la vraie notion de l'Assomption sans la contenir expressément. Le fait même de la mort et de l'ensevelissement de Marie reste incertain, bien qu'il ait pour lui des attestations plus nombreuses que les autres hypothèses formulées par certains auteurs: hypothèse de la mort par le martyre, hypothèse de l'immortalité; mais ces attestations sont données incidemment, sans attention spéciale et ne se présentent pas sous le signe d'une tradition ferme et continue. Les Pères qui disent que Marie est morte en parlent comme d'une chose allant de soi, non comme témoins d'un fait historique certifié par la tradition. A Jérusalem même, si l'on s'avise, à partir du Ve siècle, de montrer à Gethsémani la maison qu'aurait habitée la Vierge

---

[1] *De divinis nominibus*, III, 2; P. G., t. III, col. 681. Nous nous inspirons, dans notre traduction de celle de Mgr Darboy: *Œuvres de saint Denys l'Aréopagite, traduites du grec et précédées d'une introduction*, Paris, 1845, en la modifiant par endroits.

[2] « Ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα τάχα τὸ τῆς ἁγίας Θεοτόκου λέγει, τότε κοιμηθείσης. » *Scholia in lib. de divinis nominibus*, c. III; P. G., t. IV, col. 236.

[3] *Homilia I in Dormit. Deiparae;* P. G., t. XCVII, coll. 1064-1072.

[4] Le passage relatif au corps *ζωαρχικὸν* est une parenthèse et pourrait avoir été interpolé dans le texte primitif du Pseudo-Denys. Cependant saint Maxime le lisait déjà dans son exemplaire.

[1] Voir, par exemple, *De ecclesiastica hierarchia*, VII; P. G., *Ibid.*, coll. 433 C.

[2] Cf. *De eccl. hier.*, III, 13, *ibid.*, col. 444 C: « Διαγράφει γὰρ ἐν τούτοις αἰσθητῶς, ὑπ' ὄψιν ἄγων Ἰησοῦν τὸν Χριστόν, τὴν νοητὴν ἡμῶν ὡς ἐν εἰκόσι ζωήν. »

[3] Cette hypothèse, du reste, n'est pas purement gratuite. Certains manuscrits portent la leçon *σῆμα*. Les anciens commentateurs latins de l'Aréopagite, tels que Hilduin († 842), ont, à cet endroit, le mot *sepulcrum*. Mais la leçon *σῶμα* est très ancienne aussi, comme on le voit par saint Maxime et saint André de Crète. Sur ce passage des *Noms divins*, on peut lire la longue dissertation d'Arnaldi, *Super transitu Beatae Mariae, dubia proposita*, t. I, Gènes 1879, pp. 160-288.

avec saint Jean, on se tait sur son tombeau. A plus forte raison ne trouve-t-on rien sur la résurrection glorieuse, qui aurait suivi la mort. Tout indique que, sur le terrain purement historique, c'est saint Epiphane qui a raison et qu'il a dit le mot juste pour exprimer l'état de la question, encore au milieu du VIe siècle: *Personne ne sait quelle a été la fin terrestre de la Mère de Dieu.* [1]

---

[1] Nous n'avons pas fait état, dans notre enquête, de certains documents apocryphes ou sans valeur, qu'on rencontre dans quelques auteurs ayant écrit sur l'Assomption. Inutile, par exemple, d'invoquer le passage interpolé qui se lit dans la traduction latine de la *Chronique* d'Eusèbe de Césarée, P. L., t. XXVII col. 581: *Anno Domini 48, Maria virgo Iesu Christi mater ad Filium in caelum assumitur, ut quidam fuisse sibi revelatum scribunt.* Même s'il était authentique, ce passage ne serait pas absolument satisfaisant du point de vue théologique pour attester l'assomption glorieuse. Nous considérons de même comme dénuée de toute valeur probante une représentation découverte sur le sarcophage de l'église souterraine de Santa-Engracia, à Sarragosse, qu'on fait remonter au début du IVe siècle: une femme, debout entre deux hommes, est saisie par une main venant du ciel pour la tirer vers les hauteurs. On a voulu voir là la représentation symbolique de l'enlèvement de Marie au ciel par son Fils: interprétation ingénieuse, dont rien malheureusement ne nous garantit le bien-fondé. Au moment où nous avons écrit notre première étude sur *La mort et l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition des cinq premiers siècles* (*Echos d'Orient*, t. XXV, 1926) nous avions cru pouvoir accorder quelque attention à une scolie D'ANTIPATER DE BOSTRA († après 451) sur le verset du *Magnificat: Quia respexit humilitatem ancillae suae.* Cette scolie est ainsi conçue: « Qui suis-je, dit la Vierge, en face d'une œuvre si merveilleuse (= le mystère de l'incarnation du Verbe)? C'est lui qui a jeté les yeux sur moi; ce n'est pas à moi qu'en est venue la pensée, car j'étais d'humble condition et méprisée. *Et voici que maintenant je passe de la terre aux cieux et que je suis enlevée* (*tirée, prise*) pour un mystère ineffable: καὶ νῦν ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανοὺς μεταβαίνω καὶ εἰς ἄρρητον οἰκονομίαν ἕλκομαι, *Hom. in Annuntiationem* (= la 1re fête mariale), P. G., t. LXXXV, col. 1788 CD. » Il ne semble pas que la pensée de l'exégète dépasse l'idée de la maternité divine. Plusieurs chaînes ont attribué ce passage à l'hérétique EUDOXE († 370).

CHAPITRE III

La littérature apocryphe sur la mort et l'assomption de la Sainte Vierge

Tout ce que nous avons recueilli dans le chapitre premier sur la mort et l'Assomption de la Sainte Vierge dans la tradition patristique des cinq premiers siècles est tout à fait indépendant des récits apocryphes connus sous le nom de *Transitus Mariae*. Nous avons sans doute relaté le témoignage d'un apocryphe écrit par une main catholique, les *Acta Ioannis* du Pseudo-Prochore; mais nous avons vu que ce témoignage était l'écho d'une tradition courante dans les milieux palestiniens et syriens de la fin du Ve siècle et du début du VIe: localisation de la maison de saint Jean et de Marie dans la vallée de Josaphat ou de Gethsémani; départ de saint Jean pour l'Asie après le passage de la Vierge à une vie meilleure. Cet apocryphe, du reste, n'a aucun droit à figurer parmi le groupe des récits du *Passage de Marie*, puisqu'il ne se réfère qu'à la date de ce passage et ne dit rien de sa nature ni des autres circonstances qui l'accompagnèrent.

I – Considérations générales sur les apocryphes

Les récits du *Transitus Mariae* font partie des apocryphes du Nouveau Testament et comptent parmi les plus tardifs de la série. On sait ce que les exégètes entendent par livres apocryphes. Ce sont des écrits pseudépigraphes destinés à compléter les livres canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testament, à suppléer à leur silence ou à leurs lacunes sur certains personnages et certains événements. Ce sont en général des légendes, de purs produits de l'imagination, dont le degré de vraisemblance est fort variable. Généralement dépourvus de valeur pour ce qui regarde les faits, ils ne sont pas sans importance pour l'histoire des doctrines, et reflètent souvent l'opinion commune du milieu où ils ont paru. Les apocryphes du Nouveau Testament se présentent généralement sous le nom d'un apôtre ou d'un personnage ayant eu des relations avec les apôtres. Nous verrons que ce point se vérifie pour l'ensemble des récits du *Transitus Mariae*.

Les apocryphes ont fleuri dans les milieux orthodoxes comme dans les milieux hérétiques, mais surtout parmi ces derniers. Pour ce qui regarde les récits des pérégrinations des apôtres en particulier, la littérature hérétique paraît avoir eu la priorité, et cela se comprend facilement. Les hérétiques éprouvaient moins de scrupules que les orthodoxes à inventer des légendes et à abriter leurs erreurs sous le nom d'un apôtre ou d'un Père apostolique. Il arriva ainsi que les catholiques, pour détourner les leurs de cette littérature malsaine, firent des éditions expurgées de ces Actes des apôtres, où l'histoire véritable ne trouvait sans doute pas son compte, mais où la saine doctrine était respectée.

Dans la cinquième partie du *Décret dit de saint Gélase*, intitulée: *Notitia librorum apocryphorum qui nullatenus a nobis recipi debent*, [1] le mot *apocryphe* prend un sens spécial. Il signifie: *ouvrage qui n'est pas approuvé en tout par l'Eglise romaine*. Ce n'est pas nécessairement un pseudépigraphe, puisque, dans cette pièce, certains écrits authentiques de Tertullien, de Lactance, d'Eusèbe, voire même de saint Cyprien, sont catalogués parmi les apocryphes. De toute manière, le terme *apocryphe* implique une dépréciation. Si ce n'est pas un pseudépigraphe, c'est un ouvrage suspect contre lequel il faut être en garde.

Les apocryphes du *Transitus Mariae* ont cela de commun qu'entre les modes possibles du départ de la Mère de Dieu de cette terre, ils optent pour la mort naturelle, suivie ou non de la résurrection. Ils écartent aussi bien l'hypothèse de la mort par le martyre que celle de l'immortalité. En l'absence de toute donnée certaine dans l'Ecriture et la tradition, l'hypothèse de la mort naturelle se présentait comme la plus probable et aussi comme la plus capable de suggérer des développements variés et émouvants. L'imagination des narrateurs pouvait se donner libre carrière. Elle n'y a pas manqué.

[1] On a beaucoup discuté, en ces derniers temps, sur l'authenticité du *Décret gélasien*. Dans son édition critique, *Das Decretum gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis (Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1912, t. XXXVIII, fasc. 4), E. von Dobschütz en refuse la paternité au pape Gélase et l'attribue à un particulier ayant probablement vécu dans l'Italie du nord. C'est un recueil de décrets authentiques de l'Eglise romaine publié entre 492 et 523., avec, sans doute, quelques additions postérieures, car les manuscrits les plus anciens qui le contiennent ne remontent pas plus haut que le VIIIe siècle. D'après D. Chapman (Cf. *Revue bénédictine*, 1913, pp. 187-297, 315-333), rien ne s'opposerait à ce que l'ensemble du recueil, dans son état actuel, ait été fait par le pape Gélase. A notre avis, les deux thèses sont facilement conciliables. Le *Gelasianum*, en tant que recueil de pièces officielles, est l'œuvre d'un particulier. Les chapitres I-III sont antérieurs au pape Gélase. Le chap. V sur les apocryphes peut fort bien être l'œuvre du pape Gélase. Il est remarquable que le pape Hormisdas, répondant en 520 à l'évêque africain Possessor, déclare que les écrits de Fauste de Riez ne sont pas reçus. *Epist.* LXX, P. L., t. LXIII, coll. 492-493. Or, les écrits de Fauste sont justement catalogués parmi les apocryphes dans le *Décret gélasien*.

Ces récits légendaires sur la mort de la Vierge sont fort nombreux. Jusqu'au milieu du siècle dernier, on n'en connaissait guère que trois échantillons, les seuls qu'on trouve habituellement mentionnés dans les ouvrages spéciaux sur l'Assomption, à savoir le Pseudo-Méliton, le texte des *Noms divins* du Pseudo-Denys, dont nous avons déjà parlé, et le récit de l'*Histoire euthymiaque*, inséré dans la seconde homélie de saint Jean Damascène. Depuis lors, leur nombre n'a fait que s'accroître et l'on peut en compter aujourd'hui au moins une vingtaine. Tous ne sont pas des prototypes. Un grand nombre ne sont que des variétés de types plus anciens; mais ces variétés contiennent parfois des détails importants nous ne disons pas au point de vue historique — les événements qu'ils racontent ne sont que des produits de l'imagination — mais au point de vue topographique, liturgique et doctrinal. Les divergences qu'ils accusent entre eux sont si nombreuses, si grande est la liberté que se donnent les narrateurs, même lorsqu'ils ont sous les yeux un modèle, qu'on perdrait son temps à vouloir les réduire à l'unité. A la manière dont ils en parlent, certains auteurs ont l'air de croire que ces apocryphes sont tous favorables à la doctrine catholique de l'Assomption. C'est un grave erreur. S'ils ont tous pour trait commun de raconter la mort de Marie — et sur ce point la plupart s'entendent sur un petit nombre de détails caractéristiques: arrivée miraculeuse de tous les apôtres ou de quelques-uns autour de la Vierge; annonce faite à celle-ci de sa mort prochaine par un messager céleste; crainte manifestée par Marie à l'égard de la mort; intervention hostile des Juifs au moment de l'ensevelissement —l'accord cesse sur le sort réservé au corps de la Vierge après sa sépulture. Les uns se taisent sur ce point; les autres enseignent expressément la résurrection glorieuse après un temps qui peut varier de quelques instants jusqu'à six mois; les autres nous parlent d'une assomption du corps au paradis terrestre non suivie de résurrection. [1]

[1] Déjà dès 1866, G. Bickell, rendant compte, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. XLVIII, pp. 465-479, de la publication des diverses légendes syriaques du *Transitus Mariae* par W. Wright, faisait bien remarquer que ces morceaux ne dérivaient point du même type mais qu'il fallait distinguer au moins deux sources divergentes, l'une syriaque, la plus ancienne, favorable à la résurrection de Marie; l'autre, grecque, ne parlant que du transfert et de l'incorruption de son corps.

Pour donner une idée claire et suffisante de cette littérature, nous allons passer en revue les pièces principales éditées jusqu'à ce jour, en suivant, dans la mesure du possible, l'ordre chronologique et en rattachant à ces récits-types les recensions qui en dépendent ou paraissent en dépendre. On devine qu'en cette matière il n'est pas toujours facile d'arriver à la certitude. C'est dire que notre essai, sur plus d'un point, ne sera que conjectural. Nous parlerons: 1° des récits les plus anciens, qui paraissent remonter aux Ve et VIe siècles; 2° des apocryphes du VIIe siècle; 3° de la *Lettre à Tite sur le trépas et l'assomption de Marie* mise sous le nom du Pseudo-Denys; 4° du récit de l'*Histoire euthymiaque.* Nous terminerons par quelques considérations sur la valeur historique et doctrinale des apocryphes et sur leur influence dans le triple domaine de la liturgie, de la théologie et de l'art religieux.

II – Les récits les plus anciens du « Transitus Mariae » (V^e^-VIe siècle)

A quelle époque remonte le plus ancien récit du *Transitus Mariae*? S'il fallait en croire certains auteurs, le fameux gnostique qui a nom LEUCIUS ou LEUKIOS CHARINOS et qui aurait vécu au IIIe siècle, voire même au IIe, aurait composé un écrit de ce genre. Pour preuve de cette assertion on ne peut apporter que le témoignage du PSEUDO-MÉLITON dans le prologue de son propre récit, [1] et c'est un témoignage fort suspect, qui ne dirime aucunement la question de chronologie. Nous avons déjà fait remarquer, en effet, que Leucius (ou Seleucus) est une raison sociale gnostique qui couvre toute une littérature légendaire sur les voyages et les actes des apôtres. [2] En fait,

[1] « Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae, plurima de apostolorum actibus libris suis inseruit ... Nec solum sibi sufficere arbitratus est, *verum etiam transitum beatae semper virginis Mariae ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire* ». P. G., t. V, coll. 1231-1232. TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, pp. 124-136, a réédité sous la rubrique *Transitus Mariae B*, d'après un manuscrit de la bibliothèque Saint-Marc de Venise, le texte du Pseudo-Méliton, mais sans le prologue, le manuscrit vénitien ne le contenant pas. Ce prologue est reproduit seulement dans une note de la page 124. A quel récit fait allusion le Pseudo-Méliton, nous le disons ci-après, p. 111. Celui-ci sait que Leucius a écrit des actes des apôtres. Peut-être aussi a-t-il connu le *Décret gélasien*, qui met au nombre des apocryphes: *Libri omnes quos fecit Leucius, disciplus diaboli, apocryphi.*

[2] Voir p. 86, note 1.

mis à part le Pseudo-Méliton, les anciens n'ont connu sous le nom de Leukios Charinos que le cycle sur les voyages des apôtres Pierre, Jean, André, Thomas et Paul. [1] Aucun ne lui attribue un *Transitus Mariae*, [2] et c'est fort gratuitement qu'on a supposé que dans la première partie des *Acta Joannis* de Leucius, qui ne nous est pas parvenue, [3] il était question de la mort et de l'assomption de Marie. Pure supposition aussi, l'hypothèse émise par THÉODORE ZAHN, dans son *Histoire du canon du Nouveau Testament*: que le *Liber transitus Mariae* signalé dans la cinquième partie du *Décret gélasien* figurait déjà dans une liste d'apocryphes condamnés par le pape Damase, au concile romain de 382. [4] Aussi, nous ne croyons pas nous tromper en affirmant que tous les récits apocryphes sur la mort de la Vierge sont postérieurs au concile d'Ephèse et que les plus anciens ne remontent pas au-delà des dernières années du cinquième siècle ou des premières années du sixième. S'il est vrai qu'on ne peut rien tirer de clair du fameux passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys, le premier essai de ce genre est sans doute l'homélie métrique de JACQUES DE SAROUG (451-521), dont nous avons parlé au chapitre second. [5] Jacques fait ensevelir Marie par l'apôtre Jean sur le sommet du Mont des Oliviers dans une caverne en pierre. A cet ensevelissement il fait paraître Notre-Seigneur les prophètes, les apôtres et les anges, qui accompagnent au ciel l'âme de la Vierge. Pas un mot de la résurrection, ni même du transfert du corps. L'élément merveilleux est réduit à son minimum.

Mais l'homélie de Jacques de Saroug, à supposer qu'elle soit authentique, [6] n'est pas un apocryphe. Ce qui distingue les récits qui méritent cette épithète, c'est justement l'usage effréné du merveilleux. Le merveilleux, nous le trouvons en abondance dans les fragments d'un récit syriaque publiés en 1865 par W. WRIGHT d'après

[1] Voir p. 86.

[2] Photius, *Bibliotheca*, cod. 114, P. G., t. CIII, col. 389, nous renseigne clairement sur l'œuvre attribuée à Leucius, Λεύκιος Χαρῖνος, et son caractère. Il s'agit des pérégrinations des apôtres: αἱ λεγόμεναι τῶν ἀποστόλων περίοδοι. Aucune mention du *Passage de Marie*. L'auteur est un Docète: son ouvrage est rempli d'insanités et de contradictions.

[3] Ce qui reste des *Actes de Jean* a été édité par MAX BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, pp. 151-216, Leipzig, 1898.

[4] *Geschichte des Ntlichen Kanones*, t. II, pp. 259-265. Voir aussi l'article du même auteur: *Die Dormitio sanctae Virginis und das Haus des Joannes Markus*, Leipzig, 1899. Extrait de la *Neue Kirchliche Zeitschrift*.

[5] Voir p. 83-85.

[6] Nous avons dit, p. 84, note 2, les raisons de douter de l'authenticité.

trois manuscrits, dont l'un paraît bien dater de la seconde moitié du v[e] siècle et les deux autres remonter au moins au VI[e]. [1] Jusqu'à nouvelle découverte, ce récit peut passer pour le plus ancien du genre. L'épilogue seul est parvenu jusqu'à nous. En voici la substance:

1 – Epilogue d'un récit syriaque de la fin du v[e] siècle

Le fragment commence après l'ensevelissement de Marie, probablement sur le Mont des Oliviers ou dans la vallée de Josaphat. [2] Assis près du tombeau, les apôtres se disputent d'une manière peu édifiante sur les enseignements qu'ils donnent au monde. Jean et André prêchent une morale sévère, tandis que saint Paul est presque taxé de laxisme par ses collègues. Pendant qu'ils parlent, voici que descend du ciel, accompagné de l'ange Michel, Notre-Seigneur le Messie. Il prend place au milieu d'eux, et les salue chacun par son nom: « Salut à toi, Pierre: tu es l'évêque; salut à toi, Jean le vierge, etc. » Puis il fait un signe à Michel, qui aussitôt, d'une voix puissante, appelle les phalanges angéliques. Celles-ci arrivent sur trois nuées de mille anges chacune. Sur l'ordre du Seigneur, Michel transporte le corps de Marie sur l'une de ces nuées. Les apôtres s'embarquent aussi avec Jésus et les anges, et l'on vogue droit vers le paradis. Après une entrée solennelle en ce séjour, *le corps virginal est placé sous l'arbre de vie. Les anges apportent l'âme de Marie qui, sans retard, se réunit à son corps.* Les apôtres rappellent alors au Seigneur sa promesse de leur montrer des merveilles étonnantes et terribles, au jour de l'Assomption de Marie. Ils ont à peine dit cela que, sur un signe du Sauveur, une nuée les emmène, et Marie avec eux, dans les séjours d'outre-tombe.

L'origine de cet apocryphe n'est certainement pas à chercher en Palestine. Nous avons vu, en effet, qu'à la fin du v[e] siècle et au début du VI[e], on ne parlait encore, à Jérusalem, ni de la mort ni du tombeau de Marie. C'est un produit original des milieux syriens, probablement des milieux jacobites. Il est contemporain de l'homélie métrique de Jacques de Saroug sur la sépulture de la Vierge. Mais tandis que Jacques se tait sur la résurrection de Marie et son assomption, notre apocryphe les enseigne explicitement. C'est la plus ancienne affirmation que nous ayons de la résurrection de la Vierge. Jusqu'ici, on considérait saint GRÉGOIRE DE TOURS († 593 ou 594) comme le premier témoin de cette résurrection. En fait, il y a de bonnes raisons de croire que Grégoire a emprunté son petit récit de la mort de Marie à une traduction latine de ce premier apocryphe syriaque.

[1] W. WRIGHT. *Contributions of the apocriphal Literature*, Londres, 1865, texte syriaque et traduction anglaise, pp. 42-51, 55-65, 11-16. Les manuscrits utilisés sont le *cod. syr. 82* (Add. 14669), le plus ancien, le *syr. 465* (Add. 17137) et le *syr. 507* (Add. 14665) du British Museum.

[2] Nous avons vu que l'homélie de Jacques de Saroug fait ensevelir Marie sur le sommet du Mont des Oliviers.

2 – Saint Grégoire de Tours et le premier apocryphe syriaque

Grégoire est un personnage historique bien connu, et l'on ne saurait le ranger parmi les auteurs d'écrits apocryphes. Mais personne n'ignore qu'il a puisé à des sources d'inégale valeur, parmi lesquelles se trouvent des légendes. Sa collection hagiographique, en particulier, connue sous le nom de *Libri miraculorum*, en est pleine. Or, il y a une ressemblance frappante entre son récit de la mort et de l'assomption de Marie et le fragment syriaque de la fin du v[e] siècle, dont nous venons de parler. Pour que le lecteur puisse juger par lui-même, mettons-lui sous les yeux le texte de l'évêque de Tours:

« Post haec, dispersi sunt apostoli per regiones diversas ad praedicandum verbum Dei. Denique, impleto a beata Maria huius vitae cursu, cum iam vocaretur a saeculo, congregati sunt omnes apostoli de singulis regionibus ad domum eius. Cumque audiissent quia esset assumenda de mundo, vigilabant cum ea simul, et ecce Dominus eius advenit cum angelis, et accipiens animam eius, tradidit Michaeli archangelo, et recessit. Diluculo autem levaverunt apostoli cum lectulo corpus eius, posueruntque illud in monumento, *et custodiebant ipsum, adventum Domini praestolantes. Et ecce iterum adstitit eis Dominus susceptumque corpus sanctum in nube deferri iussit in paradisum: ubi nunc, resumpta anima, cum electis eius exultans, aeternitatis bonis nullo occasuris fine perfruitur.* » [1]

Nous soulignons le passage qui résume les fragments syriaques analysés plus haut. On voit si ce résumé est fidèle. Ce n'est pas au Pseudo-Méliton qu'il a été emprunté; car si cet apocryphe parle de la résurrection de Marie, il ne fait pas transporter son corps sur une nuée dans le paradis, ni opérer la résurrection en ce lieu. D'après lui, c'est à la demande expresse des apôtres et près du tombeau même que Jésus ressuscite sa Mère, l'embrasse et la confie aux anges pour qu'ils la transportent en paradis. Du fait que Grégoire a reproduit fidèlement les traits essentiels du peu qui nous reste de ce premier apocryphe syriaque, on peut conclure qu'il ne résume pas moins

[1] *Miraculorum lib. I, De gloria martyrum*, c. IV. P. L., t. LXXI, col. 708.

exactement la partie qui nous manque. Devant cette coïncidence frappante, on est amené à penser que l'apocryphe syriaque fut de bonne heure traduit en latin. Il ne manquait pas, à cette époque, de moines orientaux, à Rome et ailleurs, capables d'exécuter ce travail. C'est cette traduction latine qu'aura utilisée l'évêque de Tours.

Par ailleurs, le *Décret gélasien* met au nombre des apocryphes qu'il proscrit un « *Liber* qui appellatur *Transitus id est assumptio Mariae.* » Ce signalement convient bien à notre apocryphe. S'il s'était agi du Pseudo-Méliton, le nom de Méliton eût paru dans le document, qui indique non seulement les titres des ouvrages rejetés, mais aussi les noms de leurs auteurs vrais ou supposés, lorsqu'ils sont connus. Ainsi ce premier apocryphe syriaque serait aussi le premier apocryphe latin, celui-là même qui a été rejeté par le *Décret gélasien.* Quoique catalogué parmi les apocryphes par l'Eglise romaine, il a dû continuer à circuler, et Grégoire de Tours l'a connu. [1] Cela ne doit pas trop nous surprendre, car *apocryphe,* dans le *Décret gélasien,* n'est pas nécessairement l'équivalent de *livre à l'index.* Il signifie, comme nous l'avons déjà dit: *livre non reconnu par l'Eglise romaine, ne faisant pas autorité dans cette Eglise.* Plusieurs des écrits déclarés apocryphes par le *Décret,* par exemple les ouvrages de Fauste de Riez († après 485), n'ont pas été pour cela exterminés, et l'on a continué à les lire et à les transcrire. Ajoutez à cela que, d'après beaucoup de critiques de nos jours, le *Décret gélasien* est une compilation faite par un particulier, qui n'a pris place dans les collections canoniques qu'au VIIIe siècle. [2]

---

[1] Tout dernièrement J. RIVIÈRE a présenté comme le plus ancien *Transitus* latin le texte publié par DOM WILMART dans les *Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican. N. 59* des *Studi e testi,* pp. 323-357, Città del Vaticano, 1933. Comme nous le dirons plus loin, ce *Transitus* est bien postérieur au Pseudo-Méliton, puisqu'il n'est qu'un résumé du *Récit de Jean de Thessalonique sur la Dormition de la Vierge,* que nous avons publié dans la *Patrologia orientalis,* t. XIX, pp. 334-428. DOM WILMART a malheureusement ignoré cette publication, tout comme il a ignoré que l'apocryphe publié par lui l'avait déjà été par D. FÉROTIN, dans *Le Liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes,* Paris, 1912, coll. 786-795. Deux traductions espagnoles en avaient paru, l'une due à G. PRADO, *La leyenda de la Asunción entre los mozarabes,* dans la *Revista Eclesiastica,* 1920, t. II, pp. 58-64, 98-104, l'autre à M. GORDILLO, *La Asunción de Maria en la Iglesia Española (siglos VII-XI),* pp. 250-269. Le travail de Jean Rivière a paru dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* t. VIII (1936), pp. 1-23, sous le titre: *Le plus vieux Transitus latin et son dérivé grec.* Ajoutons que M. Rivière a présenté son opinion à titre d'hypothèse et admis que sa thèse pouvait être renversée.

[2] Voir ci-dessus, p. 104, note 1.

3 – Le récit du Pseudo-Méliton

Le fait, cependant, que ce premier récit du *Transitus Mariae* avait été rangé parmi les apocryphes n'était pas pour lui une recommandation. A en juger par ce qui nous en reste, les épisodes fantastiques dont il était rempli, le manque de tact et de mesure qu'on remarquait dans l'ensemble, certains détails de mauvais aloi qui heurtaient le sens chrétien, devaient mal impressionner les lecteurs catholiques. C'est sans doute ce qui inspira à un faussaire, qui prit le nom de MÉLITON, disciple de l'apôtre saint Jean, d'en donner une édition expurgée. Ignorant le nom de son prédécesseur, il l'identifia avec le gnostique LEUCIUS, que le *Décret gélasien* avait qualifié de disciple du diable. Tout cela est dit dans un court prologue, qui paraît avoir échappé à l'attention de plusieurs, sans doute parce qu'il manque dans certains manuscrits et dans l'édition de Tischendorf. [1] Ce prologue est ainsi conçu:

« Saepe scripsisse me memini de quodam Leucio, qui nobiscum cum apostolis conversatus, alieno sensu et animo temerario discedens a via iustitiae, plurima de apostolorum Actibus libris suis inseruit; et de virtutibus quidem eorum multa et varia dixit; de doctrina vero eorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse, et stabiliens quasi ex eorum verbis sua nefanda argumenta. Nec solum sibi sufficere arbitratus est, *verum etiam transitum beatae semper virginis Mariae, Genitricis Dei, ita impio depravavit stylo, ut in Ecclesia Dei non solum legere, sed etiam nefas sit audire.* Nos ergo, vobis petentibus, quae ab apostolo Ioanne audivimus, haec simpliciter scribentes, vestrae fraternitati direximus, credentes non aliena dogmata ab haereticis pullulantia, sed Patrem in Filio, Filium in Patre, deitatis et indivisae substantiae trina manente persona. » [1]

Que le Leucius dont parle ici le Pseudo-Méliton soit l'auteur du premier récit syriaque dont s'est inspiré Grégoire de Tours, on peut en découvrir un indice dans cette phrase: *De doctrina vero apostolorum plurima mentitus est, asserens eos aliter docuisse.* N'est-ce pas une allusion à cette dispute entre les apôtres, près du tombeau de

---

[1] Sur l'édition de TISCHENDORF voir ci-dessus p. 106, note 1. Tischendorf présente le Pseudo-Méliton sous la rubrique *Transitus Mariae B,* laissant entendre par là qu'il considère comme plus ancien le texte donné sous l'enseigne *Transitus Mariae A, Apocalypses apocryphae,* pp. 113-123. Nous montrerons plus loin que la priorité appartient au Pseudo-Méliton.

la Vierge, sur l'enseignement qu'il convient de prêcher au monde? Il devait y avoir bien d'autres choses malsonnantes dans ce récit oriental, produit d'une imagination échevelée. Ce voyage de curiosité aux séjours d'outre-tombe, accordé par Jésus aux apôtres après la résurrection de Marie, n'a rien de particulièrement édifiant. Le Pseudo-Méliton a élagué tout cela. Certes lui-même n'est pas absolument irréprochable. Cependant la dose de merveilleux qu'il conserve ne dépasse pas trop les limites du raisonnable. Parmi les anciens apocryphes du *Transitus Mariae*, c'est l'un des plus convenables. [1]

A quelle époque faut-il le placer? Il existait déjà au début du VIIe siècle, puisque Jean de Thessalonique le suit pas à pas et l'exploite dans une large mesure en composant son propre récit de la Dormition entre les années 610-630. Par ailleurs, comme il situe la maison de Marie au mont des Oliviers, *iuxta montem Oliveti*, il doit être antérieur à la tradition jérosolymitaine fixant cette maison au Mont Sion. Il n'est donc pas téméraire de porter sa composition vers l'an 550. L'autre récit latin publié par Tischendorf sous le titre *Transitus Mariae A* est certainement postérieur à cette date, vu qu'on y lit l'épisode de l'apôtre Thomas arrivant en retard et se faisant ouvrir le tombeau de Marie, qui est trouvé vide. [2] Or, cet épisode apparaît pour la première fois dans *Lettre du Pseudo-Denys à Tite*, qui ne semble pas antérieure au VIIIe siècle. Il se lit aussi dans l'*Histoire euthymiaque*, encore plus tardive.

Quant au contenu, une brève analyse, mieux que toute autre considération, en donnera une idée suffisante.

Le narrateur commence par rappeler la scène du Calvaire: *Mulier ecce filius tuus — Ecce mater tua*, et nous dit que la Mère de Dieu resta confiée au soin de saint Jean, tout le temps de son pèlerinage terrestre. Après

[1] Ce qu'on y trouve de plus choquant, ce sont les sentiments de crainte, de frayeur et d'angoisse qui sont prêtés à Marie en face de la mort. Elle redoute particulièrement de voir le prince des ténèbres et ses anges. Jésus lui répond: *Vidi, et tu ergo videbis eum communi lege humani generis, per quam sortiris finem mortis; nocere autem non poterit tibi, quia nihil in te habet, et quia tecum sum, ut eruam te.* P. G., t. V, col. 1235. Marie dit aussi aux apôtres: *Dominus vos huc adduxit in solatium ferendum angustiis, quae ventura sunt mihi. Ibid.*, col. 1234. Cette crainte de la mort et de l'apparition du démon chez Marie est un thème exploité par la plupart des récits du *Transitus*. Ce point n'est pas particulier au Pseudo-Méliton.

[2] TISCHENDORF, *op. cit.*, pp. 113-123. Cette recension a été tirée de manuscrits relativement récents: du *Vatic. lat. 4363*, qui est du XIIIe siècle; de l'*Ambros. O35*, qui est du XIVe, et d'un autre manuscrit de la Laurentienne de Florence. Elle emprunte à diverses sources, parmi lesquelles on devine le Pseudo-Méliton.

la dispersion des apôtres pour la prédication de l'Evangile, Marie demeura dans la maison des parents de Jean, qui se trouvait près du *mont des Oliviers*. [1] C'est là qu'un jour, pendant qu'elle priait seule et exhalait ses ardents désirs d'être réunie à Jésus, un ange, qui n'est pas nommé, lui apparut, et, après l'avoir saluée, lui remit *une palme du paradis de Dieu*, et lui recommanda de la faire porter devant son cercueil, car elle devait mourir dans trois jours. On était à la *vingt-deuxième année* après l'Ascension. Marie fit à l'ange une double demande: « Que tous les apôtres de mon Seigneur Jésus-Christ, dit-elle, se réunissent auprès de moi, et qu'à l'heure de ma mort j'évite la rencontre du prince des ténèbres et de ses puissances infernales. » La première demande est accordée; pour la seconde, le messager céleste renvoie la Vierge à Jésus, son Fils; puis il disparaît dans un flot d'éblouissante lumière. La palme aussi était toute brillante. Marie prend alors ses habits de fête et, la palme à la main, sort sur le mont des Oliviers. Là, elle adresse à Jésus une prière pleine de reconnaissance et d'humilité, et lui demande de la protéger contre la puissance de la géhenne, *ut non noceat mihi potestas gehennae*. Puis elle rentre dans sa maison.

Aussitôt arrive d'Ephèse l'apôtre bien-aimé. Il était en train de prêcher aux fidèles — car c'était un dimanche — lorsqu'une nuée l'a saisi et l'a porté jusqu'au seuil de la maison de Marie. Il frappe à la porte; il entre, et la Très Sainte Vierge, en le voyant, tressaille de joie. Après lui avoir rappelé la recommandation de Jésus sur le Calvaire, elle lui apprend qu'elle va mourir le troisième jour, et que les Juifs ont juré de brûler son corps. Puis, elle l'introduit dans sa chambre et lui montre les vêtements de ses funérailles, avec la palme lumineuse apportée par l'ange. Jean se demande comment il pourra tout seul faire la cérémonie funèbre. Il parle encore, lorsqu'il arrive aux autres apôtres ce qui lui était arrivé à lui-même: Des nuées les ont enlevés des endroits où ils se trouvaient, et les voilà tous maintenant à la porte de Marie, fort étonnés de se trouver réunis. Paul lui-même, l'Apôtre des Gentils, est présent. Pierre l'invite à faire le premier la prière pour obtenir que Dieu leur fasse connaître sa volonté. Mais Paul s'excuse et proclame la primauté de Pierre: « Tu as été choisi par Dieu pour être la colonne de l'Eglise, et tu nous précèdes tous dans l'apostolat. » Tant d'humilité réjouit tous les apôtres. Pierre fit la prière, et à peine les autres avaient-ils répondu: *Amen*, que Jean vint à eux, et leur raconta tout. Puis il les introduisit auprès de Marie. Une conversation s'engagea entre elle et eux. Elle leur dit que le Seigneur les avait amenés pour *la consoler au milieu des angoisses qui devaient fondre sur elle*, et elle leur recommanda de veiller jusqu'au moment où Jésus viendrait la prendre.

[1] Nous avons vu que le prologue du récit du Pseudo-Prochore, tel qu'il se lit dans certains manuscrits, place également la maison de Zébédée dans les environs du Temple, et que, d'après les *Acta Ioannis*, c'est à Gethsémani que se réunissent les apôtres avant leur dispersion.

Le temps se passa à louer le Seigneur, et voici qu'à la troisième heure du troisième jour, tous ceux qui se trouvaient dans la maison furent plongés dans un profond sommeil, sauf les apôtres et les trois vierges qui constituaient la compagnie de Marie. Le Seigneur Jésus arriva alors avec une multitude d'anges qui chantaient des cantiques. Il invita sa Mère à venir au séjour de l'éternelle vie. Marie lui exprima ses sentiments d'amour et d'humilité et renouvela sa demande de ne pas voir les esprits infernaux. Le Sauveur lui rappela alors que de lui-même, alors qu'il était sur la croix, le prince des ténèbres s'était approché, mais que n'ayant rien trouvé en sa personne qui lui appartînt, il s'était retiré couvert de confusion: « Je l'ai vu, ajouta-t-il, et tu le verras aussi, suivant la loi commune; mais il ne pourra te nuire, parce qu'il n'a rien en toi, et que je suis avec toi pour te délivrer. Viens donc en toute confiance. Les milices célestes attendent que je t'introduise dans les joies du paradis. » A ces mots, la Vierge se leva, s'étendit sur son lit, et rendit l'esprit. Les apôtres virent alors une lumière si éclatante, qu'elle surpassait la blancheur de la neige et l'éclat de n'importe quel métal.

Le Sauveur ordonna aux apôtres d'ensevelir Marie dans un sépulcre neuf situé à droite de la ville, du côté de l'Orient et d'attendre là son retour. [1] Puis il remit l'âme de *notre sainte Mère Marie* à Michel son archange, préfet du paradis et chef de la nation des Hébreux. L'archange Gabriel suivait. Et le Sauveur et les anges retournèrent aussitôt au ciel. Les trois vierges s'occupèrent alors de la toilette funèbre de Marie. Elles lavèrent son corps immaculé, le revêtirent de linceuls et d'habits mortuaires, purent le toucher, mais ne le virent pas, car une lumière éblouissante le déroba à leurs regards, pendant le temps qu'elles furent occupées à lui rendre ce dernier devoir. Le visage de la Mère de Dieu était blanc comme le lis, et un parfum d'une suavité incomparable s'exhalait de sa dépouille mortelle.

Quand tout fut prêt pour les funérailles, le cortège s'organisa de cette sorte: Jean le vierge passa devant le cercueil, en portant la palme; Pierre

---

[1] On pourrait voir là une allusion au tombeau de la Vierge à Gethsémani. Mais l'indication est très vague et sans doute fortuite. Se rappeler que l'auteur localise la maison de Marie sur le mont des Oliviers. Plus loin, il précise et fait ensevelir Marie dans la vallée de Josaphat. Pourquoi la vallée de Josaphat? Parce que c'est « la vallée du jugement », d'après le texte du prophète Joel (III, 2). On sait que de très bonne heure — et saint Jérôme appuie cette interprétation — on a entendu les paroles du prophète d'un lieu précis où Dieu jugerait toutes les nations, et l'on a identifié ce lieu avec la vallée du Cédron, dont Gethsémani constitue une partie. De bonne heure, les Juifs ont pris l'habitude de se faire enterrer dans la vallée de Josaphat. C'est sans doute cette tradition et cet usage qui ont inspiré aux auteurs des premiers récits du *Transitus*, vivant loin de Jérusalem, de faire enterrer Marie dans la vallée de Josaphat. Cette localisation n'a pas dû être étrangère à l'éclosion de la légende du tombeau de la Vierge à Gethsémani. Nous en reparlerons plus loin.

et Paul prirent sur leurs épaules le saint fardeau, le premier à la tête, le second du côté des pieds, et ce fut Pierre qui commença la psalmodie par les mots: *In exitu Israel de Aegypto, alleluia*. Les autres apôtres poursuivirent le chant d'une voix très douce.

Et voici qu'au-dessus du cercueil se dessina comme une couronne lumineuse semblable au halo de la lune. Et les milices angéliques, portées sur des nuées, faisaient entendre des cantiques d'une incomparable douceur. Au son de cette musique, les habitants de la ville sortirent au nombre de 15000. L'un d'entre eux, un prince des prêtres, fut saisi d'un transport de fureur: « Voilà, dit-il, le tabernacle de celui qui a jeté le trouble parmi nous et parmi notre nation. De quelle gloire n'est-il pas environné!» Et se précipitant sur le cercueil, il chercha à le renverser. Mal lui en prit: ses mains séchèrent à partir des coudes, et restèrent attachées au cercueil, que Pierre et Paul soulevèrent de nouveau. Le cortège continua sa marche et ses chants, pendant que notre Juif, toujours suspendu à la bière, hurlait de douleur à chaque pas. Les autres Juifs ne purent lui porter secours, car les anges qui étaient dans les nuées les frappèrent de cécité. Le malheureux implora alors la pitié du Prince des apôtres. Il lui rappela qu'il avait pris sa défense au *prétoire*, lorsqu'une portière essaya de le calomnier. « Te secourir, cela ne dépend pas de moi, répondit Pierre; mais si tu crois au Seigneur Jésus-Christ, que cette Vierge a porté dans son sein, tu seras guéri. — Je crois tout ce que tu dis, repartit le Juif; mais, je t'en supplie, arrache-moi à la mort. » Pierre fit alors arrêter le cercueil et dit au malheureux: « Si ta foi est sincère, tes mains vont se détacher du cercueil. » Elles se détachèrent, en effet, mais elles étaient toujours desséchées, et la douleur persistait. « Approche du corps, reprit Pierre, et baise le cercueil, en disant: " Je crois en Dieu et en son Fils Jésus-Christ, que celle-ci a portée, et je crois tout ce que m'a dit Pierre, l'apôtre de Dieu ".» Le Juif fit tout cela, et il fut complètement guéri. Il tira même des livres de Moïse des passages à la louange du Christ: ce qui frappa les apôtres d'admiration. Pierre lui remit alors la palme, que tenait Jean, et lui dit d'aller dans la ville, dont les habitants avaient été aveuglés: « Tu leur annonceras les merveilles de Dieu, et tous ceux qui croiront au Seigneur Jésus-Christ, tu leur poseras sur les yeux cette palme, et ils recouvreront la vue. » Le prince des prêtres s'acquitta de cette mission: avec la palme, il guérit tous ceux qui crurent: ceux-là seuls moururent aveugles qui restèrent incrédules.

Cependant, les apôtres arrivèrent *à l'endroit de la vallée de Josaphat* que le Seigneur leur avait montré. Ils déposèrent Marie dans le tombeau neuf, fermèrent le sépulcre et s'assirent à l'entrée, comme le Seigneur le leur avait ordonné. Et voici que *tout d'un coup* [1] le Seigneur Jésus descendit du ciel avec une armée innombrable d'anges resplendissants. Il dit

---

[1] D'après le Pseudo-Méliton, la résurrection de Marie se produit aussitôt après sa sépulture, et non le troisième jour, comme le disent d'autres apocryphes.

aux apôtres: « La paix soit avec vous. » Eux répondirent: *Fiat misericordia tua, Domine, super nos, quemadmodum speravimus in te.* Alors, le Sauveur leur dit: « Avant de monter à mon Père, je vous ai promis que vous, qui m'avez suivi, vous siégeriez sur douze trônes pour juger les douze tribus d'Israel, au jour du renouvellement, lorsque le fils de l'homme sera assis sur le trône de sa majesté. Quant à cette Vierge, mon Père l'a choisie parmi les tribus d'Israel pour que j'habitasse en elle. Que voulez-vous donc que je lui fasse? » Pierre et les autres apôtres lui dirent: « Seigneur, vous avez choisi celle-ci, votre servante, pour qu'elle fût votre demeure immaculée; quant à nous, vos pauvres serviteurs, vous nous avez pris à votre service. De toute éternité, vous avez su toutes choses avec le Père et le Saint-Esprit, avec lesquels vous êtes une seule divinité, une puissance égale et infinie. *Voici donc ce qui nous a paru juste, à nous vos serviteurs: c'est que, de même que vous, vous régnez dans la gloire, après avoir triomphé de la mort, de même vous ressuscitiez le corps de votre Mère, et l'emmeniez avec vous dans la joie du ciel.* » Le Sauveur répondit alors: « Qu'il soit fait selon votre parole. » *Et il ordonna à Michel d'apporter l'âme de sainte Marie.* Aussitôt l'archange Gabriel roula la pierre de l'entrée du sépulcre. Jésus appela sa Mère, et Marie se leva du tombeau en bénissant le Seigneur. Elle se prosterna aux pieds de son Fils pour l'adorer et le remercier. *Jésus l'ayant embrassée, la remit aux anges, qui la portèrent en paradis.* Il dit alors aux apôtres: « Approchez-vous de moi. » Ils approchèrent et il les embrassa; puis une nuée le ravit aux cieux avec les anges qui emportaient Marie. Des nuées saisirent de nouveau les apôtres et les rendirent à leur champ d'apostolat.

Comme on le voit, le Pseudo-Méliton, à l'exemple du premier apocryphe syriaque, enseigne très clairement la résurrection glorieuse de Marie et son assomption au ciel en corps et en âme. C'est en cela surtout que son sens catholique s'est manifesté. Il a bien senti que si l'on faisait mourir la Mère de Dieu, il fallait aussi la faire ressusciter. Et cette résurrection ne tarde pas. L'auteur ne songe pas à prolonger le séjour de Marie au tombeau aussi longtemps que le séjour de Jésus dans son sépulcre. La cérémonie des funérailles est à peine terminée qu'à la demande des apôtres Jésus rappelle sa Mère à la vie. D'autres apocryphes croiront bien faire en mettant un intervalle de trois jours entre la mort et la résurrection pour assimiler en tout la Mère au Fils, et ne réussiront par là qu'à mieux accuser le caractère légendaire de leur narration.

4 – Le récit grec du Pseudo-Jean l'Evangéliste et les recensions qui en dépendent

Après le premier récit syriaque, qui a inspiré le Pseudo-Méliton, le deuxième prototype, parmi les apocryphes du *Transitus Mariae*, paraît être le récit grec du PSEUDO-JEAN, que Tischendorf a publié en 1866 sous le titre: *Λόγος εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ἁγίας θεοτόκου* (*Ioannis liber de dormitione sanctae Deiparae*). [1] On ne se trompera guère en le plaçant dans la seconde moitié du VIe siècle, entre les années 550-580. Le fait qu'il ne contient aucune indication d'une fête de la Dormition et qu'il fait mourir la Sainte Vierge un dimanche nous porte à croire que sa rédaction est antérieure à la fête proprement dite de la Dormition, qu'un édit de l'empereur Maurice (582-602) fixa au 15 août pour l'Eglise byzantine. Son contenu le différencie nettement du Pseudo-Méliton. C'est une narration toute différente, comme on va le voir par le sommaire suivant.

Marie, nous dit le narrateur, avait l'habitude d'aller prier au sépulcre de Jésus. Un jour — c'était un vendredi — comme elle priait suivant sa coutume, l'archange Gabriel lui annonça qu'elle devait partir de ce monde. Aussitôt, prenant avec elle les trois vierges qui étaient à son service, elle retourna *à sa maison, à Bethléem.* [2] Elle demanda à Jésus de réunir autour d'elle tous les apôtres, *même ceux qui étaient morts.* Jean, le premier, arriva d'Ephèse, monté sur une nuée. Marie lui apprit la nouvelle de sa mort prochaine et lui dit que les Juifs avaient l'intention de brûler son corps. L'apôtre bien-aimé la rassura et lui déclara que *son corps ne verrait pas la corruption.* Sur l'ordre direct du Saint-Esprit, les apôtres qui étaient dispersés par le monde pour prêcher l'Evangile furent transportés à Bethléem sur des nuées. Ceux qui étaient morts, à savoir André, Philippe, Luc et Simon, arrivèrent aussi, après avoir quitté leurs tombes; mais le Saint-Esprit les avertit que ce n'était pas la résurrection générale, et qu'ils auraient à regagner bientôt leurs demeures funèbres. Lorsqu'ils furent tous réunis, Marie leur demanda comment ils étaient arrivés. Puis voici qu'un coup de tonnerre retentit, annonçant la descente des armées angé-

---

[1] TISCHENDORF. *Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Ioannis, item Mariae dormitio, additis evangeliorum et actuum apocryphorum supplementis,* Leipzig, 1866, pp. 95-112. L'édition de Tischendorf est loin de fournir toutes les variantes d'une pièce si souvent transcrite par les scribes byzantins. Elles abondent surtout à l'épilogue.

[2] Marie, d'après l'apocryphe, a sa maison à Bethléem. L'auteur s'est évidemment souvenu du récit de l'adoration des mages dans l'évangile de saint Matthieu, c. II, 11. Cette adoration eut lieu dans une maison (*Et intrantes domum*). Après la nuit de Noël, Marie et Joseph trouvèrent un logis à Bethléem et y demeurèrent quelque temps.

liques, qui entourèrent la maison de la Vierge pour faire bonne garde. Les habitants de Bethléem ne tardèrent pas à s'apercevoir de ce qui se passait. D'ailleurs, des miracles extraordinaires s'accomplirent parmi eux. Quelques-uns allèrent en porter la nouvelle à Jérusalem. Grand émoi parmi les Juifs. Leurs prêtres organisèrent une première expédition sur Bethléem pour s'emparer de Marie et des apôtres. Mais ils furent arrêtés par une force invisible à un mille de la ville. Rebroussant chemin, ils allèrent raconter l'événement aux grands prêtres. Ceux-ci se rendirent chez le gouverneur romain de Jérusalem, l'adjurant, au nom du salut de Tibère, d'envoyer de la troupe à Bethléem, pour expulser Marie et les apôtres. Le gouverneur, nouveau Pilate, tergiversa d'abord, puis finit par accorder aux Juifs ce qu'ils réclamaient. Un chiliarque partit avec son bataillon. Mais quand il arriva, les apôtres n'étaient plus là. Avertis par le Saint-Esprit, ils avaient été miraculeusement transportés par une nuée, avec Marie étendue sur son lit, *dans la maison que celle-ci possédait à Jérusalem.* Furieux d'avoir été joué, l'officier s'en prit aux Béthléémites, et en emmena quelques-uns au gouverneur.

Cependant, les apôtres chantaient avec la Vierge les louanges du Seigneur. Les Juifs ignoraient où ils étaient passés. Ce ne fut qu'après cinq jours qu'ils découvrirent la maison de Marie, et voulurent aussitôt y mettre le feu. Mais les flammes se retournèrent contre les assaillants et en consumèrent plusieurs. Ce miracle fit pousser au gouverneur une exclamation semblable à celle du centurion qui assista à la mort de Jésus. Le Saint-Esprit dit alors: « C'est un dimanche que s'est produite l'Annonciation, un dimanche que Jésus est né, un dimanche qu'il est ressuscité, un dimanche qu'il apparaîtra, à la fin des temps, pour juger les vivants et les morts. *C'est aussi un dimanche qu'aura lieu la dormition de Marie.* » Et voici que Jésus, escorté des armées angéliques, descend vers sa mère. Un dialogue s'engage entre elle et lui. Le Sauveur lui annonce que *son corps va être transporté dans le paradis, tandis que son âme sera reçue dans les cieux, dans les trésors du Père.* [1] Marie demande alors à son Fils de bénir les hommes, et d'exaucer quiconque le priera, en se réclamant d'elle. Jésus lui répond: « Toute grâce et tout don t'a été accordé par mon Père céleste, par moi et par le Saint-Esprit. Toute âme qui invoquera ton nom ne sera pas confondue, mais trouvera miséricorde, consolation et assistance en cette vie et en l'autre devant mon Père qui est dans les cieux. » [2]

Le dénouement final ne tarde pas à se produire. Après avoir béni cha-

[1] « *Ἰδοὺ ἀπὸ τοῦ νῦν ἔσται τὸ τίμιόν σου σῶμα μετατιθέμενον ἐν τῷ παραδείσῳ, ἡ δὲ ἁγία σου ψυχὴ ἐν τοῖς οὐρανοῖς, ἐν τοῖς θησαυροῖς τοῦ Πατρός μου* ». TISCHENDORF, *op. cit.*, p. 108.

[2] *Ibid.*, pp. 108-109: « *Πᾶσα χάρις καὶ πᾶσα δωρεὰ ἐδόθη σοι ἐκ τοῦ Πατρός μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς κἀμοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος· πᾶσα ψυχὴ ἐπικαλουμένη τὸ ὄνομά σου οὐ μὴ καταισχυνθῇ, ἀλλ᾽ εὕρῃ ἔλεος καὶ παράκλησιν καὶ ἀντίληψιν καὶ παρρησίαν καὶ ἐν τῷ νῦν αἰῶνι καὶ ἐν τῷ μέλλοντι ἐνώπιον τοῦ Πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς* ».

cun des apôtres, la Mère de Dieu remet entre les mains de Jésus son âme immaculée. Un parfum énivrant s'échappe de sa dépouille mortelle et réjouit tous les assistants. On prépare tout pour les funérailles. Pierre dirige la psalmodie, et les autres apôtres portent le cercueil. Puis vient l'épisode du Juif Jéphonias, qui veut renverser le cercueil et voit ses bras coupés par un ange à partir des coudes. Il est guéri en invoquant Marie. Celle-ci est déposée *à Gethsémani* dans un sépulcre neuf. [1] Trois jours durant, les apôtres restent auprès du tombeau, s'unissant aux mélodies angéliques, qui se font entendre dans les airs. Et voici que, le troisième jour fini, les chants cessent tout à coup. A ce signe, les apôtres reconnaissent que le corps de la Mère de Dieu a été transporté au paradis, où Elisabeth, Anne, Abraham, Isaac, Jacob et tous les chœurs des saints viennent le vénérer. L'endroit où il est placé resplendit d'une lumière éblouissante et un parfum suave en émane. Les apôtres s'en retournent en glorifiant Dieu. [2]

Le Pseudo-Jean, on le voit, nous donne un récit bien distinct de celui du Pseudo-Méliton. Les épisodes, les indications de temps et de lieu sont sensiblement différentes. Mises à part l'histoire du juif Jéphonias et la localisation du tombeau dans la vallée de Josaphat ou de Gethsémani, il y a désaccord sur tout le reste et spécialement sur le point le plus important, qui intéresse la doctrine. Alors que le Pseudo-Méliton parle si clairement de la résurrection et de l'assomption glorieuse de Marie, le Pseudo-Jean s'est arrêté á une solution intermédiaire du problème posé par sa mort. Il a bien vu qu'on ne pouvait soumettre la Mère de Dieu au sort commun de la corruption du tombeau et de la réduction en poussière; mais il a cru qu'il suffisait d'accorder à sa dépouille mortelle le privilège de l'incorruptibilité, en attendant la résurrection générale. Il a enseigné ainsi une double assomption: l'assomption de l'âme de la Vierge au ciel et l'assomption, le transfert de son corps au paradis terrestre, où il est conservé incorruptible dans une atmosphère lumineuse et parfumée. Mais cette double assomption, cette *μετάθεσις* ne cor-

[1] Gethsémani apparaît ici comme le lieu de sépulture de la Vierge. Est-ce une écho d'une tradition jérosolymitaine ou, tout au contraire, l'apocryphe a-t-il eu quelque influence sur la naissance de cette tradition? La question vaut la peine d'être posée. Nous essayerons d'y répondre plus loin.

[2] Telle est la finale du *cod. Monac.* 276, qui est du XIIe siècle. Six manuscrits, parmi les plus anciens, suppriment la sépulture de Marie et font intervenir douze nuées, qui emportent au paradis terrestre les douze apôtres avec le corps de Marie. C'est là que les saints de l'Ancien Testament viennent le vénérer. Les apôtres assistent à ce spectacle. C'est pourquoi Jean peut en parler. Il est très probable que cette finale est la plus ancienne.

respond pas à la véritable assomption postulée par le sens catholique. Nous verrons pourtant que le Pseudo-Jean a trouvé quelques disciples non seulement en Orient, mais aussi en Occident.

Du Pseudo-Jean dérivent deux recensions syriaques fragmentaires, publiées par WILLIAM WRIGHT en 1865, en même temps que le fragment du premier récit original de la fin du v[e] siècle, dont nous avons parlé ci-dessus. [1] La même année, le même érudit édita également un autre récit syriaque complet, divisé en six livres, dont la dépendance à l'égard du Pseudo-Jean est aussi indéniable, au moins partiellement. [2] Ce récit complet est fort ancien, puisqu'il est représenté par des manuscrits de la seconde moitié du VI[e] siècle, donc contemporains de la source grecque. [3] C'est lui surtout qui doit retenir notre attention. La première recension fragmentaire ne fait que répéter la première partie du récit du Pseudo-Jean jusqu'à l'arrivée des apôtres inclusivement. Quant à la seconde, presque complète, mais tirée d'un manuscrit tardif — il est daté de 1196 — elle s'écarte, pour plusieurs détails, de l'original grec. Le début concorde avec la recension arabe, dont nous aurons à parler dans un instant. A la fin, nous voyons les apôtres apporter Marie encore vivante — elle est seulement malade — dans la *vallée du Mont des Oliviers.* C'est elle qui ordonne à saint Pierre de restituer au malheureux Jéphonias ses deux bras adhérant au cercueil. Après sa guérison, le Juif va prêcher à ses compatriotes, et opère de nombreuses merveilles par l'im-

[1] De la première recension, que Wright a tirée du *cod. 158 (Add. 14484)* du British Museum, x[e] siècle, il ne reste que la première partie, publiée dans l'ouvrage: *Contributions to the Apocryphal Literature of the New Testament, collected and edited from Syriac Mss. in the British Museum,* Londres, 1865, pp. 18-24, 27-33 (texte syriaque et traduction anglaise). La seconde recension est tronquée au début et concorde, dans sa première partie, avec la légende arabe. WRIGHT, *op. cit.*, p. 33-51, 24-41, l'a trouvée dans le *cod. 960 (Add. 12174)* du British Museum, qui est daté de 1196.

[2] Ce récit (texte syriaque et traduction anglaise) a paru dans le *Journal of Sacred Literature,* janvier et avril 1865, t. VI (nouvelle série), p. 419-448; t. VII, p. 129-160.

[3] L'édition de Wright est basée sur le *cod. 157 (Add. 14484),* qu'il faut placer vraisemblablement entre 550-600, et le *cod. 963 (Add. 14 731),* qui date probablement du XIII[e] siècle. On a trouvé des fragments du texte dans des bouts de palimpsestes remontant au VI[e] siècle. Cf. les *Studia Sinaitica* de l'Université de Cambridge, t. XI, pp. 22-115, 12-69, et BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn, 1922, p. 99, note 1. Il n'est pas inutile de faire remarquer que la chronologie des manuscrits, quand elle est basée uniquement sur la forme de l'écriture, n'est qu'approximative et qu'il peut y avoir parfois l'écart d'un bon siècle entre l'hypothèse de tel paléographe et la réalité.

position d'un bâton que le Prince des apôtres lui a remis. [1] Quant à la Vierge, elle est ensevelie dans l'une des trois cavernes que les apôtres trouvent dans la vallée. Bientôt Jésus, les anges et les saints descendent du ciel sur des chars de feu. Ils prennent avec eux les douze apôtres, et emportent « la Bénie » au paradis terrestre, d'où est écartée l'épée flamboyante du chérubin. Du paradis les apôtres retournent au mont des Oliviers. Dans cette finale, où il y a des lacunes, nous ne trouvons rien qui indique que Marie soit vraiment ressuscitée. On nous raconte seulement que son corps a été transporté au paradis terrestre.

Le récit complet en six livres se présente comme une traduction d'un récit grec de la Dormition attribué aux apôtres et spécialement à saint Jacques, évêque de Jérusalem: « Moi Jacques, évêque de Jérusalem, lit-on au début, j'ai écrit de ma propre main dans ce volume qu'en l'année 345 [de l'ère des Séleucides = 33 ou 34 après Jésus-Christ], Notre-Dame Marie partit de ce monde. Six livres furent écrits à son sujet; chaque livre le fut par deux apôtres. Je certifie que ces livres qui furent écrits, Jean le Jeune avait l'habitude de les porter sur lui, et qu'aussi Paul et Pierre savaient où ils étaient ... *Ce volume fut traduit du grec en syriaque à Ephèse.* On en fit une copie, qui fut envoyée au Mont Sinaï. Au Mont Sinaï, il fut transcrit et envoyé à Jérusalem. » [2] En le comparant au Pseudo-Jean, on s'aperçoit qu'il ne fait que traduire fort librement son modèle grec en l'allongeant, à la fin, d'épisodes originaux. Par ailleurs, il parle de trois commémoraisons liturgiques de la Mère de Dieu, dont l'une est placée au 13 août. [3] Ce détail est intéressant pour dater le document. Il s'accorde bien avec l'âge du principal manuscrit utilisé, la fête du 15 août remontant à la fin du VI[e] siècle ou au début du VII[e].

Au début, le Pseudo-Jacques invente l'épisode du roi Abgar d'Edesse, qui écrit à l'empereur Tibère une lettre menaçante contre les Juifs, coupables d'avoir crucifié Jésus-Christ. Marie reçoit de là un secours inespéré contre ses ennemis de Jérusalem, qui veulent l'empêcher d'aller prier au Saint-Sépulcre. Elle quitte cependant la Ville Sainte et se rend à Bethléem

[1] Dans le récit de Jean de Thessalonique, dont nous aurons à parler plus loin, le Juif reçoit, pour opérer des miracles et guérir ses compatriotes aveuglés par les anges, non un bâton, mais une feuille de la palme mystérieuse apportée par l'ange à Marie en lui annonçant sa mort prochaine.

[2] *Journal of sacred Literature,* t. VII (1865), pp. 131, 133.

[3] Le manuscrit publié par WRIGHT porte bien le 13 du mois d'Ab. On serait tenté de croire que ce 13 est mis pour le 15. Mais il n'en est rien, comme nous l'expliquerons en parlant de la fête du 15 août.

avec les trois vierges Calletha, Neshra et Tabetha. A sa prière, les apôtres, les morts comme les vivants, avertis par le Saint-Esprit, se rendent à Bethléem, miraculeusement transportés par des nuées. Tout se passe, ensuite, à peu près comme dans l'apocryphe grec. A noter cependant que Marie est portée vivante à Gethsémani. C'est là qu'elle expire. Son âme va dans « les demeures du Père ». Quant à son corps, il n'est pas enseveli, mais il est transporté au paradis de l'Eden sur un char de lumière avec les douze apôtres. C'est là qu'il est placé. Après avoir ordonné de célébrer une triple commémoraison de Notre-Dame la Bénie, les apôtres consignent par écrit le récit des derniers moments de la Mère de Dieu, et en font diverses copies. Ils regagnent ensuite leur poste respectif. Mais tout n'est pas fini pour Marie. Après que les apôtres ont quitté l'Eden, voici que Notre-Seigneur descend vers elle, lui commande de se lever et la conduit à travers les séjours d'outre-tombe. Cette visite est décrite assez longuement. Le narrateur enseigne clairement le retardement de la rétribution pour les bons comme pour les méchants jusqu'au jugement dernier. Cela n'empêche pas Marie de voir les futures demeures des justes, comme aussi la géhenne des impies. A la vue des tourments qui attendent ces derniers, la Vierge prie Jésus de leur faire grâce au jour du jugement. Le Sauveur ne lui répond pas sur ce point. Après ce voyage, le Fils et la Mère reviennent à l'Eden, où les justes attendent le bonheur futur. Marie, alors, appelle Jean le Jeune et lui raconte ce qu'elle vient de voir, lui recommandant de garder le souvenir de ces choses, pour qu'elles soient révélées en leur temps.

Notre narrateur enseigne-t-il vraiment la résurrection de Marie? C'est loin d'être clair. Il semble que la résurrection qui se produit à l'Eden ne soit que temporaire, car Marie y revient; et l'on nous a dit plus haut que l'âme de la Vierge a été emportée dans « les demeures du Père ». On ne saurait identifier celles-ci avec le paradis terrestre.

La même incertitude par rapport à la résurrection de la Vierge se rencontre également dans la légende éthiopienne, publiée, en 1909, en traduction latine par le P. M. Chaine.[1] Elle ne fait guère que traduire le récit syriaque, dont nous venons de parler. Là aussi nous lisons que « l'esprit de Marie est porté dans les trésors du Père », tandis que de son corps il est dit « qu'il sera introduit dans le paradis jusqu'à la résurrection des morts. »[2] Cela n'empêche pas le narrateur

---

[1] M. Chaine, *Scriptores aethiopici. Versio. Series I*, t. VII: *Apocrypha de B. Maria Virgine. Liber transmigrationis Mariae*, pp. 19-42. Rome, 1909 (Fait partie du *Corpus scriptorum christian. or.* dirigé par J.-B. Chabot).

[2] Jésus dit à sa Mère: *Jam introducam corpus tuum in paradisum, ut ibi maneat usque ad resurrectionem mortuorum*, traduction Chaine, *loc. cit.*, p. 37.

de décrire la promenade de la Vierge à travers les demeures futures des justes et des pécheurs. Tout se termine comme dans la légende syriaque.

La recension arabe, publiée par Maximilien Enger en 1854,[1] qui ne paraît pas remonter au-delà du xe siècle, est aussi étroitement apparentée au même récit syriaque, qu'il enrichit de nouveaux détails et de nouveaux épisodes. Le tout est d'une rare incohérence. D'un côté, elle supprime, à l'exemple de la légende syriaque, l'ensevelissement à Gethsémani et parle du transfert du corps au paradis avec les apôtres au complet; de l'autre, elle fait ensevelir la Vierge dans *la vallée de Josaphat*, en l'absence de l'apôtre Thomas. Celui-ci, en se rendant à Jérusalem sur une nuée, aperçoit Marie portée au ciel par les anges. La Vierge lui donne sa bénédiction et lui laisse sa ceinture en souvenir. Lorsqu'il a rejoint ses collègues, il se garde bien de leur raconter ce qu'il a vu, et prend une attitude d'incrédule déclarant que le corps de Marie ne se trouve pas dans le sépulcre. Pour le convaincre, Pierre fait ouvrir le tombeau, qui est trouvé vide. Thomas raconte alors ce qui lui est arrivé, et montre la ceinture de Notre-Dame. Le récit se termine par une description tout orientale du paradis, où se trouve Marie et par l'énumération des nombreux miracles opérés par sa prière. Cette recension a au moins le mérite d'affirmer assez clairement que Marie est ressuscitée.

Enfin il faut considérer comme une descendance plus au moins lointaine du Pseudo-Jean grec le peu qui est raconté de la mort de Marie dans l'*Evangile copte de Barthélémy*, dont Revillout a publié des fragments dans la *Patrologia orientalis*.[2]

Jésus ressuscité, apparaissant à sa mère, lui dit: « Quand tu sortiras du corps, je viendrai à toi, avec Michel et Gabriel près de toi, pour te préserver de la crainte de la mort, devant laquelle tout le monde est saisi de frayeur, et pour que je t'emporte aux lieux d'immortalité et que tu sois avec moi dans mon royaume. *Je laisserai ton corps auprès de l'arbre de vie, et le chérubin à l'épée flamboyante le gardera avec 12000 anges, jusqu'au jour de ma manifestation et de mon royaume.* »[3] Le Pseudo-Barthélemy paraît bien partager l'opi-

---

Il est vrai que le Sauveur ajoute: *et mandabo angelis ut ministrent tibi*, paroles qui feraient penser que Marie est ressuscitée.

[1] Max Enger, *Iohannis apostoli de transitu B. Mariae Virginis liber*, texte arabe et traduction latine, Eberfeld, 1854.

[2] *Patrologia orientalis*, t. II (1907), pp. 185-194.

[3] Nous complétons le fragment publié par Revillout par le texte bohaïrique édité par E. A. Wallis Budge, *Coptic apocryphal in the dialect of upper*

nion du Pseudo-Jean sur l'incorruptibilité du corps de la Vierge jusqu'au jour de la résurrection générale et nier, par conséquent, la véritable Assomption.

C'est encore une imitation lointaine du Pseudo-Jean grec, passant par ses recensions syriaques, utilisées fort librement, que nous trouvons dans la légende nestorienne de la Dormition. Celle-ci fait partie de la compilation qui a pour titre: *Histoire de la Vierge Marie la bénie*, publiée en 1899 par E. WALLIS BUDGE.[1] Le début ressemble au Pseudo-Jean et aux recensions qui en dépendent.

Marie a l'habitude d'aller prier au tombeau de Jésus. Un jour, l'ange Gabriel lui apparaît, et lui annonce « son départ prochain pour la vie éternelle. » Circonvenu par les princes des prêtres, le gouverneur de Jérusalem ordonne de lapider quiconque ira prier au Saint-Sépulcre. Marie est instruite de la fourberie des Juifs et de leur dessein de la tuer. Elle quitte Jérusalem et se rend à Bethléem. Les filles des principales familles nobles et beaucoup d'autres femmes se joignent à elle. Les croyants restés à Jérusalem recourent au pourboire pour pouvoir continuer de prier au Saint-Sépulcre et rendre ainsi illusoire la défense du gouverneur. Sur ces entrefaites, le roi Abgar d'Edesse écrivit à Sabinus, préfet de l'empereur Tibère, une lettre menaçante contre les Juifs, coupables d'avoir tué Jésus-Christ. C'est à grand'peine que les Juifs arrivent a détourner le coup qui les menace.

Les apôtres ont laissé Marie à Jérusalem et se sont dispersés aux quatre coins du monde. Quelques-uns sont déjà morts. Le Saint-Esprit convoque les uns et les autres à Bethléem, auprès de Marie. Ils sont transportés non par des nuées, mais par des chars lumineux. Une colonne de lumière leur indique le chemin à suivre, que Michel et Gabriel sont chargés d'aplanir. Ils n'arrivent pas seuls à la chambre haute où la Vierge était couchée. Les patriarches, les prophètes, les martyrs, les ordres angéli-

---

Egypt, Oxford, 1913, p. 192. La finale du fragment donné par Revillout est à peu près inintelligible. Rappelons que, dans l'édition de Wallis Budge, l'apocryphe est intitulé: *Le livre de la résurrection du Christ par Barthélémy l'apôtre.*

[1] E. WALLIS BUDGE, *Luzac's semitic texts and translations*, t. IV (texte syriaque), pp. 3-153; t. V (traduction anglaise), pp. 3-168: *The History of the Blessed Virgin Mary*, Londres, 1899. Tiré d'un manuscrit du XIIIe-XIVe siècle. Du même extrait il existe une recension sahidique publiée par P. LACAU, *Fragments d'apocryphes coptes* dans les *Mémoires de l'Institut francais d'archéologie orientale du Caire*, t. IX, Le Caire, 1904. Le sens est le même que dans l'extrait publié par W. Budge. La résurrection est niée: « Je te mettrai dans les lieux de l'immortalité et tu seras avec moi dans mon royaume: et je placerai ton corps sous l'arbre de vie: le chérubin armé de l'épée de feu veillera sur toi jusqu'au jour de mon règne.» Cf. WILMART-TISSERANT, *Fragments grecs et latins de l'Evangile de Barthélémy*, dans la *Revue biblique*, 1913, pp. 358, 359.

ques, tous les saints du ciel et de la terre sont là pour présenter leurs hommages à la Vierge bénie. Bientôt arrive le roi Jésus, monté sur son char de gloire. Il annonce à sa Mère qu'il vient pour la porter en paradis jusqu'à son second avènement. Marie fait alors au Sauveur sa prière pour le monde entier et spécialement pour les diverses catégories de malheureux. Elle demande aussi l'éloignement des divers fléaux qui affligent l'humanité. Jésus lui répond qu'il accédera à tous ses désirs et exaucera quiconque recourra à son intercession. Croisant les mains sur sa poitrine, la Vierge remet son âme entre les mains de son Fils, qui la transporte dans les demeures de la lumière. Au moment où elle expira, la chambre haute fut remplie de suaves parfums, et tous les malades et les affligés du monde entier éprouvèrent du soulagement.

Pendant ce temps, on s'agite à Jérusalem. Les Juifs persécutent les fidèles, qui portent plainte devant le juge de la ville. Celui-ci a son fils malade. Les croyants lui conseillent d'aller demander sa guérison à Marie, à Bethléem. Il y va, s'approche de Marie, qui a déjà rendu le dernier soupir, et la Vierge, étendant sa main droite, touche le malade et le guérit. Le juge retourne à Jérusalem, où il raconte les merveilles dont il a été témoin. Il va même jusqu'à Rome en faire une relation à l'empereur. Quant aux apôtres, ils enveloppèrent le corps de Marie dans un linceul de lin, et le transportèrent, en chantant des hymnes, dans une *caverne du mont des Oliviers*. Les Juifs essayèrent de faire agir le gouverneur contre les apôtres; mais les chrétien lui ayant fait de riches présents, il s'abstint de toute intervention. Les Juifs réussirent cependant à soudoyer l'un de ses gardes, le soldat Jôphanâ (le Jéphonias de l'apocryphe grec), qui essaya de renverser le cercueil. Mais au moment où il étendait ses bras, l'apôtre Jean fit sur lui le signe de la croix; et aussitôt ses bras furent paralysés. Comme il implora miséricorde, Pierre le guérit, également avec un signe de croix. Jôphanâ alla raconter ce qui lui était arrivé, et lorsque les Juifs vinrent de nouveau se plaindre au gouverneur, celui-ci se moqua d'eux. Après que les apôtres eurent enseveli le corps de la Vierge dans un sépulcre neuf taillé dans le roc, qu'ils fermèrent avec une pierre, les Juifs essayèrent de mettre le feu à la caverne et de brûler le corps de Marie. Mal leur en prit, car le feu se retourna contre eux et brûla le bout de leurs barbes. Pierre adressa alors à Dieu une prière, et voici que des chars lumineux apparurent, sur lesquels prirent place les anges, les patriarches, les prophètes, les apôtres et les autres saints. Le cercueil de Marie fut placé sur l'un d'entre eux. Par la puissance du Saint-Esprit, une procession fantastique se déroula alors: tous les chars de lumière précédant celui où était Marie se dirigèrent vers le paradis. C'est là que fut déposé, à une place glorieuse, le corps de la Vierge. Après l'avoir vénéré, les apôtres furent emportés par une nuée lumineuse jusqu'au Cénacle de Jérusalem, où ils relatèrent aussitôt par écrit les triomphes de la Vierge, et ordonnèrent de faire mémoire d'elle trois fois par an: une première fois au mois de Khânoum, dès la veille du samedi qui suit Noël — *car Marie quitta ce*

monde le jour même de Noël; [1] — la seconde fois, au 15 du mois de Iyâr, à cause des épis de blé; la troisième fois, au 15 du mois de Ab, à cause des vignes et de la sécheresse. Quand ils eurent fini leur rédaction et en eurent envoyé les exemplaires aux quatre coins du monde, ils se mirent en prière et voici que des nuées les transportèrent là où ils étaient auparavant. Les ressuscités regagnèrent leurs tombe

Après que les apôtres eurent quitté le paradis, Jésus y descendit, *et ressuscita sa Mère pour lui faire visiter les séjours d'outre-tombe.* Ici, le narrateur, qui s'identifie avec Jean le Jeune, déploie toutes les richesses de son imagination ultra-orientale pour nous faire la description de ces régions mystérieuses. C'est vraiment féerique. Quand la visite fut terminée, Jésus reconduisit sa Mère au paradis de l'Eden. *Il la fit mourir de nouveau, et la laissa là. Elle y restera jusqu'au jour de « la vivification », où il la fera monter dans le royaume qu'il lui a déjà montré.* Cette conclusion assez inattendue est suivie du récit de ce qui se passa à Jérusalem, autour du tombeau de la Vierge, après sa translation miraculeuse au paradis. Les Juifs firent une nouvelle tentative contre le tombeau. Ils l'ouvrirent et le trouvèrent vide. A la vue de ce prodige, plusieurs furent convertis; mais d'autres restèrent incrédules, et une lutte s'engagea entre les uns et les autres pour la possession des vêtements de Marie. Les croyants eurent finalement le dessus et gardèrent les reliques, par lesquelles s'opérèrent de nombreux miracles [2]

Notre légende, on le voit, nie bien explicitement la résurrection glorieuse. La résurrection provisoire dont elle parle était déjà insinuée dans les recensions syriaques qui lui ont servi de modèle. Le corps de la Vierge, cependant, échappe à la corruption, et il attend dans l'Eden la résurrection générale.

5 – Un récit copte hostile à la résurrection de Marie

Un récit copte, qui paraît indépendant du Pseudo-Jean et qui lui est peut-être antérieur, s'inspire des *Actes de Jean* du Pseudo-Prochore pour décrire le *Passage de la Vierge.* Le narrateur n'est pas un apôtre ni un personnage de l'époque apostolique, mais SAINT CYRILLE DE JÉRUSALEM, à qui la Sainte Vierge elle-même a fait une révélation sur son trépas. [3] En voici un bref résumé:

---

[1] Cette indication est curieuse et mérite d'attire l'attention des liturgistes.

[2] Ces miracles, ainsi que ceux qu'opéra Marie à Bethléem, avant sa mort, sont racontés assez longuement.

[3] Cet apocryphe a été publié intégralement par W. BUDGE, *Miscellaneous Texts*, (1915) p. 642 sq., et partiellement par F. ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels*, t. IV des *Texts and Studies*, 2, pp. 25-41. Un bon résumé dans M.-R. JAMES, *The apocryphal New Testament*, Oxford, 1924, pp. 197-198.

A la demande de Marie, l'apôtre Jean appelle Pierre et Jacques. La Vierge leur fait part du message que Jésus lui-même lui a porté: « Ton temps est venu. Je vais cacher ton corps dans le cœur de la terre. *Personne ne le trouvera jusqu'au jour de mon avénement et je le rendrai incorruptible* ». Elle prie Pierre d'aller prendre chez son serviteur, nommé Birrus, sa robe de soie. L'ayant reçue, elle l'étend sur le sol, adresse à Dieu une prière en se tournant vers l'Orient, puis s'étend sur sa couche, toujours face à l'Orient. Jésus arrive et recueille l'âme de sa mère dans une enveloppe de lumière. Le cortège funèbre s'organise. Les Juifs se précipitent contre les apôtres pour s'emparer du cercueil. Les apôtres prennent la fuite, mais au moment où les assaillants s'approchent du cercueil, ils le trouvent vide, tandis qu'un suave parfum se répand partout. Une voix alors se fait entendre: « Que personne ne cherche le corps jusqu'au grand jour de la parousie du Christ.»

Le PSEUDO-CYRILLE, on le voit, se rapproche du Pseudo-Jean par la solution qu'il donne au problème posé par la mort de la Vierge: le corps de celle-ci ne ressuscite pas, mais il est préservé de la corruption jusqu'à la resurrection générale et caché dans un lieu inconnu. Mais le narrateur a dû connaître les *Acta Ioannis* du Pseudo-Prochore, qui raconte en ces termes les derniers moments de l'Apôtre bien-aimé: « S'étant tourné vers l'Orient, il rendit grâces, tout illuminé de clarté et dit: " Sois avec moi, Jésus-Christ, mon Sauveur "; et il descendit dans le tombeau, où déjà il avait étendu ses vêtements, et nous ayant dit: " Frères, la paix soit avec vous ", il remit son âme dans la joie. » [1]

Ce récit paraît antérieur aux autres apocryphes coptes dont nous devons parler maintenant et qui supposent, dans l'Eglise copte, l'existence d'une double fête: celle de la mort de la Vierge et celle de son assomption glorieuse. [2]

6 – Trois récits coptes enseignant l'Assomption glorieuse

Ces récits, au nombre de trois — l'un d'entre eux est fragmentaire — comptent parmi les plus intéressants du genre et paraissent remonter à la fin du VIe ou au début du VIIe. Ils ont pour trait commun d'enseigner très clairement l'assomption glorieuse de la Vierge

---

[1] ZAHN, *Acta Ioannis*, p. 250. Dans les *Acta Ioannis*, il est aussi question du serviteur Birrus.

[2] Ce récit nous est parvenu dans deux recensions sahidiques, dont les manuscrits remontent aux IXe, Xe et XIe siècles. Ce que nous disons de son antiquité est une pure hypothèse, car ce peut être une traduction au lieu d'être un original.

après un séjour de six mois dans le tombeau. Ils ont été composés, en effet, soit à l'occasion de l'établissement, chez les Monophysites d'Egypte, d'une double commémoraison de Marie: la commémoraison de sa mort, fixée au 21 du mois de Tobi (Toubi, Toubeh = 16 janvier), et celle de sa résurrection et de son assomption glorieuse, le 16 du mois de Mésoré (= 9 août); soit après cet événement.

Le morceau le plus important, parce qu'il fournit une narration complète et de la mort et de l'assomption glorieuse, et sans doute aussi le plus ancien, est le discours attribué à Théodose, patriarche monophysite d'Alexandrie, de 536 à 567. Il a été d'abord publié avec une traduction anglaise, en 1896, par FORBES ROBINSON [1] sans le prologue et l'épilogue; puis en entier par MARIUS CHAINE en 1933, avec une traduction française. [2] D'après ce dernier éditeur, rien, dans le contenu, ne s'oppose à ce que la narration puisse être l'œuvre du patriarche Théodose. Nous partageons son avis pour la raison d'ordre doctrinal que nous indiquerons tout à l'heure.

Le titre est ainsi conçu:

Discours de notre très saint Père abbé Théodose, archevêque d'Alexandrie et confesseur théophore, qu'il écrivit sur l'Assomption de Notre-Dame sainte Marie la Théotocos, le 16 du mois de Mésoré. Il commence à l'Incarnation (οἰκονομία) *du Christ jusqu'à la mort de cette sainte Vierge et à sa sainte Assomption. Théodose le composa l'année même où il s'endormit dans la paix de Dieu.*

Si le manuscrit dit vrai, le document aurait donc été composé en l'an 567. Théodose déclare avoir trouvé dans un ancien manuscrit de la bibliothèque Saint-Marc d'Alexandrie provenant de Jérusalem, le récit qu'il donne de la dormition et de l'Assomption de Marie. En voici la substance.

Avant de monter au ciel, Jésus recommande à Pierre et à Jean de rester avec Marie jusqu'à ce qu'elle meure; et c'est, en effet, *Pierre et Jean qui nous racontent les derniers moments de la Vierge.* Un 21 du mois de Tobi, ils vont, selon leur coutume, recevoir sa bénédiction, et la trouvent toute bouleversée. Elle leur apprend qu'un jeune homme d'une trentaine d'années, mille fois plus brillant que le soleil, lui est apparu pendant la nuit: « Je vous vis à sa droite, dit-elle à Pierre et à Jean; vous me tendiez des vêtements que vous portiez à la main. » Marie eut bien vite reconnu Jésus, qui lui dit qu'elle serait enveloppée dans ces vêtements, au jour

[1] FORBES ROBINSON, *Coptic apocryphal Gospels*, dans la collection *Texts and Studies*, t. IV, n. 2, 1896, pp. 90-127.

[2] MARIUS CHAINE, *Les discours de Théodose, patriarche d'Alexandrie, sur la Dormition*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, 1933-1934, pp. 272-3[illegible]4. Le prologue est assez long et constitue, à lui seul, un petit panégyrique de la Vierge, bien distinct du récit apocryphe.

où elle sortirait de son corps. Ce jour, la Vierge savait que c'était aujourd'hui même, 21 Tobi, et elle était effrayée du voyage que doit faire toute âme pour entrer dans l'éternité. Elle fit part aux apôtres de ses appréhensions. « On dit que deux sortes de puissances viennent sur l'âme à l'heure de la mort, les unes de lumière, les autres de ténèbres. Si l'âme est juste, ces puissances lui font fête et la traitent avec beaucoup d'égards, parce qu'elles la croient en paix avec son Créateur. Mais si l'âme est pécheresse, les puissances des ténèbres s'approchent d'elle avec colère et la torturent de mille manières, en grinçant des dents et en vomissant des flammes de leur bouche. [1] Malheur à moi, mes enfants! Qui m'assurera que Dieu est en paix avec moi, et que je mérite d'être délivrée de cette heure? » [2] Et la Vierge continua à parler des autres épreuves qui attendent l'âme au sortir de son corps, et à manifester son effroi. Ses paroles plongèrent les apôtres dans la tristesse. Les vierges qui demeuraient sur le mont des Oliviers, averties par le Seigneur, arrivèrent bientôt à la maison de Marie, à Jérusalem. Elles portaient de beaux encensoirs et des lampes. La Vierge pria Pierre et Jean de s'éloigner un instant, et se mit à adresser à Jésus une longue prière d'action de grâces. Elle avait à peine terminé, que Jésus apparut au milieu des éclairs et des tonnerres, monté sur un char de lumière, que précédaient Moïse et les autres prophètes, David et les rois justes. Après avoir salué sa Mère et les apôtres, il dit à Marie: « J'ai entendu tes supplications. Lève-toi, partons d'ici. Pourquoi resterais-tu plus longtemps dans les demeures des pécheurs, alors que les tentes de la justice ont été préparées devant toi? etc., etc. »

Les apôtres sont désolés à la pensée que Marie va les quitter. Mais celle-ci les console en disant: « N'est-il pas écrit que toute chair doit goûter la mort? *Je dois donc retourner à la terre, comme tous les habitants de la terre.* Mais Jésus ne vous abandonnera pas. » Elle s'adresse aussi aux vierges et leur recommande de tenir toujours allumées leurs lampes pour le jour des noces; puis, se tournant vers le Sauveur, elle lui demande de consoler les apôtres, après son départ. Jésus lui répond: « Après le péché d'Adam je lui ai dit: *Tu es poussière, et tu retourneras en poussière.* Moi-même, la vie de tous les hommes, j'ai goûté la mort dans la chair que j'ai prise de toi, dans la chair d'Adam, ton aïeul. Mais parce que ma divinité était en elle, je l'ai ressuscitée des morts. Quant à toi, j'aurais voulu te soustraire à la mort, et t'enlever aux cieux comme Hénoch et Elie, bien que ces derniers doivent mourir un jour, eux aussi. Mais si je t'avais accordé ce privilège, des hommes pervers auraient pensé à ton sujet que tu étais une

[1] Jean de Thessalonique s'est inspiré de ce passage dans son *Discours sur la Dormition*, dont il sera parlé plus loin.

[2] Ces expressions et autres semblables, que le narrateur met sur les lèvres de la Vierge, détonnent fort avec les louanges données à Marie au début et à la fin du récit. Elles choquent le sens chrétien. Jean de Thessalonique a eu le bon goût de les atténuer sans les supprimer tout à fait.

sorte de puissance angélique descendue du ciel sur la terre, et que le mystère dont tu as été l'instrument (mot à mot: *ton économie*) n'était qu'une apparence. Je connais le cœur de tous les hommes, et je scrute toutes leurs pensées. » A Pierre et à Jean, Jésus dit: « Courage, vous, mes amis et apôtres. Je ne permettrai pas qu'elle soit longtemps séparée de vous; mais elle vous apparaîtra bientôt. *Il s'écoulera deux cent six jours, de sa mort à son Assomption.* Je vous la montrerai de nouveau vivant dans son corps comme vous la voyez maintenant, et je l'enlèverai aux cieux, pour qu'elle soit avec moi, avec le Père et l'Esprit-Saint. Et maintenant, levez-vous. Allez au sanctuaire, et vous trouverez sur l'autel des vêtements célestes et des parfums des cieux, que mon Père et le Saint-Esprit m'ont envoyés pour honorer le corps de ma Mère bien-aimée

Les apôtres apportèrent ces vêtements et ces parfums. Après avoir adressé à Jésus une prière, la Vierge s'étendit sur ces draperies du ciel et, tournant le visage vers le Sauveur, elle rendit son esprit entre ses mains. Sur l'ordre de Jésus, Pierre et Jean s'empressèrent d'envelopper le corps de la défunte et de le préparer pour la sépulture. Etendant sa main du côté de l'Est, le Sauveur prit trois branches fleuries de palmiers et des parfums du paradis de délices. Il détacha aussi trois rameaux d'un olivier que la colombe avait porté à Noé pour lui signifier que le Seigneur avait eu pitié du monde. Il remit le tout aux deux apôtres, qui en décorèrent le cercueil. Puis il dit à Pierre: « Toi, mon évêque, porte sa tête sur tes épaules, *parce que tu es la tête de l'Eglise, après moi.* Et toi, Jean, prends ses pieds, car je t'ai sanctifié dès le sein de ta mère. Que les hommes marchent devant, et que les femmes suivent derrière, comme il convient. Avancez-vous en bon ordre et dans le plus grand calme, sans pleurer ni crier, car voici que les puissances des cieux entonneront des hymnes devant vous. Vous connaîtrez la colère du grand-prêtre et la malice de toute la nation homicide des Juifs contre moi et contre ma Mère. Mais, soyez sans crainte, leur projet n'aboutira pas. Je les aveuglerai pour qu'ils connaissent la gloire de ma divinité. Vous déposerez le corps dans un sépulcre de pierre, que vous fermerez ensuite; et vous resterez là en prière jusqu'à ce que j'arrive, le jour de son Assomption. Dans deux-cent-six jours, je viendrai avec son âme bénie. Je la réunirai à son corps, et je l'emmènerai dans la gloire, pour qu'elle soit avec moi, mon Père et le Saint-Esprit. »

Jésus repartit ensuite dans la gloire, et présenta au Père et au Saint-Esprit l'âme de sa Mère, en faisant son éloge. La Trinité sainte invita d'une voix très douce l'âme de la Vierge à s'approcher. Celle-ci adora et remercia, et elle fut placée dans un lieu où elle jouit d'un bonheur ineffable. Quant aux apôtres, ils portèrent le corps de Marie dans le *champ labouré de Josaphat.* Les Juifs les virent passer, et résolurent de livrer aux flammes le corps virginal. Allumant des torches, ils se précipitèrent sur les apôtres qui, pris de peur, s'enfuirent en abandonnant le cercueil. Les déicides allaient exécuter leur dessein, lorsqu'un brouillard épais les enveloppa et les aveugla. Le feu même en consuma quelques-uns. Ce prodige

leur fit crier miséricorde. Touché de compassion, Jésus leur rendit la vue. Quelques-uns d'entre eux furent si bien convertis qu'ils se joignirent aux apôtres et glorifièrent, avec eux, le Seigneur.

Après avoir enseveli Marie, les apôtres retournèrent à leur demeure, à Jérusalem. De temps en temps, ils allaient visiter le sépulcre, en attendant le jour de l'Assomption. Enfin, le 15 Mésoré au soir, ils se réunirent au tombeau, et passèrent la nuit en prière. Et voici qu'à la dixième heure de la nuit, un bruit de tonnerre se fit entendre; puis les joyeuses acclamations des anges. Les saints aussi étaient là, et David jouait sur sa harpe: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae* (Psaume CXXXI, 8). Le Sauveur apparut alors monté sur le char des chérubins et portant sur son sein l'âme de la Vierge, enveloppée de sa céleste robe. Effrayés, les apôtres devinrent comme morts et se prosternèrent la face contre terre. Jésus les releva amicalement et les invita à contempler la gloire de sa mère. Alors se passa une scène analogue à celle de la résurrection de Lazare. Se tournant vers le tombeau, Jésus cria: « Lève-toi de ton sommeil, ô toi, saint corps qui m'as servi de temple; porte ton âme qui a été pour moi une tente véritable. Lève-toi, ô corps, qui as subi la mort, suivant ta nature; porte ton âme immortelle, pour que tu deviennes parfaitement immortel, et que je puisse te placer dans la terre des vivants. Lève-toi, ô corps, qui, *suivant ta nature te dissous et te corromps*; porte ton âme incorruptible. *Sois complètement incorruptible, soustrait désormais à la dissolution. Lève-toi*: Pourquoi resterais-tu encore dans la terre? Réunis-toi à ton âme, et viens dans les cieux avec moi, le Père et le Saint-Esprit ... *Reçois de moi ta résurrection avant toute la création.* [1] Les habitants des cieux seront stupéfaits, lorsqu'ils te verront réuni à ton âme pour la vie immortelle. Ils se diront les uns aux autres: « Quel est celui-ci, qui a reçu sa résurrection avant toute la création? Sûrement, c'est la maison du Seigneur et la porte du ciel. »

Quand le Seigneur eut dit ces choses sur le tombeau, celui-ci s'ouvrit aussitôt, car il était fermé comme autrefois l'arche de Noé, que personne ne pouvait ouvrir sauf Dieu, qui l'avait fermée. Alors le corps de la Sainte Vierge se leva et embrassa son âme, comme font deux frères après une longue séparation en pays étranger. David chanta son cantique: *Misericordia et veritas obviaverunt sibi, iustitia et pax osculatae sunt* (Psaume LXXXIV, 11). Avant de repartir pour les cieux avec sa mère, Jésus bénit les assistants, en disant: « Paix sur le sépulcre qui a été la demeure du corps de ma Mère. Je placerai là pour toujours ma bénédiction, ma grâce et ma puissance, *si vous restez dans la vraie foi, et si vous me glorifiez dans*

---

[1] Il y a lieu de se demander si l'auteur du récit n'a pas voulu insinuer que le corps de la Vierge avait réellement subi la corruption durant les 206 jours de sa sépulture. C'est pour cette raison qu'il aurait mis un si long espace de temps entre la mort et la résurrection. En fait, la tradition de l'Eglise copte se tait sur la question de cette corruption du corps virginal.

mon indivisible unité. Paix sur tous ceux qui célèbreront la *Mémoire* de ma Mère ... » Notre-Dame nous bénit aussi, ajoutent les narrateurs, et nous ne les vîmes plus. Nous entendions seulement les voix des anges, qui chantaient des hymnes devant eux. Et nous retournâmes à Jérusalem en glorifiant Dieu et en le remerciant ».

Tel qu'il est, ce récit porte la marque de son origine. Il vient du parti sévérien d'Alexandrie et a été composé après la controverse sur la passibilité et la corruptibilité du corps de Jésus-Christ, qui mit aux prises Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse entre les années 520-527. Julien prétendait que le corps de Jésus-Christ, dès le premier instant de sa conception dans le sein de la Vierge, avait été incorruptible et impassible, comme il le fut après la résurrection, et comme avait été, d'après la plupart des Pères grecs, le corps d'Adam innocent. Il ne niait pas, pour cela, la réalité de ses souffrances et de sa mort sur la croix; mais il disait que Jésus avait souffert et était mort *par miracle* et contrairement aux conditions normales de son humanité. Sévère, au contraire, soutenait la thèse catholique. Le Christ, avant sa résurrection, a eu un corps passible et mortel comme le nôtre. Des pénalités du péché originel il a pris volontairement, non *contracté*, celles qui n'ont rien d'irrépréhensible en elles-mêmes, comme la mortalité et la mort. La controverse sépara en deux factions rivales l'Eglise monophysite d'Alexandrie. On eut l'Eglise des Julianistes, dits aussi Gaïanites, Phantasiastes, Aphthartolâtres, Aphthartodocètes, Incorrupticoles, et l'Eglise des Sévériens, appelés aussi Phthartolâtres. Le patriarche Théodose appartenait au parti sévérien. C'est pourquoi, il peut fort bien être l'auteur du récit que nous venons de résumer. C'est peut-être aussi à son initiative que l'Eglise copte doit la double fête de la mort de la Vierge au 21 Tobi, et de sa résurrection et de son assomption glorieuse au 16 Mésoré. Comme le dit la narration, entre les deux fêtes il y a exactement deux-cent-six jours. Pourquoi un si long intervalle? Sans doute pour que le phénomène de la décomposition du corps de Marie ait eu le temps de se produire. Le patriarche monophysite, en effet, sous l'influence de son esprit partisan, semble avoir eu le mauvais goût de soumettre le corps virginal à la dissolution. Il indique lui-même la raison qui l'a poussé à cette extrémité: « J'aurais voulu te soustraire à la mort, dit Jésus à sa mère. Mais si je t'avais accordé ce privilège, des hommes pervers auraient pensé que tu étais une sorte de puissance angélique descendue du ciel sur la terre. » Ainsi, les monophysites sévériens, du moins certains d'entre eux, pour mieux affirmer leur thèse de la corruptibilité du corps du Sau-

veur, auraient soumis la Vierge sa mère, pour un temps, à la corruption du tombeau, quittes à lui accorder ensuite le privilège de la résurrection glorieuse. [1] Et nous aurions là l'explication de la double fête de la mort et de l'assomption de Marie, que l'Eglise copte et sa fille, l'Eglise abyssine, sont les seules à célébrer.

L'Eglise d'Ethiopie, en effet, malgré la récension apocryphe du Pseudo-Jean grec dont nous avons parlé plus haut [2] et qui laisse dans l'incertitude la question de la résurrection de la Vierge, célèbre, elle aussi, cette double fête et proclame sa croyance à l'assomption glorieuse. Nous en avons pour preuve son *Synaxaire*, [3] qu'elle lit, au 16 du mois de Nahasê (= le 22 août), correspondant au 16 Mésoré copte, fête de l'Assomption proprement dite. Cette lecture est ainsi conçue:

« En ce jour, on fête l'Assomption au ciel du corps de Notre-Dame la Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu. Après sa mort, les apôtres demeurèrent tristes et affligés à cause de sa séparation d'avec eux. En effet, ils étaient devenus orphelins (de Marie). Notre-Seigneur (pourtant) leur avait promis qu'ils devaient la contempler dans son corps. Tandis que Jean l'Evangéliste prêchait dans une ville de l'Asie, le 16 Nahasê, il fut ravi par l'Esprit-Saint au paradis du bonheur et vit Notre-Seigneur Jésus-Christ assis près de l'arbre de vie, où se trouvait le corps de Notre-Dame Marie. Notre-Seigneur donna des ordres à sept anges. Ceux-ci appelèrent la terre et lui dirent: " Notre-Seigneur Jésus-Christ t'ordonne de faire sortir le corps de sa Mère pure. " Aussitôt le corps de Notre-Dame Marie sortit du tombeau, au-dessous de l'arbre de vie. Notre-Seigneur Jésus-Christ la consola et lui dit: " Viens vers moi, ô ma Mère chérie, afin que je te fasse monter au royaume des cieux, dans le bonheur éternel." Aussitôt tous les arbres du paradis s'inclinèrent. Les anges, les archanges et les justes firent monter Marie. Le prophète David la glorifiait en disant: *La reine se tient à sa droite, revêtue de vêtements d'or bigarrés* (Ps. 44, 10). Marie était assise à la droite de son Fils et de son Dieu dans une grande gloire. Elle monta aux cieux en étant assise sur le char des Chérubins.

---

[1] Un autre indice de l'origine monophysite du morceau et de sa composition probable par Théodose est la recommandation faite par Jésus aux apôtres: « Paix sur le sépulcre qui a été la demeure du corps de ma mère. Je placerai là pour toujours ma bénédiction, ma grâce et ma puissance, *si vous restez dans la vraie foi et si vous me glorifiez dans mon indivisible unité.*» On sait que les théologiens monophysites insistaient sur l'indivisible unité du Christ et qu'ils accusaient non seulement les Nestoriens, mais aussi tous les partisans du concile de Chalcédoine, de diviser la personne du Verbe en parlant de ses deux natures.

[2] Voir p. 122-123.

[3] *Le Synaxaire éthiopien publié par* IGNAZIO GUIDI, III, *Mois de Nahasê et de Pâguemèn* (traduction de S. GRÉBAUT, dans la *Patrologia orientalis*, t. IX (1913): *Lecture du 16 nahasê (22 août)*, pp. 335-339.

« Jean l'Evangéliste reçut sa bénédiction. Il se prosterna devant elle. Puis il revint et redescendit du ciel. Il trouva les apôtres réunis et tristes au sujet du corps de Notre-Dame la Sainte Vierge Marie. Jean leur raconta comment il avait vu Marie et comment les anges avaient fait monter aux cieux le corps de Notre-Dame Marie dans une grande gloire, dans la joie et dans l'allégresse. Lorsque les apôtres eurent appris cela, ils devinrent extrêmement tristes et affligés de ce qu'ils n'avaient pas vu ni entendu ce que Jean avait vu et entendu. Tandis que les apôtres étaient tristes, voici que Notre Seigneur le Christ — gloire à lui! — leur apparut et leur dit: " Paix à vous, ô fils de la paix! Pourquoi êtes-vous tristes au sujet du corps de ma mère chérie Marie? Voici que moi-même je vais vous la faire voir et vos cœurs se réjouiront. " Ayant dit cela, il remonta aux cieux dans une grande gloire.

« *Les apôtres demeurèrent une année entière à attendre cette vision.* Lorsque ce fut le premier jour du mois de Nahasê, Jean dit aux apôtres: " Venez, afin de jeûner pendant deux semaines, de prier Notre-Seigneur et de le supplier pour qu'il nous rende dignes et qu'il nous fasse voir le corps de Notre-Dame la Sainte Vierge Marie et pour que nous nous réjouissions." Ils jeûnèrent, comme leur avait dit Jean. Dès que fut arrivé le 16 Nahasê, Notre-Seigneur ravit tous les apôtres aux cieux. Ils virent le corps de Notre-Dame la Sainte Vierge Marie, alors qu'elle était assise à la droite de son Fils chéri et de son Dieu, dans une grande gloire. Elle étendit ses mains et bénit les disciples un par un. L'âme des disciples se réjouit énormément. Notre-Seigneur le Christ célébra le sacrifice de son corps saint; Etienne, le chef des diacres, le servit. Jean dit aux apôtres: " Tenez-vous dans la crainte." Tous les apôtres se tinrent autour de l'autel. Il y eut à ce moment-là une grande joie, comme il n'y en avait jamais eu. Lorsque Notre-Seigneur eut achevé le sacrifice, il leur donna les mystères saints.

« Alors Marie monta devant eux, en étant assise sur le char des chérubins. Notre-Seigneur le Christ dit à Notre-Dame Marie: " Recommande à tes fils, les apôtres, de prêcher dans le monde entier la mémoire de ton assomption, en ce jour. En effet, tout être qui fera ta mémoire sera sauvé; je lui effacerai moi-même tous ses péchés; il ne verra jamais le feu éternel, car ma miséricorde atteindra toute âme qui se gardera du péché et recevra les mystères saints en ce jour, c'est-à-dire au jour de l'assomption de ton corps dans le ciel." Notre-Dame Marie lui dit: " Voici, mon Fils, qu'ils ont vu de leurs yeux, ont entendu de leurs oreilles et ont pris de leurs mains. Ils verront d'autres prodiges plus grands que celui-ci." Pendant que la Vierge s'exprimait ainsi, Notre-Seigneur donna la paix aux apôtres, qui s'en allèrent du Mont des Oliviers. Quant à nous, ô nos chers frères, il faut que nous fassions la mémoire de l'assomption au ciel de Notre-Dame Marie dans la joie et dans l'allégresse. En effet, elle intercède pour nous à tout moment auprès de son fils chéri Notre-Seigneur Jésus-Christ, à qui gloire à jamais! »

Ce récit est évidemment une amplification de celui du patriarche Théodose. C'est un bel exemple de la liberté avec laquelle ces légendes sont modifiées à travers les âges. [1]

Etroitement apparenté au discours du patriarche Théodose est le récit fragmentaire mis sous le nom d'EVODIUS, évêque de Rome et écrit en dialecte bohaïrique. FORBES ROBINSON l'a inséré dans son recueil des apocryphes coptes. [2] Comme dans le discours de Théodose, c'est Jésus qui annonce à Marie sa mort prochaine et lui apporte des vêtements célestes en vue de sa sépulture.

La Vierge témoigne une peur extrême de la mort, et supplie son Fils de lui épargner la rencontre des démons. Jésus la console et lui dit qu'elle n'a rien à redouter des esprits infernaux, qui ne peuvent trouver en elle rien qui leur appartienne. Quand l'heure du départ est venue, la mort se montre à Marie face à face. Le Sauveur prend l'âme de sa Mère qui est aussi blanche que la neige, l'enveloppe dans un vêtement de lin très fin, et la confie à l'archange Michel. Lorsque Salomé vit que Marie était morte, elle fondit en larmes et adressa au Sauveur des plaintes dans le genre de celles de Marthe et de Marie, après la mort de leur frère Lazare. Jésus lui répondit: « Marie, ma Mère, n'est pas morte, mais elle vit. David n'a-t-il pas chanté: *Précieuse devant Dieu est la mort de ses saints?* » Puis Notre-Seigneur lui-même pleura et exprima en des termes d'une vive tendresse son amour filial pour sa Mère. Il voulut la revêtir lui-même des habits célestes qu'il avait apportés. Il commanda ensuite aux apôtres de l'ensevelir dans un tombeau neuf, qui se trouvait dans le *champ de Josaphat*. Ils devaient la porter sur leurs épaules: Pierre serait à la tête, et Jean aux pieds. Ils resteraient là à veiller pendant trois jours et demi. Après ces recommandations, Notre-Seigneur repartit au ciel sur son char chérubique, escorté de toute la milice angélique, emportant sur son sein l'âme de sa Mère. Les apôtres organisèrent le cortège funèbre suivant les indi-

---

[1] On trouve aussi un court résumé du récit de Théodose dans la rédaction copte du *Synaxaire arabe jacobite*, au 21 du mois de Toubeh (Tobi = 16 janvier). Voir RENÉ BASSET, *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte), texte arabe publié, traduit et annoté par René Basset*, dans la *Patrologia orientalis*, t. XI, pp. 621-624. Mais là aussi, il y a des particularités. C'est l'Esprit-Saint, et non Jésus, qui annonce à Marie sa mort prochaine. Elle fait venir auprès d'elle toutes les vierges qui étaient sur le mont des Oliviers ainsi que tous les disciples qui étaient encore en vie. Puis Notre-Seigneur, accompagné des anges, lui apparaît pour la consoler et la rassurer au sujet de la peur qu'elle avait des anges du châtiment. Les apôtres l'ensevelissent à Gethsémani. Il y a l'épisode du Juif Jéphonias et celle de l'apôtre Thomas arrivant en retard. Notre-Seigneur promit aux apôtres qu'il leur montrerait encore une fois la Vierge sa mère. Ils attendirent l'exécution de cette promesse jusqu'au 16 de Mésoré. Il est dit, à la fin, que la vie de Notre-Dame sur la terre fut de 60 ans, dont 14 après l'Ascension du Seigneur.

[2] *Op. cit.*, pp. 44-66.

cations reçues. Les Juifs voulurent les mettre à mort et brûler le corps de la Vierge; mais voici qu'une muraille de flammes les sépara du cortège, et ils furent tous frappés de cécité. Ils implorèrent alors le secours de celle qu'ils voulaient livrer aux flammes, et ils furent subitement guéris. Quant aux apôtres, ils restèrent trois jours durant auprès du tombeau de Marie, en chantant des cantiques. Le quatrième jour, ils étaient encore là, chantant toujours, lorsqu'une voix éclatante comme le son d'une trompette leur cria du haut des cieux: « Retournez chacun à votre demeure jusqu'au septième mois. Les Juifs ne pourront reconnaître l'endroit où est enseveli le corps de ma Mère, jusqu'à ce que je le prenne avec moi dans les cieux. Revenez seulement ici, le 16 du mois de Mésoré, pour voir la Vierge, ma Mère, lorsque je la prendrai avec moi dans les cieux, son âme étant réunie à son corps. Vous la contemplerez vivante comme lorsqu'elle était sur la terre avec vous, et vous croirez ainsi de tout votre cœur la résurrection qui arrivera un jour pour toute chair ».

« Nous nous levâmes, continue le narrateur, et regagnâmes nos demeures, tout tristes du départ de Marie, priant Dieu nuit et jour de nous consoler et de se montrer à nous de nouveau ... Le 15 du mois de Mésoré nous nous rendîmes avec les vierges à la tombe de Marie. Nous passâmes la nuit à chanter des cantiques. Les vierges avaient leurs lampes allumées. Au matin du 16, Notre-Seigneur descendit vers nous en grande gloire, et nous salua. Nous nous entretenions avec lui, lorsque nous entendîmes des hymnes dans les hauteurs. Un grand char de lumière traîné par les chérubins s'arrêta au milieu de nous. La Vierge [1] y était assise, incomparablement plus brillante que le soleil et la lune. Nous nous prosternâmes devant elle. Elle étendit la main, nous bénit et nous salua, puis nous révéla de profonds mystères qu'il n'est pas permis de manifester, parce que les hommes sont incrédules. Jésus ressuscita alors le corps de sa Mère et le réunit à son âme, et nous la vîmes vivant dans son corps, comme lorsqu'elle était autrefois avec nous. Le Sauveur la plaça à côté de lui sur le char de lumière, et nous la fit contempler. Puis il ajouta: " Je suis avec vous jusqu'à la fin de votre lutte. Levez-vous, et allez prêcher l'Evangile à toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit." Et Jésus et Marie passèrent avec nous le reste de ce jour.

« Telle est la fin de la vie de notre souveraine à tous, Marie, la sainte Mère de Dieu, le 21 de Tobi, et son assomption, le 16 de Mésoré. Moi, Evodius, le disciple de mon Père Pierre, l'apôtre de Notre-Seigneur Jésus-Christ, j'ai vu toutes ces choses arriver ... Ce que j'ai vu de mes yeux et entendu de mes oreilles, je l'ai raconté à votre charité. Dieu, le juste juge qui doit juger les vivants et les morts, est témoin que je n'y ai rien ajouté ni retranché. »

---

[1] Il s'agit évidemment de l'âme de la Vierge, puisque la résurrection du corps ne se produit qu'après. L'âme est représentée sous une forme corporelle, comme un décalque du corps qu'elle a animé.

De la traduction en dialecte sahidique du récit d'Evodius on ne possède que des fragments. En les parcourant, on s'aperçoit que la traduction a été fort libre. Marie est bien portée par les apôtres dans la vallée de Josaphat; mais elle n'y est pas ensevelie. Les anges, en effet, viennent prendre son corps et l'enlèvent jusqu'au paradis, où ils le placent sous l'arbre de vie, au milieu du jardin. C'est Jésus lui-même qui le dit aux apôtres en leur apparaissant le *huitième jour* et en leur disant qu'ils verront Marie encore une fois. Le fragment s'arrête là. On ne parle pas expressément de la fête du mois de Mésoré.

Il nous reste à examiner un troisième récit copte en dialecte sahidique, publié par Zoega en 1810. [1] Il est curieux à plus d'un titre. Nous sommes tenté d'y voir une recension catholique du discours du patriarche Théodose. D'après cette pièce, Marie resta quinze ans à Jérusalem avec saint Jean, opérant beaucoup de miracles et révélant aux apôtres beaucoup de choses cachées. Elle vivait en compagnie d'un groupe de vierges, dont elle était comme la supérieure. Un jour, Jésus lui apparaît et lui annonce la date de sa mort, lui promettant qu'après un certain temps son corps sera transporté au ciel par les anges. Aussitôt la Vierge demande à Jean d'appeler Pierre et Jacques. Quand ceux-ci sont arrivés, elle leur raconte ce qui s'est passé depuis l'ascension du Sauveur et leur fait connaître qu'elle va quitter ce monde. Elle réunit ses vierges, parmi lesquelles se trouve Marie-Madeleine, ordonne à Pierre d'apporter un linceul, à Jacques d'acheter des parfums, à Jean de se procurer des torches. Quand l'heure de son départ est arrivée, elle étend le linceul en forme de lit, y répand des parfums, et adresse à Dieu une prière pour lui demander d'éloigner de son chemin les pierres de scandale et les génies malfaisants: que les puissances des ténèbres soient couvertes de confusion, et qu'à sa vue, le dragon se cache, et que le fleuve de feu, par lequel doivent passer justes et pécheurs, lui livre libre passage. Elle s'étend alors sur ce lit improvisé comme pour dormir. Le Seigneur descend du ciel sur le char des chérubins. Il la console. La mort s'approche, et aussitôt l'âme de la Mère s'envole dans le sein de son Fils. Elle mourut le 20 janvier, qui est le 21 du mois de Tobi. Jésus commanda aux apôtres d'ensevelir son corps dans *la vallée de Josaphat*.

Cette légende est de beaucoup la plus simple de celles qui nous sont parvenues. Presque point de merveilleux. Les nuées des apôtres elles-mêmes sont supprimées. Pierre, Jacques et Jean, qui se

---

[1] *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Romae, 1810, pp. 223-224 (reproduit à Leipzig, en 1903).

trouvent encore à Jérusalem, sont les seuls apôtres nommés. Si l'Assomption proprement dite n'est pas racontée, elle est du moins prédite. Le récit se rapporte à la fête de la Dormition, qui se célèbre en Egypte, le 21 du mois de Tobi. Il appelle comme complément une légende de l'Assomption pour la solennité du 16 Mésoré, consacrée à la résurrection glorieuse de Notre-Dame.

Les apocryphes coptes que nous venons de passer en revue diffèrent sensiblement, on le voit, de l'apocryphe grec et de ses diverses recensions. Ils ne croient pas nécessaire de faire assister tous les apôtres à la mort de la Vierge. C'est Jésus lui-même qui annonce à sa mère qu'elle va quitter ce monde. Tout se passe à Jérusalem et il n'est pas question d'un voyage de Marie à Bethléem. L'épisode du Juif Jéphonias est aussi absent. Ce qui est plus important, c'est qu'ils parlent d'une manière on ne peut plus claire de la résurrection et de l'entrée triomphale de la Mère de Dieu en corps et en âme dans le royaume des cieux. En séparant la fête de la mort de Marie de celle de son assomption, l'Eglise copte a bien marqué sa croyance en celle-ci, bien que la raison probable qui a inspiré originairement cette séparation ne puisse être acceptée et répugne au sens catholique. On ne peut admettre, en effet, que le corps de la Mère de Dieu ait jamais connu la corruption.

III – Les apocryphes du VIIe siècle et leurs dérivés

Autant que nous pouvons en juger, le VIe siècle fut l'âge d'or des apocryphes du *Transitus Mariae*. Lorsque Jean, archevêque de Thessalonique, entre les années 610 et 649, voulut composer lui-même un récit édifiant sur la Dormition de Marie, il eut à sa disposition, comme il le déclare lui-même dans son prologue, de nombreuses narrations divergentes dont il essaya de tirer ce qu'il estima avoir été la relation véridique, écrite par les témoins oculaires de l'événement. D'après lui, cette relation primitive aurait été falsifiée, dans la suite, par des mains hérétiques, et il avoue s'être donné beaucoup de mal à faire le triage entre le bon grain et la zizanie. [1] Son témoignage est précieux, car, remontant sûrement à la première moitié du VIIe siècle, il nous certifie que beaucoup de récits du *Transitus*

[1] « *Εἰκότως σπουδὴν οὐ μετρίαν ἐποιησάμεθα παραθεῖναι ταῖς φιλοθέοις ὑμῶν ἀκοαῖς οὐχ ἅπερ ηὕραμεν ἅπαντα ἐν διαφόροις βιβλίοις περὶ αὐτῆς διαφόρως ἐγγεγραμμένα, ἀλλὰ μόνα τὰ ὡς ἀληθῶς πραχθέντα καὶ γεγενῆσθαι μνημονευόμενα.* » SAINT JEAN, ARCHEVEQUE DE THESSALONIQUE, *Discours sur la Dormition de la Sainte Vierge*, 2, dans la *Patrologia orientalis*, t. XIX, p. 377.

Mariae avaient été composés au siècle précédent. Nous constaterons,
du reste, en parcourant sa narration, qu'il a beaucoup emprunté
à ses devanciers, et en particulier au Pseudo-Méliton. Une étude
attentive de ce récit, que nous avons publié en 1926, dans la *Patro-*
logia orientalis, [1] s'impose à nous, tant parce qu'il a été fait par un
personnage connu qu'à cause de son succès dans l'Eglise byzantine
et de sa diffusion en d'autres milieux et jusqu'en Occident. Un mot
d'abord sur son auteur.

1 – Le récit de Jean de Thessalonique

Jusqu'à ces dernières années, on l'identifiait communément avec
le Jean, archevêque de Thessalonique, qui assista au sixième concile
œcuménique (680-681). En 1895, J. LAURENT démontra qu'un autre
Jean avait occupé le même siège entre les années 610 et 649, [2] et
avait laissé, entre autres écrits, une série de discours sur les miracles
opérés par le saint protecteur de Thessalonique, le martyr Démé-
trius. Que l'auteur des discours sur les miracles de saint Démétrius
soit le même que celui du discours sur la Dormition de la Vierge,
c'est ce que nous croyons avoir prouvé, dans l'introduction à notre
édition, [3] tant par la critique interne que par un indice externe non
négligeable, fourni par le moine EPIPHANE, auteur d'une *Vie de la*
Sainte Vierge, à la fin du VIIIe siècle ou au début du IXe. [4]

Au cause même de son succès dans les milieux byzantins et de
son introduction dans l'office liturgique — on le lisait et on le lit en-
core par péricopes dans les monastères, à la fête du 15 août — ce
discours ou récit de la Dormition a subi, à travers les siècles, de nom-
breuses interpolations et mutilations. Nous avons essayé de reconsti-
tuer le texte primitif en nous aidant des meilleurs et des plus anciens
manuscrits. [5] Nous avons publié également la principale des élabo-
rations postérieures en signalant les variantes importantes avec les

[1] M. JUGIE, *Homélies mariales byzantines. Textes grecs édités et traduits en latin. II. Discours de saint Jean de Thessalonique sur la dormition de la Sainte Vierge*, t. XIX de la *Patrologia Orientalis*, pp. 344-438.

[2] J. LAURENT, *Sur la date des églises Saint-Démétrius et Sainte-Sophie à Thessalonique*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, pp. 430-431.

[3] *Loc. cit.*, pp. 357-361.

[4] Certains manuscrits athonites de date récente donnent la pièce sous le nom de saint DAVID DE THESSALONIQUE, moine de la seconde moitié du Ve siècle. Cf. *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, pp. 620-621. C'est évidemment une erreur.

[5] *Loc. cit.*, pp. 375-405.

rédactions similaires.[1] C'est surtout à l'épilogue que les divergences s'accusent entre les diverses copies. Pour quinze manuscrits consultés nous avons trouvé onze finales différentes. Ces finales sont évidemment ce qu'il y a de plus important au point de vue doctrinal, car c'est là qu'on s'attend à rencontrer quelque mention de la résurrection et de l'assomption glorieuse de la Vierge, tout ce qui précède traitant uniquement de sa mort. Or, après les avoir parcourues, le lecteur éprouve une véritable déception. Cinq manuscrits se taisent complètement sur le sort du corps de la Vierge après son ensevelissement.[2] Deux, parmi les plus anciens, manquent de l'épilogue.[3] L'un parle de la simple translation du corps au paradis terrestre sous l'arbre de vie.[4] Quatre autres mentionnent aussi ce même transfert en ajoutant une phrase assez vague, qui ferait supposer la résurrection.[5] Trois seulement, dont deux de date récente, signalent clairement la résurrection glorieuse.[6]

Ces constatations enlèvent au récit de l'archevêque de Thessalo-

---

[1] Pp. 405-438.

[2] Ce sont: le *Vatic. 2013* (xe-xie s.); *Vatic. 1608* (xiie-xiiie s.); *Escorial. II. y. 11* (xiie s.); *Coisl. 307* (de 1552); *Bodl. Cromw. 1* (xiiie s.).

[3] *Cod. Paris. 683* (xe s.), la meilleure et la plus ancienne copie; *Paris. 1174* (xiie s.).

[4] *Cod. Marc. Venet. VII, 38* (xvie s.).

[5] *Cod. Paris. 897* (xve s.); *Paris. 987* (xvie s.); *Paris. 1504* (xiie s.); *Ottobon. 415* (xive s.). Ces manuscrits s'expriment ainsi: *Et le Seigneur, enlevant le corps de Marie par les mains des anges, le déposa au paradis des délices, auprès de l'arbre de vie. Et maintenant, elle est vivante dans les siècles. Amen:* καὶ ἀναλαβὼν τὸ σῶμα Μαρίας ἐν χερσὶν ἀγγέλων, ἀπέθετο ἐν παραδείσῳ τῆς τρυφῆς, πρὸς τὸ ξύλον τῆς ζωῆς. Καὶ νῦν ἐστι ζῶσα εἰς τοὺς αἰῶνας. Ἀμήν.

[6] Le plus ancien des trois, le *Vatic. 2072* (xe s.) est ainsi conçu: « Μετὰ δὲ τὴν τρίτην ἡμέραν, ἀνοίξαντες τὴν σορὸν τοῦ προσκυνῆσαι τὸ τίμιον σκῆνος τῆς πανυμνήτου, ηὕραμεν μόνας τὰς σινδόνας, διότι μετετέθη ὑπὸ τοῦ ἐξ αὐτῆς σαρκωθέντος Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ εἰς ἀένναον λῆξιν: Après le troisième jour, ayant ouvert le cercueil pour vénérer la dépouille vénérable de la Vierge digne de toute louange, nous ne trouvâmes (ce sont les apôtres qui parlent) que les linceuls, parce que le Christ Dieu, qui s'est incarné d'elle, l'avait transportée dans l'éternel séjour (mot à mot: l'éternel héritage). » *P. O.*, *loc. cit.*, pp. 401-402. On voit que l'affirmation de la résurrection reste assez vague. Sans en avoir la certitude, nous pensons que ce passage appartient à la rédaction originale de Jean de Thessalonique. Dans le *Paris. 1190*, de l'année 1568, l'affirmation de la résurrection est directe. Les anges et les apôtres entrent au paradis et Jésus dépose le corps de sa mère sous l'arbre de vie, et les anges apportent son âme dans son corps: καὶ ἐνεγκάντες καὶ τὴν ψυχὴν αὐτῆς ἐν τῷ σώματι. *P. O.*, pp. 434. Le manuscrit athonite dont s'est servi Doukakès, Μέγας Συναξαριστής, Athènes, 1894, pp. 212-226, parle aussi expressément de la résurrection: οἱ ἀπόστολοι οὐκ ἔγνωσαν τὴν ἔγερσιν αὐτῆς. *P. O.*, p. 436.

nique beaucoup de son importance relativement à l'histoire de la doctrine de l'Assomption. Il est intéressant, cependant, sous plus d'un rapport. Il nous donne tout d'abord, dans le prologue, des précisions inconnues jusqu'ici sur l'origine et le développement de la fête de la Dormition en Orient, précisions dont nous aurons à parler quand il sera question de cette fête. Il nous indique ensuite l'objet direct de la fête, qui est non pas l'assomption proprement dite, mais la mort de la Vierge et le souvenir des miracles qui l'accompagnèrent. Il nous apprend enfin que Jean a cru à l'existence d'une tradition écrite sur la mort de Marie remontant jusqu'aux apôtres. Il est parti, en effet, de l'idée que les récits apocryphes qui circulaient de son temps n'étaient que la déformation d'un récit contemporains du fait, et il a essayé de retrouver la véritable histoire à travers de pures légendes, en les combinant entre elles à des doses inégales. L'apocryphe auquel il a le plus emprunté est le Pseudo-Méliton. Et cela se comprend. Sa tentative n'est-elle pas identique au but que le Pseudo-Méliton déclare s'être proposé lui-même dans son prologue, à savoir: fournir à la piété des fidèles un récit édifiant de la mort de la Sainte Vierge expurgé des erreurs, des extravagances et des inconvenances qui se rencontrent en certains apocryphes orientaux du *Transitus*? Il ne s'en est pas tenu, du reste, au Pseudo-Méliton. On trouve chez lui des réminiscences d'autres apocryphes, notamment des récits coptes mis sous le nom d'Evodius et du patriarche Théodose. Pour l'intérêt, le naturel et la simplicité de la narration, il l'emporte de beaucoup sur tous ses devanciers, et il ne dit rien ou presque rien qui choque notre piété envers la Mère de Dieu. Il se fait d'elle une très haute idée. Dès le début, il la salue comme la maîtresse et la bienfaitrice de l'univers. Il met surtout en relief la maternelle tendresse de son cœur pour les hommes et son rôle de médiatrice universelle. Les apôtres et les fidèles qui l'entourent à ses derniers moments l'appellent leur mère. Quand ils arrivent à sa maison, les Onze la saluent tous par ces mots: « Bienheureuse Marie, mère de tous ceux qui se sauvent, la grâce soit avec vous. » Et saint Pierre, dans le discours qu'il prononce devant l'assistance, dit d'elle: « La lumière de sa lampe a rempli toute la terre, et elle ne s'éteindra pas jusqu'à la consommation du siècle, afin que tous ceux qui veulent se sauver reçoivent d'elle courage et confiance. »

Ces qualités n'empêchent pas que la narration ne soit légendaire, tout comme les autres apocryphes, malgré la prétention affichée par son auteur de nous donner de la véritable histoire. On peut se demander, du reste, s'il a cru sincèrement lui-même au caractère historique de son œuvre. N'a-t-il pas simplement voulu composer

un récit édifiant pour les fidèles? Le moine Epiphane, dans sa *Vie de la Sainte Vierge*, dit justement que « par son fameux discours sur la Dormition, λόγον πολυθρύλλητον, *Jean s'est obscurci lui-même*, αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπεσκίασεν »[1] c'est-à-dire sans doute qu'il a nui à sa réputation. Toujours est-il que sa légende devint vite populaire dans l'Eglise byzantine et que des traductions plus ou moins tronquées ou interpolées la firent connaître dans les autres Eglises d'Orient et d'Occident, comme nous le montrerons tout à l'heure. On l'a lue dans les couvents et les Eglises grecques durant tout le Moyen Age et jusqu'à nos jours. Son influence sur l'iconographie du mystère de l'Assomption n'est pas moins évidente. Le type classique de la Dormition dans la peinture byzantine représente la position des apôtres autour du lit funèbre de la Vierge telle qu'elle est décrite dans notre pièce: Pierre est au chevet, Jean aux pieds; et à côté, l'on aperçoit l'âme de la Vierge sous la forme d'un petit enfant emmailloté, que reçoit l'archange Michel des mains de Jésus. Cela n'a rien de surprenant, puisque la peinture byzantine vise à reproduire, autant que faire se peut, la réalité historique du prototype. Jean n'annonce-t-il pas, dans son prologue, qu'il va raconter les faits tels qu'ils se sont passés? Enfin, les orateurs postérieurs, sauf quelques rares exceptions, se sont généralement inspirés de ce récit dans leurs homélies sur la Dormition. Au lieu de puiser directement dans les apocryphes, ils ont été heureux d'exploiter cette source expurgée.

Voici maintenant une analyse assez détaillée de ce récit, que nous avons divisé en six parties dans notre édition. Nous ne reviendrons pas sur l'épilogue, dont nous avons signalé les multiples rédactions.

1° Le prologue (§§ 1-2). Le prologue, qui ne se rencontre en entier que dans le *cod. Parisinus 683*, du Xe siècle, est de beaucoup le morceau le plus important de toute la pièce. L'orateur ou plutôt le narrateur, commence par déclarer qu'à l'admirable, toute-glorieuse et toute-sainte Mère de Jésus-Christ, notre Sauveur, toute créature qui est sous le ciel doit une hymne de louange et de reconnaissance pour l'incarnation du Fils unique du Père, opérée par son intermédiaire. Après l'Ascension de Jésus, Marie demeura *un temps assez long*, χρόνον οὐ βραχύν, avec les Apôtres, à Jérusalem même, dans la maison du disciple bien-aimé. Puis les Apôtres, *et saint Jean lui-même*, se dispersèrent par le monde entier, sur l'ordre du Saint-Esprit, pour prêcher l'Evangile. Ce fut *un certain temps* après cette dispersion que la Vierge sainte quitta cette terre *par la voie de la mort naturelle*, τῷ φυσικῷ τέλει.

---

[1] *De vita B. Mariae Virginis*, *P. G.*, t. CXX, col. 188.

Cette mort, *ce repos* de Marie, ἡ ἀνάπαυσις, fut accompagné d'étonnantes merveilles, dont les témoins oculaires rédigèrent le récit authentique. Malheureusement, dans la suite, des hérétiques malfaisants falsifièrent cette histoire, y introduisant des choses inconvenantes en désaccord avec le sens catholique, ἀναρμοδίων τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ. C'est ce qui explique pourquoi les prédécesseurs de Jean sur le siège de Thessalonique se sont abstenus de célébrer *la mémoire du repos* de la sainte Théotocos, que l'univers catholique presque tout entier, à l'exception de quelques endroits, honore par une fête annuelle. Lui, Jean, ne veut pas que la métropole macédonienne demeure plus longtemps étrangère à l'usage commun. Il exhorte donc ses auditeurs à célébrer avec joie spirituelle la mémoire du repos de celle qu'il appelle la bienfaitrice de l'univers. Pour exciter la ferveur de ses ouailles, en même temps que pour les édifier, il s'est, dit-il, livré à un rude labeur: il a essayé de dégager des récits interpolés par des hérétiques l'histoire véridique des derniers moments de Marie et des prodiges qui accompagnèrent sa sortie de ce monde, imitant ainsi ses prédécesseurs immédiats, et aussi beaucoup d'anciens Pères, qui ont expurgé les ouvrages désignés sous le nom de *Voyages particuliers* des saints apôtres Pierre et Paul, Jean et André, ainsi que la plupart des Actes des martyrs christophores. Il ne rapportera pas tout ce qu'il a trouvé en divers livres, mais seulement ce qui s'est réellement passé, *ce qui, jusqu'à ce jour, a le témoignage des lieux*, καὶ τοῖς τόποις μέχρι νῦν μαρτυρούμενα, sans tenir compte du verbiage des interpolateurs.

Dans la plupart des manuscrits du texte ancien, le prologue se termine par une courte doxologie, pour bien indiquer qu'à partir de cet endroit, ce n'est plus Jean qui parle, mais le récit authentique des derniers moments de Marie sur cette terre écrit par les témoins oculaires. Ce récit, dans trois manuscrits, débute par les mots: *Ceci est le livre du repos de Marie, et contient ce qui lui fut révélé.*

2° Le message angélique (§§ 3-4). Lorsque la Mère immaculée du Seigneur fut sur le point de quitter cette terre par la mort naturelle, le grand ange, ὁ μέγας ἄγγελος,[1] alla vers elle, et lui annonça que dans trois jours « elle déposerait son corps. » En même temps, il lui donna de la part de Celui qui a planté le paradis une palme mystérieuse appelée βραβεῖον,

---

[1] Certains manuscrits nomment ici l'ange Gabriel, mais c'est une interpolation. D'après ce qui suit, le grand ange est saint Michel. C'est à lui que Jésus remettra l'âme de sa Mère. Il faut remarquer, du reste, que Jean, contrairement aux récits apocryphes, ne donne pas de nom propre aux personnages qui interviennent dans le récit de la mort de Marie. Ainsi ne sont nommés ni la servante de la Sainte Vierge, ni la serviteur de saint Jean, à qui celui-ci a ordonné de subvenir à l'entretien de Marie, pendant son absence; ni le grand prêtre qui essaie de renverser le cercueil de la Mère de Dieu. Dans la rédaction interpolée, au contraire, nous voyons apparaître quelques noms propres. Ou comprend facilement la réserve de Jean. Il était conscient de son ignorance sur de pareilles précisions.

et lui recommanda de la remettre aux Apôtres, qui devaient la porter devant son cercueil, le jour de ses funérailles. Tous les apôtres, en effet, allaient arriver auprès d'elle, et être témoins de sa gloire.

Marie fit à l'ange une réponse assez curieuse: « Pourquoi, dit-elle, n'avez-vous pas apporté une palme pour chaque apôtre? Il y a à craindre que si je donne celle-ci à l'un d'entre eux, les autres ne murmurent. Puis, que dois-je faire, et quel est votre nom? » L'ange rassura la Vierge au sujet de la palme, annonçant que par elle s'opéreraient de grands prodiges; et il lui ordonna d'aller sur le *Mont des Oliviers*.

Marie obéit. Elle gravit la colline, précédée par la lumière de l'ange et tenant en main le *βραβεῖον*. Quand elle fut arrivée au sommet, toute la montagne tressaillit d'allégresse avec ses arbres, qui s'inclinèrent comme pour adorer. Troublée par ce prodige, Marie pensa que Jésus était là, Dieu seul pouvant accomplir de semblables merveilles. L'ange se montra de nouveau, déclarant qu'en effet le miracle est l'œuvre de Dieu seul. Puis, sans donner expressément son nom, il se désigna assez clairement, en disant qu'il était « celui qui reçoit les âmes de ceux qui s'humilient devant Dieu, et qui les transporte au séjour des justes, le jour où elles sortent de leur corps. » C'est le signalement de saint Michel.

Marie lui dit alors: « Mon Seigneur, de quelle manière venez-vous vers les élus? Dites-le-moi, pour que je fasse le nécessaire, quand vous viendrez me prendre. » L'ange répondit: « Lorsque Dieu m'enverra vers vous, je ne viendrai pas seul, mais Dieu lui-même avec toutes les armées angéliques descendra vers vous. Et ils chanteront en votre présence. Gardez donc le *βραβεῖον*. »

A ces mots, le messager céleste, devenu semblable à la lumière, remonta au ciel. Quant à Marie, elle retourna à sa maison. A peine en eut-elle franchi le seuil, que l'édifice trembla « à cause de la gloire du « *βραβεῖον*, » qu'elle tenait dans sa main, et qu'elle alla aussitôt déposer dans sa chambre, après l'avoir enveloppé dans un linceul. Puis, elle fit à Jésus une prière lui demandant de venir lui-même la prendre à son heure dernière et de ne pas laisser ce soin aux Puissances célestes, conformément à la promesse qu'il lui avait faite précédemment.

3° Ce qui se passa le premier jour (§§ 5-7). Nous avons entendu l'ange annoncer à Marie qu'elle mourrait dans trois jours. L'orateur s'est ingénié à occuper tout ce temps par des épisodes. Voici ce qui se passa le premier jour.

Après sa prière à Jésus, Marie ordonne à sa servante de convoquer ses parents et ses connaissances par ces simples mots: « Marie vous appelle. » Quand ils sont réunis, la Mère de Dieu leur adresse la parole en ces termes: « Mes pères et frères, prêtez-moi assistance. *Voici que je vais sortir de mon corps pour aller à mon repos éternel.* Exercez à mon égard une grande charité. Restez avec moi pendant les deux premières nuits qui vont suivre; que chacun de vous prenne une lampe, et ne la laisse pas s'éteindre pendant ces trois jours. Et je vous bénirai, avant de partir de ce monde. »

Ils firent comme elle avait dit. La nouvelle que Marie allait mourir parvint à tous ceux qui la connaissaient, et bientôt une foule nombreuse se trouva rassemblée autour de sa maison. Se tournant vers eux, Marie leur dit: « Mes pères et frères, aidons-nous les uns les autres. Allumons nos lampes, et veillons, car nous ignorons à quelle heure le voleur doit venir. Je ne redoute pas la mort, ajouta-t-elle; c'est le sort qui attend tout le monde; je ne redoute que l'adversaire qui s'attaque à tous, Ἑμόνον ἐκεῖνον εὐλαβοῦμαι τὸν πολεμιστήν, τὸν πρὸς πάντας πολεμοῦντα. Au demeurant, il ne peut rien contre les justes et les fidèles. Il ne triomphe que des incrédules. A l'heure de la mort, deux anges viennent vers l'homme, l'ange de la méchanceté et l'ange de la justice. Ils tâtent le corps du défunt. S'il a fait des œuvres de justice, l'ange de la justice se réjouit, et d'autres anges se joignent à lui pour emporter son âme dans le séjour des justes. Si, au contraire, il a commis des œuvres mauvaises, c'est à l'ange de la méchanceté à se réjouir, tandis que l'ange de la justice se lamente. L'âme du pécheur est enlevée par les esprits mauvais, qui ne cessent de la tourmenter. Ainsi, mes pères et frères, aidons-nous les uns les autres, et faisons en sorte que rien de mauvais ne soit trouvé en nous. »

Après ce petit discours, les femmes présentes dirent à Marie: « O vous, notre sœur, qui êtes devenue la Mère de Dieu et la Maîtresse de tout l'univers, qu'avez-vous à craindre? Vous êtes la Mère du Seigneur.[1] Vous êtes notre espérance et notre soutien. Si vous-même n'êtes pas rassurée, que ferons-nous, nous autres misérables? Si le berger redoute le loup, où fuiront les brebis? »

Tous les assistants fondaient en larmes. Mais Marie leur dit: « Retenez vos pleurs; réjouissez-vous plutôt et psalmodiez, afin que descende sur vous la bénédiction. » Ils se levèrent aussitôt et prièrent. La prière finie, ils s'assirent et s'entretinrent ensemble des grandeurs de Dieu et des miracles qu'il a accomplis.

Ces pieux entretiens duraient encore, quand soudain l'apôtre Jean arriva et frappa à la porte de la maison. Une nuée l'avait saisi à Sardes,[2] et l'avait transporté en un clin d'œil à Jérusalem. L'orateur décrit son entrevue avec Marie dans les termes les plus touchants. C'est un fils qui parle à sa mère, et une mère à son fils. La Sainte Vierge rappelle à l'apôtre bien-aimé la scène qui se passa au pied de la croix et les paroles de Jésus: « Jean, mon enfant, ajoute-t-elle, souviens-toi de la recommandation qu'il te fit. Ne m'abandonne pas. » Et en disant ces mots, la Vierge laissait couler de paisibles larmes.

Jean, qui ignorait encore qu'elle devait quitter son corps, fut bouleversé par ce langage. Elevant la voix, il s'écria: « Marie, Mère du Seigneur, que voulez-vous que je fasse pour vous? Je vous ai laissé mon serviteur,

---

[1] Deux manuscrits ajoutent: Vous n'avez commis aucun péché: ἡ μηδὲν ἁμαρτήσασα.

[2] Pourquoi la ville de Sardes? Sans doute, à cause du Pseudo-Méliton, évêque de Sardes, dont Jean avait le récit sous les yeux en composant son récit.

pour qu'il prît soin de vous, en mon absence. [1] Vous n'auriez pas voulu, en effet, que je désobéisse au Seigneur, qui nous a ordonné de parcourir le monde, jusqu'à ce que le péché soit détruit. Dites-moi donc la peine de votre âme. Vous manque-t-il quelque chose? »

Marie lui répondit: « Jean, mon enfant, je n'ai besoin d'aucune des choses de ce monde, puisque, après-demain, je quitte cette terre. Je te demande seulement de prendre soin d'ensevelir mon corps et de me garder, avec tes frères, les apôtres, à cause des princes des prêtres. Je les ai entendus, en effet, de mes propres oreilles, déclarer que s'ils trouvaient mon corps, ils le livreraient aux flammes.»

A ces mots, Jean ne put retenir ses larmes. Il aurait voulu précéder Marie dans le tombeau, et l'avoir à son chevet, à son dernier soupir. La Vierge, le voyant tout en larmes ainsi que les autres assistants, l'exhorta à maîtriser sa douleur et l'envoya vers les assistants pour les inviter à chanter des psaumes, pendant qu'elle s'entretiendrait avec lui. Pendant qu'ils psalmodiaient, Marie conduisit l'apôtre bien-aimé dans sa chambre, et lui montra les habits dont on devait la revêtir après sa mort: « Jean, mon enfant, dit-elle, tu sais que je ne possède rien autre sur la terre que ma toilette funèbre et *ces deux tuniques*. [2] Il y a ici deux veuves. Quand je serai sortie de mon corps, tu donneras une tunique à chacune d'elles. » Elle lui montra ensuite la palme que l'ange lui avait remise: « Jean, mon enfant, prends ce *βραβεῖον*; tu le porteras devant mon cercueil, suivant qu'il m'a été dit.» Mais Jean se récusa: « Je ne puis le prendre en l'absence de mes coapôtres, de crainte qu'à leur arrivée, il ne s'élève entre nous quelque murmure et quelque plainte. Il en est un, [3] en effet, qui est plus grand que moi, et qui est établi sur nous tous. Mais, lorsqu'ils seront arrivés, il sera fait selon votre volonté.»

A peine étaient-ils sortis de la chambre, qu'un grand coup de tonnerre retentit et fit trembler tous les assistants. C'étaient les apôtres, au nombre de onze, [4] qui arrivaient chacun porté sur une nuée. Pierre débarqua

[1] On voit que Jean contredit ici la tradition communément reçue en Orient aux IVe et Ve siècles et plus tard encore à Jérusalem même — nous faisons allusion au contemporain de Jean, saint Modeste, patriarche de Jerusalem († 633) — d'après laquelle Jean n'alla en Asie que vers l'an 70 et resta auprès de Marie. durant tout son pélerinage terrestre. Il s'est laissé guidé sur ce point par certains récits apocryphes.

[2] Nous avons vu que les récits coptes, et notamment le récit de Théodose, s'occupent spécialement des vêtements funèbres de la Vierge. Nouvel indice que Jean aura connu le récit de Théodose d'Alexandrie, un des hérétiques auxquels il fait allusion dans son prologue.

[3] Cet un, c'est saint Pierre, comme on le verra par la suite.

[4] Ce nombre de onze est remarquable. Avec saint Paul, ils devraient être douze; puisque saint Jean est déjà arrivé. Jean de Thessalonique aurait-il admis la légende qui fait arriver saint Thomas en retard? Il ne semble pas; mais, préoccupé de garder la vérité historique, il n'oublie pas que saint Jacques le Majeur

le premier, puis Paul, puis les autres. Ils furent assez étonnés de se trouver réunis. Après qu'ils se furent donné le baiser fraternel, Pierre prit la parole, et dit: « Mes frères, remercions Dieu de ce qu'il nous a réunis ici tous ensemble, y compris notre frère Paul.» Les apôtres ajoutèrent: « Prions pour connaître la volonté de Dieu, qui nous a rassemblés en ce lieu.» Alors s'engagea entre eux une lutte d'humilité pour savoir qui ferait la prière au nom de tous. Pierre offrit à Paul l'honneur de commencer. Paul s'excusa humblement: « Pardonne-moi, Père Pierre: je ne suis qu'un néophyte, indigne de suivre les traces de vos pas. Et comment oserais-je prier avant toi? N'es-tu pas, en effet, la colonne de la lumière? Et tous les autres frères ici présents sont meilleurs que moi. A toi donc, Père Pierre, de prier pour nous tous, afin que la grâce du Seigneur demeure avec nous.»

L'humilité de Paul réjouit tous les apôtres, qui dirent à Pierre: « Père Pierre, tu as été établi sur nous tous. Fais de nouveau la prière avant nous.» Le prince des apôtres dut s'exécuter. Il étendit ses mains vers le ciel, et fit au nom de tous une belle prière. Quand il eut terminé, voici que Jean vint aussitôt vers eux: « Bénissez-moi tous », dit-il. Et chacun l'embrassa, en suivant l'ordre de préséance. Il raconta comment il avait été transporté miraculeusement de Sardes à la maison de Marie, et comment il avait appris que celle-ci était sur le point de quitter cette terre. Il ajouta: « Mes frères, lorsque vous allez entrer, au jour qui approche, dans la maison de la Mère du Seigneur, retenez vos larmes, pour qu'elle ne soit pas troublée. Le Maître, du reste, lorsque je reposais sur sa poitrine, à la Cène, me fit une recommandation dans ce sens. Nous éviterons ainsi de scandaliser la foule qui nous entoure; car en nous voyant pleurer, ils pourraient se dire dans leur cœur: Eh quoi! Eux aussi redoutent la mort! »

4° CE QUI SE PASSA LE SECOND JOUR (§§ 8-11). A l'aurore du second jour, les apôtres entrèrent dans la maison de Marie et la saluèrent d'une commune voix par ces mots: « Marie, mère de tous ceux qui se sauvent, que la grâce soit avec vous! » La conversation s'engagea alors entre la divine Mère et ses enfants privilégiés. Marie se fit raconter par chacun d'eux de quel pays il était parti et comment il était arrivé à Jérusalem. Ces récits firent tressaillir de reconnaissance l'âme de la Vierge, qui adressa à son Fils une belle prière. Puis elle conduisit les apôtres dans sa chambre pour leur montrer ce qu'elle avait déjà fait voir à Jean.

Ces entretiens prirent tout le second jour. Quand le soleil fut couché, Pierre, se tournant vers les apôtres, leur dit: « Mes frères, que celui qui a une parole de sagesse exhorte la foule pendant toute la nuit. » Tous lui répondirent que personne n'était mieux qualifié que lui-même pour cet office: « Qui est plus sage que toi? Nous avons tous grand plaisir à t'entendre. » De nouveau le Coryphée dut céder. Il débuta par une considération un peu trop mystique, parlant de « la lampe à trois mèches »

avait été décapité par Hérode, avant la dispersion des Apôtres. Or, la mort de Marie survint après cette dispersion.

qui est constituée par le corps, l'âme et l'esprit de chacun. Aussitôt une voix céleste lui rappela de se mettre à la portée de ses auditeurs: « Un bon médecin donne aux malades les remèdes qui leur conviennent, et la nourrice s'adapte à l'âge du petit.» Reconnaissant de l'avertissement, Pierre s'écria: « Nous vous bénissons, ô Christ, gouvernail de nos âmes.» Puis, se tournant vers les vierges qui étaient présentes, il fit l'éloge de la virginité. « Le Christ, dit-il, a comparé le royaume des cieux aux vierges, parce que l'âme vierge vit sans souci terrestre et se trouve toujours prête à partir pour l'autre monde.»

Pour développer cette idée, Pierre a recours à une parabole originale: un riche citadin avait de nombreux serviteurs. Deux d'entre eux l'offensèrent, et furent exilés par lui dans une campagne lointaine. L'un considéra la terre d'exil comme son séjour définitif. Il acheta des domaines, se bâtit une belle maison et s'installa le plus commodément possible. L'autre gagna aussi de l'argent, mais il réalisa tout son avoir en pièces d'or, qu'il remit à un orfèvre en lui disant: « Fais-moi avec ceci une couronne d'or, sur laquelle tu graveras le nom de mon maître et celui de son fils.» L'orfèvre exécuta la commande. Au bout d'un certain temps, le maître fit rappeler les deux serviteurs par un messager au caractère bourru. Malgré les instances que lui fit le serviteur devenu grand propriétaire, cet homme brutal, ne connaissant que la consigne, ne voulut accorder aucun délai pour la vente des domaines. Il fallut partir en toute hâte et presque sans le sou. L'autre serviteur, au contraire, qui avait converti toute sa fortune en une couronne d'or, répondit à l'appel avec empressement. On devine l'accueil que le maître fit à chacun des deux. Le premier fut jeté, pieds et mains liés, dans un lieu de désolation. Le second fut hautement félicité, et reçut une charge honorable.

Telle fut la parabole que saint Pierre développa devant les vierges et qu'il expliqua ensuite à la foule. Les deux serviteurs expulsés loin de la face de leur maître représentent Adam et sa postérité chassés du paradis et exilés sur cette terre. Le jour arrive pour chacun de nous de la quitter. Le messager inexorable qui vient nous en retirer, c'est la mort. Heureux celui qu'elle trouve prêt! Son âme est transportée avec des chants dans le lieu du repos. L'âme du pécheur, au contraire, s'en va au lieu du tourment.

5° CE QUI SE PASSA LE TROISIÈME JOUR. MORT ET SÉPULTURE DE MARIE (§§ 12-13). Le prince des apôtres parlait encore, quand brilla le soleil du troisième jour. A ce moment, la sainte Théotocos se leva, sortit dehors et, levant les mains au ciel, adressa à Dieu une prière. Puis, rentrant dans sa chambre, elle s'endormit sur son lit. Les apôtres étaient rangés en cercle autour d'elle. Pierre était au chevet, Jean aux pieds. Tout à coup, vers la troisième heure, un grand coup de tonnerre retentit, et un parfum enivrant plongea dans un profond sommeil tous les assistants, sauf les apôtres et trois vierges. [1] Le Seigneur Jésus descendit alors sur les nuées

[1] Les récits apocryphes parlent de trois vierges qui étaient au service de Marie, et donnent même leurs noms. Jean a dit plus haut que Marie n'avait

avec une multitude innombrable d'esprits bienheureux. Lui et Michel l'archange entrèrent dans la chambre où se trouvaient la Vierge et les apôtres; les autres anges restèrent à la porte. Le Sauveur salua les apôtres, puis sa Mère, qui répondit en bénissant son divin Fils. C'est en lui souriant qu'elle expira bientôt, *ayant accompli son économie*, πληρώσασα αὐτῆς τὴν οἰκονομίαν. Le Seigneur, recevant l'âme de sa Mère, la déposa entre les mains de Michel, après l'avoir enveloppée dans une sorte de fourrure d'un éclat incomparable. Les apôtres virent alors l'âme de Marie sous une forme humaine possédant tous les membres, mais sans sexe déterminé. Elle brillait sept fois plus que le soleil. Transporté de joie, Pierre demanda au Seigneur si l'âme humaine était ainsi blanche comme celle « de cette colombe immaculée.» Jésus lui répondit que les âmes sont blanches, en effet, à leur entrée en ce monde, mais qu'à leur sortie beaucoup sont enveloppées par les ténèbres de nombreux péchés; puis il recommanda au prince des apôtres d'ensevelir le corps de Marie dans le sépulcre neuf qu'il trouverait hors de la ville, du côté droit.

A ce moment se produisit un nouveau prodige. Le corps tout immaculé de la Vierge adressa à Jésus une prière pour se recommander à lui. Et le Seigneur répondit: « Je ne t'abandonnerai pas, écrin de ma perle. *Non, je ne t'abandonnerai pas, toi qui seule as été trouvée fidèle, et as gardé intact le sceau de la virginité.* Non, je ne t'abandonnerai pas *jusqu'au jour où l'on viendra te chercher.*» [1]

A ces mots, le Sauveur devint invisible. Les apôtres et les trois vierges disposèrent tout pour les funérailles; après quoi, ceux qui étaient endormis se reveillèrent. Prenant le βραβεῖον, Pierre voulut le remettre à Jean: « Tu es vierge, lui dit-il; c'est à toi à le porter devant le cercueil.» Mais Jean

qu'une servante. Les trois vierges dont il parle font partie de l'assistance, et doivent servir de témoins de la mort et de la gloire de Marie.

[1] Cet épisode du corps se recommandant à Jésus est assez curieux. C'est là qu'on attendrait une annonce expresse de la résurrection. Malheureusement aucun des manuscrits n'en parle. Le texte de la rédaction que nous considérons comme l'originale dit: *Je ne t'abandonnerai pas jusqu'à ce qu'on te cherche*, ἕως ἂν ζητηθῇς. C'est une allusion à la démarche que feront les apôtres, le troisième jour après l'ensevelissement: ils ouvriront le tombeau et le trouveront vide. C'est en même temps la promesse que ce corps ne verra pas la corruption: ce n'est pas une promesse expresse de la résurrection glorieuse. La rédaction que nous croyons avoir été interpolée, *P. O., loc. cit.*, p. 426, fait dire positivement au Sauveur, s'adressant aux apôtres: *Je prendrai moi-même son corps et je le déposerai dans un lieu incorruptible:* Ἐγὼ γὰρ αὐτὸ λήψομαι καὶ ἀποθήσομαι εἰς τόπον ἄφθαρτον. Nous avons là l'opinion exprimée par le récit du Pseudo-Jean et par les nombreuses imitations qui en dérivent. C'est la thèse de l'incorruption du corps sans la résurrection glorieuse. Comme nous l'avons dit, impossible de savoir d'une manière absolument certaine si Jean de Thessalonique a enseigné la véritable assomption. Il semble qu'il ait hésité entre les deux solutions: la résurrection glorieuse représentée par le Pseudo-Méliton et l'incorruptibilité du corps enseignée par le Pseudo-Jean.

répondit: « Tu es notre père et notre évêque, et c'est toi qui dois entonner le chant en précédant le corps, tenant la palme dans ta main. — Pour ne contrister personne, reprit Pierre, nous allons en couronner le cercueil. »

Le cortège funèbre s'organisa. Les apôtres prirent sur leurs épaules la litière sacrée, et l'on se mit en marche vers Gethsémani. Pierre entonna le psaume: *In exitu Israel de Egypto, Alleluia*, pendant que les anges et le Seigneur lui-même, assis sur des nuées qui les dérobaient aux regards des mortels, emplissaient l'air d'une céleste musique. L'écho en parvint jusqu'aux oreilles des princes des prêtres. Poussés par Satan, ceux-ci se dirigèrent aussitôt vers le cortège, avec l'intention bien arrêtée de tuer les apôtres et de livrer aux flammes le corps de Marie. Mais les anges les frappèrent de cécité, à l'exception d'un seul d'entre eux qui réussit à s'approcher du cercueil et à porter sur lui ses mains sacrilèges pour le renverser. Mal lui en prit: ses mains, en effet, restèrent collées à la bière, et se détachèrent du reste du corps, à partir des coudes. Le malheureux s'affaissa sur le sol en criant miséricorde. Pierre lui indiqua la voie du salut: la foi en Jésus-Christ, Fils de Dieu. Alors l'homme proclama hautement la divinité du Sauveur et raconta brièvement comment les Juifs avaient été poussés au crime du déicide. Sur un ordre de Pierre, ceux qui portaient le cercueil le posèrent à terre, et le Juif bénit sainte Marie trois heures durant. Il cita même du Pentateuque plusieurs textes se rapportant à elle; ce qui jeta les apôtres dans l'admiration. Quand il eut fini, le prince des apôtres lui dit d'approcher ses moignons des mains qui étaient restées collées au cercueil, et aussitôt tout se recolla parfaitement.

Prenant ensuite un rameau de la palme miraculeuse, Pierre la remit au Juif, en lui disant d'aller vers la foule aveuglée et de leur raconter ce qui venait de lui arriver. L'homme obéit. Il trouva ses malheureux compatriotes plongés dans le désespoir et s'attendant au châtiment de Sodome. Il leur prêcha la foi en Jésus-Christ. Ceux qui crurent recouvrèrent la vue; les incrédules restèrent aveugles.

C'est après ces derniers mots que commencent les variantes dont nous avons parlé plus haut. Une phrase qui revient à peu près dans tous les manuscrits est la suivante: « Notre-Seigneur Jésus-Christ lui-même, qui a glorifié sa Mère immaculée Marie la Théotocos, glorifiera ceux qui la glorifient. » C'est un indice qu'elle appartient à l'épilogue primitif.

2 – Une recension latine abrégée du récit de Jean de Thessalonique

Dans la première moitié du VII[e] siècle, l'Illyricum oriental, dont Thessalonique était la métropole majeure, faisait encore partie du patriarcat romain. Les évêques de Thessalonique étaient investis du rôle de vicaires du pontife romain pour la haute surveillance des diocèses de cette région. Aussi étaient-ils comme les intermédiaires

nés entre l'Orient et l'Occident au point de vue religieux. Par eux une influence réciproque s'exerçait entre l'Eglise latine et l'Eglise grecque. Jean de Thessalonique nous le dit dans le prologue de son récit sur la Dormition. Il revendique comme un trait distinctif de la métropole macédonienne le caractère universaliste de son calendrier liturgique, qui ne fait pas seulement mémoire des saints locaux mais aussi de presque tous les martyrs des autres Eglises. [1] Or, encore au début du VII[e] siècle, cette Eglise ne célébrait pas la fête de la dormition de la Sainte Vierge. C'est Jean lui-même qui l'a introduite, et c'est à cette occasion qu'il a composé le récit que nous avons analysé. Il devait sans doute connaître le latin, et c'est ce qui nous explique qu'il ait exploité dans une si large mesure l'écrit du Pseudo-Méliton. Quant à son propre récit, il a dû être connu de bonne heure à Rome, où se trouvaient plusieurs couvents grecs, et il eût été étonnant qu'il n'ait pas été traduit en latin. L'occasion de cette traduction fut sans doute l'introduction, à Rome même, de la fête de la Dormition, dont la première mention connue remonte au pontificat de Sergius I[er] (687-701) d'origine gréco-syrienne. C'est l'exemple de Thessalonique qui a vraisemblablement déterminé les Romains à accepter la nouvelle fête précisément sous sa dénomination orientale de *fête de la dormition de la sainte Mère de Dieu*. [2]

Cette traduction nous est parvenue par de nombreux manuscrits sous une forme abrégée et avec des variantes presque aussi nombreuses que celles que nous avons relevées dans le texte original. C'est ce que nous a révélé récemment l'édition de cette traduction par Dom Wilmart d'après neuf manuscrits, dont le plus ancien, le cod. 270 du fonds Baluze de la Bibliothèque nationale de Paris, remonte au VIII[e]-IX[e] siècle. [3] Chose curieuse, le savant Bénédictin, à qui a échappé notre publication du texte de Jean de Thessalonique, a constaté l'existence d'une double rédaction latine, représentée par un double groupe de manuscrits, tout comme nous-mêmes

---

[1] Voir notre édition du récit de Jean, § 1, *P. O.*, *loc. cit.*, p. 376: « *Ὅπου γε μόνοι τῶν πάντων τοῦτο δὴ τὸ ἐξαίρετον τῇ ἑαυτῶν πατρίδι νομοθετικῶς καταλελοίπασι, λέγω δὴ τὸ μὴ μόνον τῶν ἐγχωρίων ἁγίων, ἀλλὰ καὶ τῶν ἐπὶ γῆς πάντων σχεδὸν ὑπὲρ Χριστοῦ διηθληκότων τὰς μνήμας πανηγυρίζειν πνευματικῶς.* »

[2] *Liber Pontificalis*, dans la notice de Sergius I[er], éd. Duchesne, t. I, p. 376.

[3] D. Wilmart, *Analecta reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican. L'ancien récit latin de l'Assomption*, pp. 323-357 (N° 59 des *Studi e testi*), Città del Vaticano, 1933. Comme nous l'avons noté plus haut, D. Wilmart a ignoré l'édition de ce texte apocryphe, faite en 1912 par son confrère D. Ferotin, dans *Le liber mozarabicus sacramentorum*. Voir p. 110, note 1.

avons trouvé une double rédaction grecque du récit de Jean. Et dans chaque groupe les variantes abondent. De longs passages empruntés à la narration grecque, qui ne paraissent pas dans le manuscrit le plus ancien, pris par Dom Wilmart comme base de son édition, se lisent dans d'autres manuscrits et sont pris tantôt au texte primitif, tantôt à la rédaction interpolée du récit grec. C'est dire l'impossibilité qu'il y a de rétablir d'une manière certaine la leçon primitive aussi bien pour l'original grec que pour la traduction latine. Une chose, pourtant, saute aux yeux en comparant celui-là avec celle-ci: c'est qu'il s'agit bien du même récit fondamental, plus long dans le grec, plus court dans le latin. Toute la trame de la narration, l'enchaînement des divers épisodes, une foule d'expressions et de petits détails caractéristiques, sont absolument identiques, au point que le latin de notre traduction du texte grec coïncide souvent mot pour mot avec le latin du traducteur ancien découvert par Dom Wilmart. Aussi J. Rivière n'a pas eu de peine à démontrer la dépendance des deux morceaux en les juxtaposant sur deux colonnes. [1] Mais tandis que Rivière attribue la priorité au texte latin, qui aurait servi comme de canevas à Jean de Thessalonique — celui-ci se serait contenté de broder autour de son modèle — il est, pour nous, évident que c'est le latin qui a traduit le grec en l'abrégeant ou en supprimant des développements jugés trop longs. Autant la narration grecque est soignée et se présente comme un morceau littéraire de choix, autant le traducteur latin, préoccupé de ne donner que l'essentiel, squelettise le récit. Nous ne pouvons, ici, faire la démonstration détaillée de notre affirmation, qui comporterait une confrontation minutieuse des deux textes en tenant compte des variantes des manuscrits, si nombreuses de part et d'autre. Qu'il nous suffise de faire remarquer que, dans son prologue, Jean de Thessalonique nous affirme s'être donné beaucoup de mal pour composer son récit en choisissant dans divers écrits divergents, qu'il a eus sous la main, ce qui lui a paru venir d'un récit primitif, écrit par les temoins oculaires de la mort de Marie. [2] Or, dans l'hypothèse de Rivière, l'évêque de Thessalonique aurait mystifié ses lecteurs. Tout son travail aurait consisté à amplifier légèrement, en le suivant pas à pas et en le traduisant la plupart du temps mot à mot, un seul document. Par ailleurs, nous avons vu que Jean avait emprunté certains détails à des apocryphes orientaux, spécialement au patriarche Théodose et à

[1] Voir plus haut, p. 110, note 1, le titre de l'article de Rivière, publié dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. VIII (1936), pp. 1-23.

[2] Voir p. 149.

l'Evodius coptes. On ne voit pas comment de pareils documents auraient pu être accessibles à un écrivain latin, surtout quand on veut faire de cet écrivain l'auteur du *Transitus Mariae* latin le plus ancien. [1] On risque alors de rendre le Théodose et l'Evodius coptes tributaires de ce Latin, hypothèse par trop invraisemblable.

La traduction latine dont nous parlons nous livre-t-elle, du moins, l'épilogue authentique du récit de Jean, que nous avons désespéré de retrouver devant les onze leçons divergentes des manuscrits grecs? Il n'en est malheureusement rien. Tout comme les manuscrits grecs, les manuscrits latins ne présentent pas d'uniformité dans les finales, qui nous parlent de ce qui a suivi l'ensevelissement de Marie. Deux manuscrits, parmi lesquels le plus ancien de tous, n'ont pas de finale. La leçon la plus commune est favorable à la résurrection. Elle est ainsi conçue:

Et praecepit Dominus nubibus ut irent in paradiso sub arbore vitae. Et sic deposuerunt nubes corpus beatae Mariae in paradiso, et est ibi glorificans Deum cum omnibus electis eius. Et adtulerunt angeli animam sanctae Mariae et posuerunt eam in corpore ipsius, iubente Domino nostro Iesu Christo, et habebit gloriam ibi in sempiterna saecula saeculorum, amen. [2]

Une autre leçon paraît ne parler que du transfert du corps:

Mariam autem portantes apostoli pervenerunt ad monumentum, ubi eam sepelierunt. Ipsi vero resederunt ante ostium monumenti, sicut mandaverat illis Dominus Iesus Christus. Et iussit Michaeli archangelo ut susciperet corpus Mariae in nubibus. Et cum suscepisset, dixit Dominus ad apostolos ut accederent prope se. Et cum appropinquassent apostoli ad Dominum Iesum, et ipsi suscepti sunt in nubibus. [3]

Le récit de Jean de Thessalonique n'a pas été seulement répandu en Occident par la traduction latine dont nous venons de parler.

[1] C'est bien la thèse de J. Rivière, *art. cité*, qui reconnaît, du reste, à la fin de son travail, son caractère hypothétique.

[2] D. Wilmart, *op. cit.*, p. 356-357. Deux ms. ajoutent: « Tunc praecepit Dominus restituere apostolos unumquemque unde assumpti fuerant. » Un autre a une finale plus longue, mais de même sens. Un troisième ne porte pour tout épilogue que cette simple phrase: « Et sic adsumpta est sancta Dei genitrix in gloria cum Domino sine fine in saecula saeculorum. Amen. »

[3] Wilmart, *ibid.* Deux mss. ajoutent, après *nubibus: cum sanctissimo corpore sanctae Mariae.* Un autre, du XIe s., porte: « Et intuentes animam Mariae euntem cum angelis in caelum, viderunt animam Mariae ingredientem in corpore suo. » Toute cette finale est etroitement apparentée avec le fragment syriaque du Ve siècle, dont s'est inspiré saint Grégoire de Tours, et avec le *cod. Parisinus graec. 1190*, de 1568. Cf. *P. O.*, *loc. cit.*, p. 434.

Par le latin, il a pénétré aussi dans d'autres dialectes.[1] D'autres légendes orientales dépendent également de lui, au moins en partie.

3 – L'Evangile copte des douze apôtres

C'est tout d'abord le cas du fragment copte publié par REVILLOUT comme faisant partie de l'*Evangile des douze apôtres.*[2] Dans sa première partie, ce récit n'est, en effet, que la traduction du discours de Jean. Mais, après avoir dit que les apôtres déposèrent le corps de la Mère de Dieu dans le tombeau, le traducteur, abandonnant sa source grecque, puise aux sources coptes. Il raconte comment saint Pierre renvoya les vierges qui avaient assisté à la mort de Marie, et voulaient rester près de son tombeau pour faire bonne garde avec les apôtres. Le Juif qui avait porté sur le cercueil de Marie une main sacrilège et qui, après sa conversion et sa guérison miraculeuse, était parti, sur l'ordre de Pierre, prêcher ses compatriotes, revient vers les apôtres et leur annonce que les Juifs incrédules se préparent à exécuter leur dessein de brûler le corps de Marie dans son tombeau. Mais Dieu les en empêche et une voix du ciel rassure les apôtres en leur disant: « Soyez sans crainte, mes élus, rien de mal ne vous arrivera. Ces athées ne viendront pas de nouveau vers vous. Restez. Je ressusciterai son corps sans retard. » Le récit continue en ces termes:

« Il arriva, après cela, que nous parvînmes au seize Mésoré; nous parlions ainsi, réunis avec les apôtres, en racontant les grands miracles de Dieu. Nous vîmes des éclairs au-dessus de nous à la porte du tombeau, dans lequel était la Vierge; nous eûmes très peur. Après cela, un grand bruit se fit entendre, de telle sorte que nous nous dîmes: " Le lieu va s'effondrer sur nous ", et nous sentîmes une bonne odeur qui se répandit. Ensuite de grandes voix se firent entendre, et des éclairs de lumière et de feu qui passaient devant nous; nous entendîmes le bruit d'une multitude de trompettes sonnant devant nous à grand éclat.

[1] Voir, par exemple, le récit irlandais publié par RUDOLPH WILLARD dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. IX (1937), p. 341 sqq. sous le titre: *The Testament of Mary: The Irish Account of the Death of the Virgin.* Voir la note du même: *La ville d'Agathé. Note sur le Transitus Mariae C* (celui publié par D. WILMART), dans les *Echos d'Orient*, t. XXXVIII (1939), pp. 346-354. L'auteur se demande, p. 354, note 1, pourquoi dans la *Koimesis* de Jean de Thessalonique, l'apôtre Jean vient de Sardes, et non d'Ephèse, ou d'ailleurs. Il y a tout à parier que l'évêque de Thessalonique a mis Sardes à cause du Pseudo-Méliton de Sardes, dont il avait le récit sous les yeux.

[2] *Patrologia orientalis*, t. II (1907), pp. 180-183.

« Nous vîmes la porte du tombeau qui était ouverte. Il y avait en elle une grande lumière. Ensuite, voici qu'un grand char lumineux descendit, environné de feu. Nous regardâmes; nous vîmes le Seigneur Jésus qui étendait la main droite. Il nous embrassa; il nous donna la paix. Après cela, il nous appela au tombeau: " Marie, ma Mère, mon lieu de repos, dans lequel j'ai été, lève-toi; laisse derrière toi ces linceuls, et viens hors du tombeau. Comme mon Père m'a ressuscité des morts, moi je te ressusciterai pour t'emmener au ciel auprès de moi. "

« Nous regardâmes; alors nous vîmes la Vierge sainte Marie portant le vêtement (= le corps) dans lequel elle avait été enfantée, comme si elle n'avait pas du tout vu la mort. Nous vîmes le Seigneur Jésus qui étendit sa main, la fit monter sur le char de lumière qui le portait. Nous vîmes des chœurs d'anges qui marchaient devant eux jusqu'à ce qu'ils fussent arrivés aux cieux. Nous étions encore dans l'étonnement, en regardant derrière eux, quand nous entendîmes une voix disant: " Paix à vous, mes frères; ne craignez pas; aucun mal ne vous arrivera."

« En effet, le miracle qui eut lieu en ce jour-là, où la Vierge est ressuscitée des morts, est plus grand que celui où le Seigneur est ressuscité des morts. Le jour où le Seigneur est ressuscité des morts, nous ne l'avons pas vu, mais seulement Marie sa Mère et Marie la Madeleine; ce sont elles auxquelles il est apparu. Elles vinrent. Elles nous avertirent ... Elle, quand elle est ressuscitée des morts, nous avons vu des éclairs, et nous avons entendu des trompettes; nous avons vu... De cette façon, la Vierge a été enlevée au ciel ... La chair en laquelle elle a été engendrée dans le sein de sa mère, elle-même est ressuscitée; elle est à la droite de son Fils, Jésus-Christ. Elle prie pour le monde entier, et le Père reçoit les supplications et les prières qu'elle fait pour nous plus que celles de tous les saints.»[1]

4 – La légende arménienne

Une légende arménienne, publiée à Venise en 1898,[2] se présente aussi comme une élaboration assez libre du récit de Jean de Thessalonique. Il y est parlé du baptême du Juif Jéphonias, qui a essayé

[1] Traduction de Revillout, *loc. cit.*

[2] P. I. DAYETSI (Mékitariste), *Dormitio sanctae Dei genitricis*, Venise, 1898, t. I, pp. 451-478. P. VETTER en a donné une traduction allemande: *Die armenische dormitio Mariae*, dans la *Theologische Quartalschrift*, t. LXXXIV, (1902), pp. 321-349. Le doute émis par le Pseudo-Nicodème est peut-être une addition de copiste, car il détonne avec l'ensemble du récit. En tout cas, il ne faudrait pas juger de la croyance de l'Eglise arménienne par cet apocryphe, croyance qui sera examinée plus loin. Ce pastiche de Jean de Thessalonique se trouve dans de nombreux manuscrits arméniens avec des variantes. Dans quelques-uns, Jean de Thessalonique est expressément nommé. On le fait aller à Jérusalem. A Gethsémani, il trouve le récit authentique de la mort de Marie.

de renverser le cercueil de Marie et s'est converti. Pierre profite de la circonstance pour adresser une exhortation au peuple. Le quatrième jour après son ensevelissement, le corps de Marie est enlevé du tombeau par les anges sur une nuée. « Mais, dit le narrateur — c'est Nicodème qui parle, — *si son âme fut réunie à son corps, je ne le sais; Dieu le sait.* Ce que je sais, c'est que l'œil de l'homme n'a point vu, son oreille n'a pas entendu et le cœur de l'homme n'a point éprouvé ce que Dieu a préparé à la Vierge Marie. » Le pseudo-Nicodème nous laisse donc en suspens sur la question de la résurrection glorieuse de Notre-Dame, imitant en cela certains écrivains latins du haut moyen âge.

5 – Un apocryphe latin distinct du Pseudo-Méliton

Sous la rubrique *Transitus Mariae A*, Tischendorf publia, en 1866, un récit latin du *Transitus*, qu'il paraît avoir considéré à tort comme antérieur au *Pseudo-Méliton.* [1] Ce récit combine des données empruntées au *Pseudo-Jean*, à *Jean de Thessalonique* et à la *Lettre à Tite.* Il est attribué à *Joseph d'Arimathie*, qui remplace auprès de Marie l'apôtre saint Jean, parti pour prêcher l'Evangile. La Sainte Vierge quitte ce monde, à Jérusalem, *la deuxième année après l'Ascension.* [2] Trois jours avant sa mort, suivant la demande qu'elle avait faite à Jésus avant sa passion, l'ange Gabriel vient l'avertir et lui remettre une palme de la part du Sauveur. Elle réunit ses parents et ses amis pour *en recevoir secours et consolation,* (*ut eam custodirent et solatium ei facerent*). Bientôt tous les apôtres, sauf Thomas, et beaucoup de fidèles arrivent miraculeusement. Ils passent en prière la nuit qui suit, et le lendemain, dimanche, à la troisième heure, Jésus arrive avec les anges. Cette apparition a pour effet de plonger dans un profond sommeil tous les assistants, y compris les apôtres. C'est à ce moment que Marie meurt, et son âme est transportée aux cieux. Les apôtres organisent la cérémonie de la sépulture. Les Juifs conçoivent le dessein de les tuer et de livrer aux flammes le corps

---

[1] *Apocalypses apocryphae,* pp. 113-123, Leipzig, 1866.

[2] Des exemplaires anciens du Pseudo-Méliton plaçaient aussi la mort de Marie la deuxième année après l'Ascension, et cependant après la dispersion des apôtres. Saint Bède, *Liber retractationis in Actus apostolorum,* P. L., t. XCII, coll. 1014-1015, s'élève vivement contre cette affirmation erronée, inconciliable avec ce que nous raconte saint Luc, dans les *Actes des apôtres,* sur le séjour des apôtres à Jérusalem longtemps après l'Ascension. Dans le texte du Pseudo-Méliton imprimé dans la P. G. de Migne, t. V, col. 1233 A, au lieu de la 2e année, nous lisons la 22e année.

de la Vierge. Mais ils sont frappés de cécité, heurtent leurs têtes contre les murs et se battent entre eux. Cela n'empêche pas l'un d'eux, nommé *Ruben*, de se jeter sur le cercueil pour le faire tomber. Aussitôt ses mains sèchent jusqu'aux coudes et restent attachées à la bière, que les apôtres continuent de porter, en se dirigeant vers la vallée de Josaphat. Les cris de douleur du malheureux n'émotionnent pas autrement les apôtres. C'est seulement quand ils sont arrivés, qu'ils délivrent le patient de son supplice en priant pour lui. Ils ont à peine déposé le corps dans le sépulcre, *flendo et canendo prae nimio amore et dulcedine*, qu'une lumière céleste les environne et les précipite à terre. C'est à ce moment qu'à leur insu le corps virginal est enlevé au ciel par les anges.

Vient ensuite l'épisode de Thomas, qui est raconté à peu près dans les mêmes termes que dans la légende arabe. En se rendant miraculeusement au mont des Oliviers, l'apôtre retardataire a vu le corps de la Vierge transporté au ciel. Il a adressé une prière à Marie, qui a laissé tomber sa ceinture. Thomas se garde d'abord d'en rien dire. Il affirme contre tous les autres que le corps ne se trouve pas dans le tombeau; ce qui lui attire les reproches de saint Pierre. Mais après l'ouverture du sépulcre, qui est trouvé vide, il triomphe, raconte tout, et reçoit les excuses de ses collègues.

Il n'est pas parlé expressément, dans cet apocryphe, de la résurrection de Marie. Thomas voit son corps transporté au ciel par les anges: *vidit beatissimum corpus petere caelum.* Le narrateur dit aussi, à un autre endroit: *corpus sanctum ab angelis in caelum est assumptum.* Ce n'est qu'indirectement qu'on peut conclure que Marie est ressuscitée, puisqu'à la prière de Thomas elle a laissé tomber sa ceinture. Il faut avouer cependant que la chose n'est pas très claire, et il est difficile d'affirmer avec certitude que l'auteur de cette légende a dépassé le Pseudo-Jean, et a cru non à une simple translation du corps, mais à la véritable assomption glorieuse en corps et en âme.

IV – La lettre à Tite attribuée au Pseudo-Denys

On fait généralement remonter à la fin du VIIe siècle, ou au début du VIIIe, un court récit conservé en langue arménienne et publié en 1887 par PAUL VETTER en traduction allemande sous le titre: *Réponse de Denys l'Aréopagite, premier évêque des Athéniens, à la demande de Tite, évêque de Crète, au sujet du trépas et de l'assomption de Marie, la très-sainte Vierge et Mère de Dieu.* [1] Originairement com-

---

[1] *Tubing. theologische Quartalschrift* (1887), pp. 133-138. Le P. Barnabé d'Alsace, en a donné une traduction française dans son ouvrage: *Le tombeau de*

posé en grec, ce petit morceau est visiblement destiné à expliquer le passage par trop obscur du chapitre III des *Noms divins*, où l'on a cru voir une allusion à la mort de Marie et dont nous avons déjà parlé.[1] La substance du récit consiste en ceci: Les apôtres, *au nombre de douze*, se trouvent subitement réunis à Jérusalem autour de Marie. Celle-ci leur fait ses adieux à tous et expire. Les apôtres l'ensevelissent *à Gethsémani* dans un sépulcre. Pendant trois jours, ils entendent au-dessus du tombeau des mélodies angéliques; puist out rentre dans le silence. Or, il se trouva qu'un apôtre, qui n'est pas nommé, était absent.[2] Il n'arriva que plus tard. Pour satisfaire sa curiosité, les apôtres durent ouvrir le tombeau de Marie. Mais, à leur grande surprise, ils le trouvèrent vide. » Tout désolés, ils comprirent alors que *le saint corps avait été enlevé par les anges, précisément au moment où les chants avaient cessé au-dessus du sépulcre.*

Cette *Lettre à Tite*, doublement apocryphe, puisqu'elle est d'un auteur différent du Pseudo-Denys l'Aréopagite, sous le nom duquel elle est mise, est la première légende où paraît l'épisode de l'apôtre arrivant en retard pour assister à l'ensevelissement de Marie et se faisant ouvrir son tombeau. Elle est sûrement postérieure non seulement au Pseudo-Denys mais aussi à la légende du tombeau de la Vierge à Gethsémani, probablement aussi postérieure à saint André de Crète († 740), qui n'a connu du Pseudo-Denys, sur la mort de Marie, que le fameux passage des *Noms divins*. Ce récit est le plus discret des apocryphes du *Transitus* et garde, mieux que tout autre, les vraisemblances historiques. Mais on remarquera qu'il ne parle que du transfert du corps de la Vierge en un lieu qui n'est pas indiqué, et qu'il est muet sur sa résurrection glorieuse. C'est à lui que la légende arabe et le *Transitus Mariae A* publié par Tischendorf ont dû emprunter l'épisode de Thomas retardataire en l'agrémentant de quelques détails inédits. Quant au Pseudo-Juvénal, dans sa *Réponse aux souverains byzantins*, donnée par l'*Histoire euthymiaque*, dont nous allons maintenant parler, il l'a transcrit à peu près mot à mot.

---

la Sainte Vierge à Jérusalem, Jérusalem, 1903, pp. 122-125. Le texte arménien, encore inédit, apparaît dans plusieurs manuscrits, notamment dans l'oncial parisien n° 44, transcrit en 1194.

[1] Voir plus haut, p. 99-101.

[2] Et cependant, le narrateur a dit, en commençant, que les apôtres réunis autour de Marie étaient au nombre de douze. Pour éviter la contradiction, il faut supposer la présence de saint Paul.

V – Le récit de l'Histoire euthymiaque

Ce fameux récit de l'*Histoire euthymiaque*, que certains veulent encore considérer comme un document historique, porte de la pure légende, et de la légende apocryphe, tant de marques évidentes que l'on est vraiment étonné qu'il ait pu capter si longtemps le crédit d'historiens et d'érudits remarquables. L'*Histoire euthymiaque*, dont le faussaire dit l'avoir tiré, ne remonte pas plus haut que le IX[e] siècle, et c'est le faussaire lui-même qui a inventé et la prétendue histoire et l'extrait qu'il en donne. C'est probablement lui aussi qui a inséré l'extrait sur la mort de la Vierge dans la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition. C'est, en effet, dans cette homélie que l'histoire et sa citation font leur première apparition, et cela antérieurement à l'année 890.[1] L'extrait est reproduit, au XIV[e] siècle, par Nicéphore Calliste dans son *Histoire ecclésiastique*.[2]

En voici la traduction intégrale:

« Il a été raconté plus haut que sainte Pulchérie éleva au Christ beaucoup d'Eglises. L'une d'elle est celle qui fut construite aux Blakhernes, au début du règne de Marcien, de sainte mémoire. Ces souverains donc, ayant bâti en cet endroit un sanctuaire dédié à la toute-sainte Théotocos et toujours-vierge Marie et l'ayant orné de tout le décor possible, étaient à la recherche de son corps très saint, sanctuaire de la divinité. Ils firent appeler l'archevêque de Jérusalem, Juvénal, et les évêques de Palestine, qui se trouvaient alors dans la capitale à cause du concile qui s'était tenu à Chalcédoine, et ils leur dirent: " Nous venons d'apprendre qu'il y a, à Jérusalem, la première église de la toute-sainte Théotocos et toujours-vierge Marie, magnifique entre toutes, à l'endroit appelé Gethsémani, où le corps de cette vierge, qui fut le séjour de la vie, fut déposé dans un cercueil. C'est pourquoi nous voulons faire venir ici cette relique pour la sauvegarde de cette capitale."

« Prenant la parole, Juvénal répondit: " Dans la sainte Ecriture inspirée de Dieu, on ne raconte pas ce qui se passa à la mort de la sainte Théotocos Marie, mais nous tenons d'une tradition ancienne et très véridique qu'au moment de sa glorieuse dormition, tous les saints apôtres, qui parcouraient la terre pour le salut des nations, furent rassemblés en un clin d'œil par la voie des airs, à Jérusalem. Ils eurent une vision des anges et entendirent un divin concert des puissances supérieures. C'est ainsi que, dans une gloire divine et céleste, la Vierge remit entre les mains de Dieu sa sainte âme d'une manière ineffable. Quant à son corps, domicile de la

---

[1] *Homilia II in dormitionem Deiparae*, 18, P. G., t. XCVI, coll. 748 A-752 B.

[2] *Hist. eccles.*, l. XV, c. XIV, P. G., t. CXLVII, coll. 44-46.

divinité, il fut transporté et enseveli, au milieu des chants des anges des apôtres et déposé dans un cercueil à Gethsémani, où, pendant trois jours persévéra sans relâche le chant des chœurs angéliques. Ces chants ayant cessé après le troisième jour, les apôtres présents ouvrirent le cercueil (σορόν) à la demande de Thomas, qui avait été absent à la sépulture et voulut vénérer le corps qui avait porté Dieu. Mais son corps digne de toute vénération, ils ne le trouvèrent pas, ils ne trouvèrent que ses vêtements funèbres (ἐντάφια), d'où s'échappait un parfum ineffable qui les pénétraient, et ils refermèrent le cercueil. Saisis d'étonnement devant le prodige mystérieux, ils ne purent que conclure que celui qui, dans sa propre hypostase, a daigné s'incarner d'elle et se faire homme, à savoir Dieu le Verbe, le Seigneur de la gloire, et qui garda intacte la virginité de sa mère après son enfantement, le même avait voulu, après son départ de cette terre, *honorer son corps virginal et immaculé du privilège de l'incorruptibilité et de la translation avant* la résurrection commune et universelle (*τὸ ταύτης ἄχραντον καὶ ἀμίαντον σῶμα τῇ ἀφθαρσίᾳ τιμῆσαι καὶ μεταθέσει πρὸ τῆς κοινῆς καὶ καθολικῆς ἀναστάσεως*). Furent présents alors avec les apôtres, le saint apôtre Timothée, premier évêque d'Ephèse, et Denys l'Aréopagite, comme lui-même, le grand Denys, dans ses livres adressés au susdit apôtre Timothée, en témoigne en ces termes ".»

Suit le passage tiré du chapitre III des *Noms divins* du Pseudo-Denys, que nous avons reproduit plus haut. [1] La conclusion est la suivante:

« Ayant entendu cette réponse, les souverains demandèrent à l'archevêque Juvénal lui-même de leur envoyer, dûment scellé, ce saint cercueil avec les vêtements funèbres de la très-sainte Théotocos Marie. L'ayant reçu, ils le déposèrent dans le vénérable sanctuaire de la sainte Théotocos, qui se trouve aux Blakhernes. »

Tel est le récit qu'il nous est absolument impossible de prendre pour de l'histoire authentique et même de considérer comme nous venant de saint Jean Damascène. Etablissons, tout d'abord, le fait de l'interpolation dans la seconde homélie de celui-ci. Cette interpolation apparait à la simple lecture.

L'orateur, en effet, vient de faire parler le tombeau de Marie dans une éloquente prosopopée et, se tournant vers son auditoire, il lui dit: « *Voyez, mes chers Pères et Frères, le langage que nous tient le glorieux sépulcre, ὁρᾶτε, φίλοι πατέρες καὶ ἀδελφοί, οἷα πρὸς ἡμᾶς*

---

[1] P. 99. La citation du Pseudo-Denys, qui a écrit entre les années 490 et 530, suffit, à elle seule, à établir le caractère apocryphe de la réponse de Juvénal, mort en 458.

ὁ πανευκλεὴς ἀποτείνεται, τάφος. [1] *Et nous, qu'allons-nous lui répondre? Τί δὲ πρὸς τὸν τάφον ἡμεῖς ἀντιφήσομεν;* »[2] Telle est la marche naturelle et évidente du discours. Or, qu'a fait le copiste faussaire? Il a introduit le morceau de l'*Histoire euthymiaque* entre ces deux phrases, pour appuyer le langage prêté au tombeau: *Et la preuve qu'il en est bien ainsi, voici ce qui est écrit en propres termes dans l'Histoire euthymiaque, au troisième livre, chapitre XL.* Mais il se trouve que ce qui est écrit dans cette histoire ne concorde ni avec ce que vient de dire le sépulcre personnifié, ni avec ce qu'a raconté l'orateur un peu plus haut. Le sépulcre a dit que Marie, en ressuscitant, n'a laissé que des linceuls, *σινδόνες.* [3] L'*Histoire euthymiaque*, dans le but évident d'expliquer l'origine du manteau de la Vierge conservé au sanctuaire des Blakhernes, parle des vêtements funèbres de la Théotocos, *τὰ ἐντάφια, τὰ ἱμάτια τῆς Θεοτόκου,* [4] et elle invente une espèce de cercueil distinct du sépulcre de pierre, dans lequel le corps de Marie aurait été enfermé après sa mort; cercueil qui aurait existé à Jérusalem, du temps de Juvénal, et que celui-ci aurait envoyé, sur leur demande, à l'impératrice Pulchérie et à l'empereur Marcien. [5] Jean, lui, à la suite des apocryphes et conformément aux usages juifs d'ensevelir, a dit plus haut que Marie fut portée à Gethsémani sur une sorte de lit, *σκίμπους, κλίνη, κράββατος,* [6] et qu'elle fut déposée, enveloppée de linceuls, sur la pierre du sépulcre, *ἐπιτίθεται μνήματι.* [7] Il raconte, du reste, cela par manière de conjecture, ainsi que les autres détails qu'il ajoute. [8] Connaissant les récits apocryphes, *que l'on se transmet de père en fils,* [9] il en combine librement les données. Visiblement, il ne veut pas présenter ces détails comme de l'histoire authentique, mais comme de pieuses suppositions. L'*Histoire euthymiaque* ne se tient pas dans cette réserve: elle affirme ce qu'elle nous raconte

---

[1] *Hom. II in Dormitionem Deiparae*, 18. P. G., t. XCVI, col. 748 A.

[2] *Ibid.*, col. 752 B.

[3] *Ibid.*, 17, col. 745 B.

[4] *Ibid.*, 18, coll. 748 B, 752 A.

[5] « *Τὸ δὲ θεοδόχον αὐτῆς σῶμα... ἐν σορῷ τῇ ἐν Γεθσημανῇ κατετέθη* ». *Ibid.*, 18, col. 749 A. Sur la *soros* des Blakhernes, voir plus loin l'*Excursus B*.

[6] *Loc. cit.*, coll. 729 A, C, 737 B, 740 A, C.

[7] *Ibid.*, 12, col. 740C.

[8] « *Οὐκ ἄτοπον δέ μοι δοκεῖ... εἰκάσαι καὶ τύπῳ σχηματίσαι τὰ ἐπὶ τῇ ταύτῃ τοῦ Θεοῦ μητρὶ τετελεσμένα θεάματα* (ou *θαύματα*?) » *Ibid.*, 4, col. 729 A.

[9] *ἃ μετρίως καὶ λίαν συνοπτικῶς, τὸ δὴ λεγόμενον, παῖς ἐκ πατρὸς ἄνωθεν παρειλήφαμεν.* *Ibid.* Jean semble faire ici allusion au discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition. Il s'en inspire, en effet, visiblement, dans sa description des funérailles de Marie.

comme étant la pure vérité, ἐξ ἀρχαίας καὶ ἀληθεστάτης παραδόσεως.[1] Quand il a parlé de la présence des apôtres à la mort et à la sépulture de Marie, le Damascène n'a soufflé mot de la petite histoire de l'apôtre qui arriva en retard, et qui donna l'occasion d'ouvrir le tombeau, au bout de trois jours.[2] Et voilà que l'*Histoire euthymiaque* vient la lui apprendre, quelques lignes avant que finisse son discours, et à un endroit où la citation coupe un beau mouvement d'éloquence. Autre divergence plus grave entre l'orateur et le passage interpolé: Jean affirme clairement la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu, le troisième jour après sa mort.[3] L'*Histoire euthymiaque*, au contraire, si l'on y regarde d'un peu près, ne parle nullement de la résurrection de Marie, mais se fait l'écho de l'opinion que nous avons rencontrée dans le Pseudo-Jean et qui, comme nous le verrons plus loin, a toujours eu quelques représentants à Byzance et ailleurs: le corps virginal n'aurait pas été réuni à son âme, mais il aurait été transporté par les anges dans le paradis terrestre, où il serait conservé incorruptible jusqu'au second avènement du Sauveur.[4]

Ces considérations suffisent pour établir le fait de l'interpolation. Il est plus difficile d'en fixer la date. Dans son ouvrage, intitulé *Panagia-Kapuli*,[5] Niessen a cru pouvoir affirmer que si l'on trouvait un manuscrit des homélies du Damascène datant des premières années du IXe siècle, le passage de l'*Histoire euthymiaque* manquerait dans la seconde homélie sur la Dormition. Cet auteur est persuadé, en effet, que le rédacteur du passage en question est tributaire de la

---

[1] *Ibid.*, 18, col. 748 B.

[2] Dans le texte de la *Patrologie grecque* de Migne, on donne le nom de l'apôtre retardataire: c'est Thomas. Dans le *cod. Paris. 1470*, qui est de 890, il y a simplement: ἑνὸς αὐτοῖς ἀπολειφθέντος.

[3] Dans cette seconde homélie sur la Dormition, le Damascène enseigne clairement à plusieurs endroits la résurrection glorieuse de Marie. Voir en particulier § 14, *loc. cit.*, coll. 740-741.

[4] Voici le passage où s'affirme la doctrine en question: « αὐτὸς [ὁ Λόγος] εὐδόκησε καὶ μετὰ τὴν ἐντεῦθεν ἀποβίωσιν τὸ ταύτης ἄχραντον καὶ ἀμίαντον σῶμα τῇ ἀφθαρσίᾳ τιμῆσαι καὶ μεταθέσει πρὸ τῆς κοινῆς καὶ καθολικῆς ἀναστάσεως. » Sans doute, s'il n'y avait pas eu à Byzance des théologiens qui n'accordaient à Marie qu'une demi-assomption, c'est-à-dire la translation, en un lieu caché, de son corps conservé incorruptible jusqu'à la résurrection, on pourrait facilement entendre ce passage de la résurrection glorieuse: mais, vu la divergence d'opinions qui existait encore au IXe-Xe siècle dans les milieux byzantins au sujet du sort final du corps de la Vierge, on ne peut prêter à l'auteur de l'*Histoire euthymiaque* plus que ne dit la lettre de son texte.

[5] J. NIESSEN, *Panagia-Kapuli, das neuentdekte Wohn-und-Herbehaus der heil. Jungfrau Maria bei Ephesus*. Dulmen-in-Weimar, 1906, p. 134 sq.

Chronique de Théophane, qui fut terminée en 815 ou 816. Cette dépendance à l'égard de Théophane ne nous paraît pas très visible; mais nous croyons que l'affirmation de Niessen peut être maintenue pour une autre raison. Nous avons, en effet, sous le yeux, le texte de l'homélie du Damascène tel qu'il se lit dans le cod. 1470 du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris. Ce manuscrit date de l'année 890, et paraît être le plus ancien que nous possédions pour les homélies du docteur de Damas sur l'Assomption.[1] Le passage de l'*Histoire euthymiaque* s'y trouve bien au fol. 198-199 *b*; mais le copiste a été fort étonné de voir mentionner cette *Histoire* pour lui inconnue, et il n'a pu s'empêcher d'écrire, au haut de la feuille 198 *a*, les mots suivants: « Ποίαν ἱστορίαν φησίν; *De quelle histoire veut-il parler?* »[2] De même, au recto de la feuille 199, à l'endroit où il est question de l'apôtre qui arriva en retard aux funérailles de la Vierge,[3] il a écrit: « Ποῖος ὁ ἀπολειφθεὶς ἀπόστολος; *Quel est l'apôtre qui manquait?* » Ces réflexions d'un copiste qui ne paraît pas avoir été le premier venu;[4] son étonnement devant l'*Histoire euthymiaque*, suggèrent l'idée que cette *Histoire* ne devait pas être très ancienne, et que le passage en question avait été glissé depuis peu dans le texte du Damascène.

Il existe, du reste, d'autres preuves établissant que ce document ne doit pas être antérieur au IXe siècle, et que, par conséquent, saint Jean Damascène n'a pu le connaître. Son contemporain et compatriote, qui fut moine comme lui en Palestine et ne le précéda que de neuf ans dans la tombe, saint André, métropolite de Crète († 740), ignore totalement l'*Histoire euthymiaque* et la contredit ouvertement. Dans sa *première homélie sur la Dormition*, il déclare n'avoir trouvé aucun document ancien parlant de la dormition de Marie. Ce qu'il a découvert de plus clair — et il avoue lui-même que cela n'est pas très clair, — c'est le fameux passage des *Noms divins* du Pseudo-

---

[1] Ce manuscrit est un recueil hagiographique des plus importants. Les Bollandistes le décrivent dans leur *Catalogue des manuscrits hagiographiques grecs de la Bibliothèque nationale de Paris*, pp. 147-151, Paris, 1896. La deuxième et la troisième homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition s'y trouvent brouillées avec des homélies de saint André de Crète. Les Bollandistes donnent les indications nécessaires pour démêler la confusion.

[2] Cette réflexion est bien de la même main que le reste du manuscrit.

[3] Nous avons dit que, dans le manuscrit, Thomas n'est pas nommé.

[4] Le cod. 1470 est d'une belle calligraphie. Le copiste a ajouté par-ci, par-là, des notes et des réflexions intéressantes. Aux fol. 135 et suiv., il donne des remarques du patriarche saint Méthode, tirées du martyrologe que ce saint écrivit de sa propre main dans l'église Saint-Pierre de Rome.

Denys, qu'il commente longuement. [1] Croit-on que si ce Jérosolymitain, qui connaissait aussi très bien Constantinople pour y avoir séjourné longtemps, avait eu connaissance de la réponse de Juvénal à Marcien et à Pulchérie, dont l'*Histoire euthymiaque* nous fournit le texte, il n'en aurait pas fait part à son auditoire? De plus, dans sa seconde homélie sur la Dormition, André, voulant prouver que le corps de Marie a été miraculeusement enlevé au ciel et qu'il est ressuscité, en appelle à l'argument du tombeau trouvé vide et ne contenant même pas les vêtements funèbres de la Vierge, *τὰ ἐντάφια*, ces mêmes reliques que l'*Histoire euthymiaque* fait envoyer aux souverains byzantins par le patriarche Juvénal. [2] Cette *Histoire* est donc postérieure à saint André de Crète, et c'est à lui visiblement que son auteur a emprunté la citation du chapitre III des *Noms divins* pour établir que les apôtres et leurs disciples assistèrent à la mort de Marie. Concluons que ce mystérieux document était déjà en circulation à la fin du IXe siècle, puisqu'il est mentionné dans un manuscrit de l'année 890; mais que, d'après de sérieux indices, il ne doit pas être de beaucoup antérieur à cette date. [3]

Si maintenant nous examinons son contenu, nous y découvrons toutes les marques de la légende. Que penser d'abord de la naïve ignorance de l'empereur Marcien et de la dévote impératrice Pulchérie demandant à Juvénal de leur envoyer le corps de Marie? « Nous apprenons, disent-ils, qu'il y a à Jérusalem *la première* et magnifique église de Marie, la toute-sainte Théotocos toujours vierge, à l'endroit appelé Gethsémani, où son corps, qui porta la Vie, fut déposé dans un cercueil. Nous voulons faire venir ici cette relique pour qu'elle soit la sauvegarde de la ville impériale. » [1] Qu'il y eût à Jérusalem, dans la vallée de Gethsémani, à l'époque du concile de Chalcédonie, une basilique Sainte-Marie, la chose est à peu près certaine. [2] Mais il serait bien téméraire d'affirmer que ce fut la *première* église dédiée à la Mère de Dieu. [3] Là où se trahit l'invention, c'est l'identification de cette église avec le tombeau de la Vierge. Nous avons vu, en effet, qu'au milieu du Ve siècle, on ignorait encore, à Jérusalem, l'existence d'un tombeau de Marie à Gethsémani, et qu'au début du VIe, on localisait, à cet endroit, sa maison, *d'où elle avait été enlevée au ciel.* [4] On ne commence à parler du tombeau que sur la fin du VIe siècle, sans doute sous l'influence des récits apocryphes. C'est de ces apocryphes, c'est-à-dire de la *Lettre à Tite* attribuée au Pseudo-Denys et du passage des *Noms divins* du même, que le Pseudo-Juvénal a tiré toute la substance de sa réponse aux souverains byzantins: arrivée aérienne des apôtres à Jérusalem, au moment de la dormition de la Vierge; chants angéliques; sépulture à Gethsémani — mais dans un cercueil transportable, *σορός*, et ce détail trahit la main du faussaire qui a fabriqué le récit —; garde montée par les apôtres autour du sépulcre, pendant trois jours, jusqu'au moment où cesse la musique angélique; puis arrivée, le quatrième jour, de ce pauvre Thomas, toujours en retard [5] et inconsolable de n'avoir pu contempler une dernière fois les traits de Notre-Dame; ouverture du cercueil pour le satisfaire; découverte des *ἐντάφια ἱμάτια*; enfin, affirmation non de la *résurrection*, mais de la *translation* miraculeuse et de l'*incorruptibilité* du corps virginal avant la résurrection générale. Toutes ces inventions sont bien postérieures au Juvénal de l'histoire,

---

[1] *Hom. I in Dormitionem sanctae Mariae;* P. G., t. XCVII, col. 1060C.

[2] *Hom. II in Dormitionem sanctae Mariae;* P. G., *ibid.*, col. 1081 D.: « *Πῶς ὁ νεκρὸς ἀφανής; Πῶς οὐκ ἐν σοροῖς τὰ ἐντάφια, εἰ μὴ τὴν διαφθορὰν ἀπέδρα τὸ τυμβηθέν, εἰ μὴ μετετέθη ὁ θησαυρός: Comment se fait-il que le corps* [*de Marie défunte*] *ne paraisse pas* [*dans le sépulcre*]*? Comment expliquer que ses vêtements funèbres ne se trouvent pas dans les loculi* (ou peut-être: *dans des châsses* contenant ces précieuses reliques et exposées, dans les églises, à la vénération des fidèles), *si ce qui a été confié à la tombe n'a pas échappé à la corruption, si le trésor n'a pas été transporté?* »

[3] On arrivera peut-être à fixer une date plus précise en débrouillant l'histoire de la fameuse relique des Blakhernes, c'est-à-dire du *maphorion* de la Vierge. Il semble bien que cette relique ne fasse son apparition que dans la première moitié du IXe siècle. Nous en reparlerons plus loin. Le récit de l'*Histoire euthymiaque* paraît être une tentative d'expliquer son origine. On connaît une autre citation de cette *Histoire*. Elle est faite par le moine Nicon, dit l'Arménien (†998) dans sa *Pandecte*. CÔTELIER, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. III, p. 576, en donne le texte dans une note. Le même passage est reproduit, mais sans aucune indication d'origine, par Nicéphore Calliste, dans son *Histoire ecclésiastique*, l. XIV, 47; P. G., t. CXLVI, col. 1221. On voit le cas qu'il faut faire de cet historien, qui compile pêle-mêle les sources les plus disparates, et quelquefois les plus contradictoires, sans avertir le lecteur.

[1] « *Ἀκούομεν εἶναι ἐν Ἱεροσολύμοις τὴν πρώτην καὶ ἐξαίρετον τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας ἐκκλησίαν ἐν χωρίῳ Γεθσημανῆ καλουμένῳ, ἔνθα τὸ ζωηφόρον αὐτῆς σῶμα κατετέθη ἐν σορῷ.* P. G., t. XCVI, col. 748 B. Qui donc avait appris aux souverains byzantins cette étonnante nouvelle? Cette phrase suffirait à elle seule à classer notre document.

[2] Voir ce que nous avons dit plus haut, p. 89-90.

[3] Dès avant le concile d'Ephèse, il y avait en Orient plusieurs églises dédiées à Marie, et notamment une à Ephèse et une autre à Alexandrie. Voir plus haut, p. 81, note 1.

[4] Voir p. 91 et sq.

[5] Nous ne croyons pas que l'auteur de l'*Histoire euthymiaque* ait inventé lui-même cet épisode. Il devait exister dans certains récits antérieurs du *Transitus Mariae*. La *Lettre du Pseudo-Denys à Tite* circulait sans doute déjà.

qui, par ailleurs, aurait été fort en peine de nous donner le passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys, appelé ici le grand Denys.

La finale du récit est du reste à l'avenant: *Après avoir entendu l'archevêque Juvénal, les souverains lui demandèrent de leur envoyer dûment scellée cette sainte châsse (ou cercueil) avec les habits de Marie, la toute-sainte Théotocos, qui y étaient contenus. La σορός fut envoyée, et on la déposa dans le vénérable sanctuaire de la sainte Théotocos, qui avait été bâti aux Blakhernes.* [1] Ainsi, d'après l'auteur de l'*Histoire euthymiaque*, la châsse conservée aux Blakhernes, *ἡ ἁγία σορός*, aurait été le cercueil de Marie déposé à Gethsémani et transporté à Constantinople sous l'empereur Marcien, avec les vêtements funèbres de la Vierge, *τὰ ἱμάτια ἐντάφια*. Or, nous verrons plus loin, en parlant des reliques mariales vénérées à Constantinople, que cette légende n'eut pas de succès dans les milieux byzantins, et qu'on y fit bon accueil à un récit bien différent, quoique tout aussi fantaisiste, sur l'origine de l'*ἁγία σορός* des Blakhernes et de ses reliques. Pense-t-on, d'ailleurs, qu'un événement comme celui qu'a inventé le faussaire: le transfert du cercueil de Marie à Constantinople, serait resté inaperçu des contemporains de Marcien et de Pulchérie, et que l'écho n'en serait pas parvenu jusqu'à nous avant le IXe siècle? Qu'on se rappelle le bruit que fit, au début du Ve siècle, la découverte du tombeau de saint Etienne, premier martyr, et les multiples témoignages que nous en possédons. Un historien était tout désigné pour nous apprendre le fait: c'est Théodore le Lecteur, qui signale avec tant de soin les reliques de la ville impériale. Mais nous avons vu qu'en fait de relique mariale, il n'en connaissait qu'une, à savoir, le portrait de la Vierge peint par saint Luc, que l'impératrice Eudocie envoya de Jérusalem à Pulchérie. [2] Il dit bien que Pulchérie fit construire à Constantinople trois sanctuaires en l'honneur de Marie, parmi lesquels il nomme celui des Blakhernes, mais il ne souffle mot de l'extraordinaire cercueil envoyé par Juvénal aux souverains byzantins.

Le récit de l'*Histoire euthymiaque* est donc une pure légende, à laquelle beaucoup de théologiens ont vraiment accordé trop de crédit. Examiné du point de vue dogmatique, son témoignage est d'ailleurs décevant, puisqu'à le considérer de près, il nie la glorification de la Vierge en corps et en âme, et n'accorde à sa dépouille sainte que le privilège d'avoir échappé à la corruption du tombeau et d'avoir été transportée, on ne sait où, par les anges, en attendant la résurrection

---

[1] P. G., t. XCVI, col. 752 A.

[2] Voir p. 94.

générale. C'est évidemment parce que certains y virent autre chose que cette fausse assomption, et parce qu'il se présentait sous le patronage de saint Jean Damascène, qu'on lui fit, au XVIe siècle, sous le pontificat de saint Pie V, les honneurs du Bréviaire romain, au 18 août, quatrième jour de l'octave de l'Assomption. La Commission établie par le savant pape Benoit XIV pour la correction du Bréviaire avait décidé de la supprimer et de le remplacer par une lecture prise à saint Bernard. [1] On sait que Benoît XIV mourut avant d'avoir mis à exécution les projets élaborés par la dite Commission. Le verdict prononcé contre l'*Histoire euthymiaque* était bien fondé et l'on peut espérer qu'il sera tôt ou tard exécuté.

VI – Valeur historique et doctrinale des apocryphes

Maintenant que nous connaissons le contenu des apocryphes, nous sommes à même de porter sur eux un jugement motivé tant du point de vue historique que du point de vue doctrinal.

Du point de vue historique, leur valeur est absolument nulle, et l'on ne saurait partager le sentiment de Jean de Thessalonique, qui a cru — il le dit du moins — à un récit primitif sur la mort de la Sainte Vierge, rédigé par les témoins oculaires de cette mort et des merveilles qui l'auraient accompagnée. Après comme avant leur apparition, l'historien n'est pas plus renseigné nous ne disons pas seulement sur les circonstances du passage de la Sainte Vierge de la terre à la vie du ciel, mais sur le fait même de sa mort, que ne l'était saint Epiphane à la fin du IVe siècle, quand il écrivait: « Personne ne sait quelle a été la fin de Marie. » Sans doute, comme nous en avons déjà fait la remarque, tous ces récits font mourir la Sainte Vierge, puisque cette mort est le thème commun qu'ils se proposent de développer; mais ils ne nous fournissent aucun témoignage nouveau digne de foi qui nous garantisse cette mort elle-même et nous tire

---

[1] La Commission s'exprimait en ces termes sur l'*Histoire euthymiaque:* « In secundo nocturno, lectiones ex sancto Bernardo selectae sunt, in quas immutari eas, quae antehac ex sancto Ioanne Damasceno legebantur, satius visum est. Neminem enim latet quam parum criticis sit probata ea historiae pars, veteribus caeteris scriptoribus inaudita, quam sanctus Ioannes Damascenus in praedictis lectionibus describit. Ita critici omnes cum Tillemontio.» Cf. D. Arnaldi, *Super transitu beatae Mariae virginis Deiparae dubia proposita*, t. I, Gênes, 1879, p. 8. Arnaldi a pris la peine de démontrer longuement, dans cet ouvrage, le caractère légendaire de l'*Histoire euthymiaque*. Les principales raisons que nous venons de donner lui ont échappé, mais il en a trouvé quelques autres qui ne sont pas méprisables. Voir aussi Niessen, *op. cit.*, p. 133 sq.

de l'incertitude où nous a laissés, à ce sujet, l'examen de la tradition des cinq premiers siècles. Bien au contraire, les divergences et les contradictions perpétuelles que nous révèle leur confrontation sur les diverses circonstances de temps, de lieu, de manière, sur les épisodes miraculeux qui se seraient produits avant, pendant et après la mort et l'ensevelissement, sont bien faites pour augmenter notre scepticisme et nous confirmer dans la conviction *qu'aucune tradition positive authentique et remontant jusqu'aux apôtres n'a existé dans l'ancienne Eglise sur la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre.* Relevons quelques-unes de ces contradictions:

1° *Contradictions sur l'époque de la mort.* D'après les uns, Marie a quitté ce monde dès la deuxième année de l'ascension du Seigneur; d'après d'autres, le fait s'est produit la quinzième année ou la vingt-deuxième année après l'Ascension. D'après la plupart, Marie est morte après la dispersion des apôtres à travers le monde pour prêcher l'Evangile, saint Jean non excepté; d'après d'autres, Pierre et Jean n'ont jamais quitté la Vierge. Le Pseudo-Jean nous dit que Marie est morte un dimanche; la légende nestorienne la fait mourir le jour de Noël.

2° *Contradictions topographiques.* D'après le Pseudo-Méliton, Marie a sa maison sur le Mont des Oliviers; d'après le Pseudo-Jean, elle habite ordinairement Bethléem, bien qu'elle ait aussi une maison à Jérusalem. C'est à Bethléem qu'a lieu le rassemblement des apôtres autour de sa couche funèbre. Le lieu de la sépulture est indiqué tantôt dans une caverne du Mont des Oliviers — Jacques de Saroug avait dit: *sur le sommet du Mont des Oliviers* — tantôt dans le champ de Josaphat, tantôt dans la vallée de Josaphat ou du Mont des Oliviers, tantôt à Gethsémani.

3° *Contradictions sur d'autres circonstances.* Selon la plupart, c'est un ange — quelques-uns nomment Michel ou Gabriel — qui annonce à Marie sa mort prochaine. D'après les apocryphes coptes, c'est Jésus lui-même qui porte ce message. Beaucoup font remettre à la Vierge une palme du paradis; d'autres de riches vêtements en vue de la sépulture. Pour celui-ci, Marie n'est pas encore morte mais simplement malade, quand on la transporte à Gethsémani; pour celui-là, elle n'est pas ensevelie sur terre mais transportée directement au paradis terrestre. Selon les uns, son corps reste trois jours au tombeau; d'après les autres, il ressuscite sans retard; d'après les récits coptes, la résurrection n'intervient qu'après six mois, au tombeau même; plusieurs placent cette résurrection au paradis terrestre; d'autres parlent d'un ensevelissement au paradis terrestre, sous l'arbre de vie, suivant l'ensevelissement au tombeau et devant se

prolonger jusqu'à la résurrection générale. La plupart introduisent l'épisode tragi-comique du Juif qui porte sur le cercueil de Marie une main sacrilège et voit ses bras, coupés ou non du reste du corps, demeurant attachés au cercueil: pastiche de l'histoire d'Oza voulant soutenir l'Arche d'alliance; les autres ignorent ce trait dramatique. Deux ou trois parmi les plus tardifs font la trouvaille de Thomas retardataire et racontent l'épisode, chacun à sa façon. Comme le Sauveur, après sa mort sur la croix, était descendu aux enfers en son âme, certains narrateurs ont imaginé de faire promener la Vierge, ressuscitée ou non, dans les divers séjours d'outre-tombe, en compagnie de Jésus et des apôtres. Tout cela, on le voit, est le produit de la fantaisie et ne saurait être pris pour de l'histoire.

Au point de vue doctrinal, ces récits méritent d'attirer l'attention de l'historien du dogme, parce qu'ils nous renseignent sur les premières solutions que donna la piété chrétienne au problème posé par la mort de la Mère de Dieu. Du moment qu'on admet que celle-ci est morte — et sur ce point, tous les apocryphes du *Transitus* sont d'accord — la question surgit du sort ultérieur de son corps. Sur ce problème, on n'avait pas réfléchi durant les premiers siècles. Saint Epiphane, qui se l'était posé, n'avait trouvé aucun élément certain de solution dans les sources de la Révélation. Mais après le concile d'Ephèse, quand l'attention fut attirée sur l'éminente dignité que confère à Marie la maternité divine, on ne pouvait rester indéfiniment sur l'attitude agnostique qu'avait adoptée ce Père. Le sens chrétien répugnait à admettre que la Vierge toute-sainte, Mère de Dieu, ait pu avoir le sort commun à tous les mortels et que son corps virginal ait connu la corruption du tombeau. Sûrement le Fils de Dieu avait dû soustraire sa Mère à cette humiliation. C'est ce qu'ont senti à peu près tous les auteurs du *Transitus*. Mais leur solution n'a pas été identique en tout. Comme nous l'avons vu, plusieurs d'entre eux, ayant pour chef de file le Pseudo-Jean grec, ont cru qu'il suffisait d'exempter le corps de la Vierge de toute corruption sans lui accorder le privilège de la résurrection glorieuse. Ils font transporter le corps virginal au paradis terrestre, à l'ombre de l'arbre de vie, où il attendra dans une parfaite incorruption la résurrection générale. Les autres, plus nombreux, à la suite du premier récit syriaque et du Pseudo-Méliton, ont trouvé la seule solution vraiment digne de l'amour filial de Jésus: ils ont raconté que Marie était ressuscitée et avait été transportée au ciel en corps et en âme. A cette solution la plupart des Pères et des docteurs de l'Eglise, à partir du VIIe siècle, donneront leur assentiment. Mais l'autre opinion conservera pendant longtemps des partisans, tandis qu'un petit nombre adoptera

la position agnostique prise par saint Epiphane. Les monophysites d'Egypte et d'Abyssinie resteront fidèles au récit du patriarche Théodose, consacré par la liturgie de leur Eglise, en plaçant un espace de six mois entre la mort et la résurrection glorieuse de la Vierge; mais ils auront le bon goût de se taire sur la dissolution du corps virginal dans le tombeau durant ces six mois, à laquelle le patriarche corrupticole paraît avoir songé. Ce qu'il faut retenir, c'est que, chronologiquement parlant, les partisans les plus anciens que nous connaissions de la véritable assomption, précédée de la mort et suivie de la résurrection glorieuse, sont l'auteur du premier récit syriaque, dont s'est inspiré saint Grégoire de Tours, et le Pseudo-Méliton.

Les récits apocryphes les plus anciens ont précédé l'institution d'une fête de la Dormition dans les Eglises orientales, et il est vraisemblable que leur influence n'a pas été étrangère à cette institution. Quelques-uns ont été composés à l'occasion de l'introduction même de la fête en certains endroits. La chose est certaine pour le récit de Jean de Thessalonique, probable pour celui du patriarche Théodose d'Alexandrie. De ces récits s'inspirent souvent les poèmes liturgiques de la fête de la Dormition.

En parlant de la doctrine des Pères grecs sur l'Assomption à partir du VIIe siècle, nous aurons l'occasion de constater que plusieurs homélistes ont fait des emprunts discrets aux apocryphes, en particulier au récit de Jean de Thessalonique. Les orateurs eux-mêmes ont inventé, sur la mort et l'ensevelissement, des détails inédits, nettement opposés aux dires des apocryphes. En l'absence de tout document historique, les pieuses conjectures ne sauraient être interdites.

Il va sans dire que les représentations sculpturales et picturales de la mort et de l'assomption de la Vierge sont, la plupart du temps, en étroite dépendance des récits apocryphes. Nous avons dit plus haut l'influence maîtresse exercée, dans ce domaine, par l'écrit de Jean de Thessalonique non seulement en Orient, mais aussi en Occident.

Ces brèves considérations nous montrent qu'il ne faut ni exagérer ni minimiser l'importance et l'influence des récits apocryphes du *Transitus Mariae*. Dans le domaine de la doctrine, ils sont, à leur manière, des témoins de l'ancienne tradition, des échos de la pensée chrétienne, à l'époque où ils ont été composés. Presque tous ceux qui sont parvenus jusqu'à nous ont pour auteurs des catholiques ou des monophysites, qui rivalisaient de vénération et d'amour pour la sainte Théotocos. S'ils n'ont pas tous trouvé du premier coup la vraie solution qui s'impose à l'égard du sort final de la Mère de Dieu,

il faut se souvenir de l'absence de tout *témoignage explicite* sur ce point dans les sources de la Révélation. Ceux qui se sont trompés, qui n'ont pas vu que, si Marie était morte, elle avait dû nécessairement ressusciter, ont, du moins, accordé à son corps le privilège de l'incorruption. Cette demi-assomption est un premier pas vers l'assomption totale, l'assomption véritable, postulée par la maternité divine de Marie et sa conception immaculée.[1]

[1] Notre revue des apocryphes du *Transitus Mariae* n'est pas exhaustive. Sans parler de ceux dont les manuscrits gardent encore le secret, on trouve, chez les homélistes byzantins et autres auteurs, des récits présentant des détails caractéristiques. Nous aurons l'occasion de les signaler en poursuivant l'histoire de la doctrine de l'Assomption dans la tradition orientale.

CHAPITRE IV

La fête de la Dormition et de l'Assomption de la Sainte Vierge en Orient et en Occident

C'est dans quelques-uns des récits apocryphes du *Transitus Mariae* que nous avons rencontré les premières affirmations explicites de l'assomption glorieuse de Marie au ciel en corps et en âme. Ces affirmations, quoique venant de pareille source, ne sont pas à dédaigner, car elles sont l'écho du sens chrétien mis en éveil sur l'éminente dignité de la maternité divine. Ces mêmes récits — nous parlons des plus anciens — favorisèrent d'une autre manière le développement de la doctrine de l'Assomption en suggérant l'idée d'une fête spéciale destinée à commémorer la mort de Marie, son passage de la terre au ciel. Il paraît difficile, en effet, de nier leur influence dans l'établissement de cette fête orientale de la *Dormition* (κοίμησις) ou de la *Migration* (μετάστασις) de la sainte Théotocos, dont nous saisissons les premières traces dès la seconde moitié du VIe siècle ou le début du VIIe. Par ailleurs, la fête elle-même, une fois établie, a donné naissance à de nouvelles narrations du *Transitus*, tout comme elle a fourni aux orateurs sacrés l'occasion de scruter le mystère final de la vie terrestre de Marie.

C'est à l'étude de cette fête qu'est consacré le présent chapitre. Nous allons parler: 1° de son origine et de ses titres dans les Eglises orientales; 2° de son objet dans ces mêmes Eglises; 3° de son origine et de son objet dans les Eglises d'Occident. La fête ayant apparu durant la période patristique, son étude appartient bien à l'histoire de la théologie de cette époque, dont nous fixons le terme tant pour l'Occident que pour l'Orient, aux alentours de 850. Nous serons cependant amenés à dépasser quelque peu cette date en parlant de certains textes liturgiques anciens, dont quelques-uns sont encore en usage dans les Eglises et servent à préciser l'objet de la fête.

I – Origines et titres de la fête de la Dormition de la Sainte Vierge dans les Eglises orientales

Pour établir que la fête de la Dormition ou de l'Assomption remonte à la plus haute antiquité, on use habituellement de l'argument suivant, qui sert aussi pour d'autres fêtes et d'autres sujets: Vu l'hostilité marquée qui a existé entre les Eglises chrétiennes d'Orient, une fois consommée leur séparation par le schisme et l'hérésie, il n'est pas vraisemblable que ces Eglises se soient fait de mutuels emprunts dans le domaine liturgique. Si donc nous constatons aujourd'hui l'existence d'une fête de la Dormition ou de l'Assomption dans les diverses Eglises orientales, c'est que cette fête existait avant les schismes. Cela nous reporte, en fait, aux premières années du Ve siècle, puisque dès la seconde moitié de ce même siècle les groupes nestoriens et monophysites existaient déjà.

Cet argument est spécieux, mais il n'est pas solide. Les faits le contredisent ouvertement, et il est temps que les théologiens renoncent à en faire usage pour l'établissement de leurs thèses. L'étude comparée des liturgies orientales démontre, en effet, que rien n'a été plus fréquent que les emprunts liturgiques entre les Eglises. Pour nous en tenir au cycle des solennités mariales, c'est un fait que, de nos jours, presque toutes les Eglises orientales des divers rites ont dans leur calendrier respectif les principales fêtes de la Vierge: Conception, Nativité, Présentation au temple, Annonciation, Dormition ou Assomption. Or, nous savons que jusqu'à Justinien, c'est-à-dire jusque vers le milieu du VIe siècle, l'Orient ne connut qu'une seule fête mariale, ayant pour objet la maternité divine et ce qui s'y rapporte d'après les récits évangéliques. Voulant faire rentrer dans le cycle de ses fêtes la mémoire de la Sainte Vierge, l'Eglise s'en tint d'abord à ce qu'elle connaissait d'elle par les livres inspirés. Elle célébra son rôle dans l'œuvre du salut des hommes sans aller plus loin. Il y a donc eu des emprunts mutuels entre les Eglises pour les fêtes qui ont suivi. Et ces emprunts ne paraissent pas s'être toujours opérés dans le même sens. Sans doute l'Eglise byzantine catholique, l'Eglise chalcédonienne ou impériale, comme disaient les séparés, a exercé une influence prépondérante sur les groupes dissidents; mais ceux-ci semblent avoir eu parfois l'initiative. [1]

Ces emprunts, spécialement pour ce qui regarde le culte marial, ne doivent pas nous surprendre. Les diverses Eglises orientales, sans en excepter l'Eglise nestorienne, ont toujours rivalisé de dévotion envers la Sainte Vierge, comme en témoignent leurs livres liturgiques. Ces Eglises ne se séparaient véritablement entre elles que sur la con-

---

[1] On sait que l'initiative de chanter, ou de réciter, à la messe, le symbole de Nicée-Constantinople revient au monophysite PIERRE LE FOULON, patriarche d'Antioche. Cet usage est depuis longtemps commun à toutes les Eglises, y compris l'Eglise latine. Rappelons aussi que c'est en plein schisme grec que la cour papale d'Avignon adopta, en 1374, la fête byzantine de la Présentation de la Sainte Vierge au Temple, qui se célèbre le 21 novembre.

ception de l'union de l'humanité et de la divinité en Jésus-Christ, et encore les divergences, sur ce point, étaient-elles souvent plus verbales que réelles. Sur tout le reste on s'entendait.

Nous avons dit que les premières traces d'une fête spéciale de la mort ou dormition de la Sainte Vierge ne remontaient pas au-delà de la seconde moitié du VI[e] siècle. Cela est exact, si l'on entend parler d'une solennité faisant mention expresse de la mort, et de l'assomption de la Vierge. Cependant, une étude attentive des témoignages relatifs à cette fête, parmi lesquels quelques-uns se trouvent dans les récits apocryphes du *Transitus*, nous a amenés à la conclusion que cette fête de la Dormition est sortie, en beaucoup d'Eglises, de la solennité mariale primitive, dans laquelle elle était contenue comme virtuellement. Nous savons, en effet, que cette fête primitive était appelée en plusieurs endroits la *Mémoire de sainte Marie*, dans le même sens où l'on parlait de la *Mémoire* de tel ou tel martyr ou de tel autre saint personnage. Ce terme de *Mémoire de sainte Marie* indiquait bien l'intention qu'avait l'Eglise de célébrer le *dies natalis* de la Mère de Dieu, c'est-à-dire son entrée dans l'Eglise triomphante. Mais en l'absence de toute donnée sûre de l'Ecriture et de la Tradition sur la manière dont s'était opérée cette entrée, on célébrait la Vierge-Mère et son rôle de nouvelle Eve, de coopératrice à l'œuvre de notre salut. On rappelait les récits évangéliques de l'Annonciation, de la Visitation et de la naissance du Sauveur à Bethléem. On gardait le silence le plus complet sur *la fin* de Marie, sur son *passage* de la terre au ciel. On commença à sortir de cette réserve, lorsque les récits apocryphes du *Transitus* eurent popularisé la dormition de la Vierge avec les circonstances merveilleuses qui l'avaient précédée, accompagnée et suivie. La *Mémoire de sainte Marie* tendait ainsi à se transformer en la fête de la Dormition et de l'assomption de la sainte Théotocos. La création d'une seconde solennité mariale, celle de l'*Evanghélismos* ou Annonciation, au 25 mars, qui eut lieu sous Justinien et qui était la conséquence logique de la Nativité du Seigneur placée au 25 décembre, poussait à cette transformation. Le culte marial était en plein développement. Au lieu d'une seule fête, la Mère de Dieu allait avoir son cycle complet. L'*Evanghélismos* fut bientôt suivi de la fête de la Nativité de Marie, au 8 septembre, de laquelle naquit naturellement la fête de la Conception d'Anne, au 9 décembre. Pour clôre la série, il fallait une fête de la Dormition et de l'Assomption. Il était naturel qu'on songeât à donner cette dénomination à la *Mémoire de sainte Marie.*

Il reste à expliquer pourquoi cette fête de la Dormition fut fixée au 15 août dans l'Eglise byzantine catholique et aussi dans les Eglises

orientales séparées, à l'exception de l'Eglise copte, qui, de très bonne heure, institua une double fête: celle de la mort de la Vierge, au 21 du mois de Toubi (= 16 janvier), et celle de sa résurrection et de son assomption glorieuse, au 16 Mésoré (= 9 août). S'il faut ajouter foi à l'historien très peu sûr qui a nom Nicéphore Calliste († vers 1335), ce fut l'empereur Maurice (582-602) qui, par un édit spécial, imposa cette date du 15 août. Cette attestation concorde assez bien avec les données que nous avons par ailleurs sur la fête byzantine.[1] C'est, en effet dans le courant du VII[e] siècle qu'apparaissent les premiers discours sur la Dormition, et tout d'abord celui de Jean de Thessalonique, qui nous apprend que la fête était déjà célébrée un peu partout en Orient, aux environs de 620-630.

Mais pourquoi cette date du 15 août, s'il est vrai que la fête de la Dormition est sortie de la fête mariale primitive, appelée *Mémoire de sainte Marie?* Dans l'étude que nous avons consacrée à cette fête primitive, il y a une vingtaine d'années,[2] nous étions arrivés à la conclusion qu'elle faisait partie de ce qu'on peut appeler l'Avent primitif oriental et qu'elle se célébrait le dimanche avant Noël. Un examen plus attentif des textes et de nouveaux témoignages nous ont convaincu que, vraie pour certaines Eglises, notamment pour celles de Palestine et de Syrie, notre conclusion était erronée pour d'autres régions, et en particulier pour Constantinople, l'Asie Mineure et sans doute aussi l'Egypte.

Pour Constantinople et l'Asie Mineure, une série d'indications concordantes font penser que la *Mémoire* de la Vierge se célébrait le jour même de Noël, ou peut-être le lendemain. Nous avons d'abord une homélie de l'évêque de Constantinople, Atticus (406-425), publiée récemment en traduction syriaque et intitulée: *Sur la sainte Mère de Dieu.*[3] La pièce est bien authentique. Elle est citée d'après

---

[1] NICÉPHORE CALLISTE, *Histoire ecclésiastique*, l. XVII, c. XXVIII, P. G., t. CXLVII, col. 292: «*Καὶ Μαυρίκιος τὴν τῆς πανάγνου καὶ θεομήτορος κοίμησιν τάττει κατὰ τὴν πεντεκαιδεκάτην τοῦ Αὐγούστου μηνός.*» Nicéphore utilise sans critique les données les plus diverses et souvent n'indique pas leur provenance. Chacune de ses affirmations doit être contrôlée. Que d'auteurs le citent comme si c'était une autorité sans appel! Le fait qu'il a vécu au XIV[e] siècle suffit à mettre en garde contre son témoignage, lorsqu'il s'agit des premiers siècles de l'Eglise.

[2] Voir p. 58.

[3] Cette homélie a été publiée, presque en même temps, à la fois par M. BRIÈRE dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. XXIX (1933-1934), pp. 160-187, avec une traduction française, et par J. LEBON, avec une traduction latine, dans le *Museon* (1933), pp. 167-202, d'après le même manuscrit syriaque *Add. 14516*

l'original grec par le concile d'Ephèse, [1] saint Cyrille d'Alexandrie [2] et Sévère d'Antioche, [3] mais sous le titre: *Sur la nativité du Christ selon la chair.* Des deux titres divergents quel est le vrai? On peut répondre qu'ils sont tous les deux vrais, en ce sens que l'éloge de la Mère de Dieu, qui constitue le fond de la pièce, a été prononcé le jour même de Noël ou un autre jour considéré comme ne faisant qu'un avec le jour de Noël. L'orateur le dit en propres termes: *Aujourd'hui la lumière du jour s'est avancée, et aujourd'hui le Soleil de justice a été mis au monde.* [4] Et cependant ce que l'orateur célèbre, ce n'est pas directement le mystère de Noël; c'est la Vierge-Mère, c'est la *Mémoire de sainte Marie*: « Toutes les fêtes, dit-il, reproduisent la splendeur admirable des saints ... Toutes les commémoraisons (ou *Mémoires*) des saints sont admirables; pourtant, sous le rapport de la gloire, elles ne le sont pas autant que la solennité présente. Chaque saint est vénéré par la relation qu'il a avec Dieu ... Mais il n'y a rien de tel que la Théotocos Marie, car Celui que ceux-là (c'est-à-dire les patriarches et les prophètes) ont vu d'une manière mystique, celle-ci l'a porté dans ses entrailles ... *Il n'y a donc rien dans le monde de comparable à la Mère de Dieu. C'est pourquoi aussi sa fête* (ἡ παροῦσα πανήγυρις) *l'emporte sur les autres Mémoires des saints* (τῶν ἁγίων αἱ μνῆμαι). » [5] Et l'éloge de la Vierge continue, entremêlé de considérations sur le mystère de l'Incarnation.

Il suffit de comparer ce discours d'Atticus avec celui que prononça, quelques années plus tard, c'est-à-dire en 428, saint Proclus, devant Nestorius, nouvellement installé patriarche de Constantinople, pour s'apercevoir de l'identité du sujet et de la solennité. Même diversité aussi dans le titre donné à ce discours par les manuscrits.

---

du *British Museum.* Voir la note de M. Brière, *loc. cit.*, p. 424, sur de petites divergences de traduction entre les deux éditeurs. J. LEBON a eu le mérite de découvrir que l'homélie, dans sa première partie, reproduit la cinquième des homélies attribuées à saint Proclus, qui se lit dans la P. G., t. LXV, col. 716-721. Cette découverte pose un délicat problème de critique textuelle et d'histoire, et l'on peut se demander à qui, en définitive, il faut attribuer cette première partie. Les témoignages du concile d'Ephèse et de saint Cyrille, en donnant la paternité à Atticus, paraissent devoir l'emporter. Cela, du reste, n'a pas grande importance pour le sujet qui nous occupe, vu qu'Atticus et Proclus sont à peu près contemporains.

[1] *Actes du concile d'Ephèse*, LABBE, *Collect. conciliorum*, t. III, coll. 1213.

[2] P. G., t. LXVI, col. 1213.

[3] SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Critique du tome de Julien*, éd. Sanda, Beyrouth, 1931, pp. 122 et 148.

[4] *Revue de l'Orient chrétien, loc. cit.*, p. 182.

[5] *Ibid.*, p. 181.

Tandis que les uns portent: *Sur l'Incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, les autres ont: *Eloge à l'adresse de la toute-sainte Théotocos Marie.* Et cependant Proclus parle au jour de la *solennité virginale*: Παρθενικὴ πανήγυρις σήμερον, dit-il en commençant. [1]

La conclusion qui se dégage de ces textes et de cette comparaison ne peut, nous semble-t-il, faire de doute: à Constantinople, au début du ve siècle, la *Mémoire de sainte Marie* se célébrait le jour même de Noël, sans préjudice pour la fête principale. On pourrait expliquer la simultaneité des deux solennités en supposant que la première, celle de la naissance du Sauveur, se célébrait pendant l'office de la nuit, tandis que la *Mémoire de la Vierge* était réservée pour l'office du jour. On pourrait voir une allusion à cette double réunion liturgique dans les paroles d'Atticus citées plus haut: *Aujourd'hui la lumière du jour s'est avancée, et aujourd'hui le soleil de justice a été mis au monde.* Ou bien, la solennité mariale avait lieu le lendemain de Noël, 26 décembre, et ce jour était considéré comme ne faisant qu'un avec le 25, suivant la coutume des liturgies de considérer comme un seul jour le ou les jours où l'on continue à faire mémoire d'une grande solennité. Ce qui peut appuyer cette hypothèse, c'est qu'une commémoraison de la Sainte Vierge au 26 décembre est portée dans les plus anciens calendriers du rite byzantin et de la plupart des autres rites orientaux. [2] Nous aurions là un vestige de la solennité mariale primitive dans l'Eglise de Constantinople.

Cette même solennité était aussi rattachée à la fête du 25 décembre (ou du 6 janvier, dans les Eglises qui n'avaient pas encore adopté la fête occidentale du 25 décembre) et dans les Eglises d'Asie Mineure, à en juger par l'homélie de Théodote d'Ancyre († avant 446) et celle de Basile de Séleucie († vers 459) sur la Sainte Vierge. L'homélie de

---

[1] P. G., t. LXV, col. 680. Un peu plus loin, l'orateur ajoute, col. 681 A: « Συνεκάλεσε ἡμᾶς νῦν ἐνταῦθα ἡ ἁγία θεοτόκος Μαρία. »

[2] Encore de nos jours, le calendrier byzantin porte, au 26 décembre, une *synaxe de la Théotocos*, σύναξις τῆς Θεοτόκου. Nous avons aussi une *Mémoire de la Vierge* au 26 décembre — et quelquefois au 6 janvier, ou peu après, le 6 janvier étant, comme on sait, la fête orientale des *théophanies*, antérieure à la fête du 25 décembre, d'origine occidentale, que certains Orientaux n'adoptèrent pas ou n'adoptèrent que tardivement — dans un grand nombre de ménologes jacobites, melkites et même nestoriens, allant du VIIe siècle au XVe. Ainsi le ménologe attribué à Jacques d'Edesse († 708): « 26 décembre: *Mémoire de la Mère de Dieu.* » Plusieurs de ces ménologes remplacent le mot *Mémoire* par celui de *Louanges de la Mère de Dieu*, titre significatif, qui nous rappelle les premières homélies pour la fête mariale. Cf. *Martyrologes et ménologes orientaux*, éd. Nau, dans la *Patrologia orientalis*, t. X (1915); *Ménologes et évangéliaires coptes arabes*, éd. Nau, *ibidem*; *Les fêtes des Melkites*, éd. Robert Griveau, *ibid.*

Théodote est intitulée dans l'unique manuscrit qui nous l'a conservée: *Sur sainte Marie la Mère de Dieu et sur la sainte nativité du Christ*.[1] Même suscription de l'homélie de Basile dans les meilleurs manuscrits tandis que d'autres portent l'indication sûrement fautive: *Pour l'Annonciation, εἰς τὸν εὐαγγελισμόν*.[2] De ces homélies il faut dire la même chose que de celles d'Atticus et de Proclus. Elles sont un éloge de la Vierge Mère avec rappel plus ample du plan divin du salut des hommes et du mystère de l'Incarnation envisagé dans ses diverses phases.

Un passage de l'apocryphe du *Transitus* mis sous le nom de Jean l'Evangéliste doit être rappelé ici. Il est ainsi conçu: « Le Saint-Esprit dit: " C'est un dimanche que s'est produite l'Annonciation, *un dimanche que Jésus est né*, un dimanche qu'il est ressuscité, un dimanche qu'il apparaîtra à la fin des temps pour juger les vivants et les morts. *C'est aussi un dimanche qu'aura lieu la dormition de Marie*"."[3] Plus suggestif encore est l'apocryphe nestorien, dérivation lointaine du Pseudo-Jean, qui déclare que *Marie quitta ce monde le jour même de Noël*.[4] Nous avons là l'écho d'usages liturgiques. Le Pseudo-Jean fait songer soit à l'usage palestinien et syrien de célébrer la *Mémoire de Marie* le dimanche avant Noël, soit à la coutume asiatique de la placer le jour même de Noël. L'apocryphe nestorien témoigne directement pour ce dernier usage. Il est vrai que ce récit tardif mentionne non une seule, mais trois commémoraisons annuelles de la Vierge, celles-là mêmes que signale l'apocryphe syriaque, et dont nous aurons à parler tout à l'heure. Mais la première mémoire est bien celle du jour de Noël, que le catholicos Išoyabh III († 660), le grand réformateur de la liturgie nestorienne fixa au vendredi qui suit la fête de Noël.[5] L'apocryphe fait allusion à cette innovation

[1] Publiée d'abord par Combefis en traduction latine seulement, *Bibliotheca concionatoria*, t. I (P. G., t. LXXVII), elle a été éditée par nous dans la *Patrologia orientalis*, t. XVI, pp. 318-335.

[2] P. G., t. LXXXV, coll. 425-452.

[3] TISCHENDORF, *Apocalypses apocryphae*, Leipzig, 1866, pp. 108-109. Voir plus haut, p. 118.

[4] E. WALLIS BUDGE, *Luzac's semitic texts and translations*, t. IV (texte syriaque), pp. 3-153; t. V (traduction anglaise), p. 168; *The History of the Blessed Virgin Mary*, Londres, 1899. Voir p. 125-126.

[5] Voir l'*Expositio officiorum Ecclesiae nestorianae*, éditée et traduite en latin par R. H. Connolly, Rome, 1915, dans le *Corpus scriptorum christianorum orientalium*, series II, t. XCII, pars II, ouvrage anonyme postérieur à la première moitié du IXe siècle. On y lit le passage suivant: « Cur Išoyabh commemorationem Mariae post nativitatem descripsit. Cum iam absolvisset Išoyabh nativitatem et educationem Domini, id est circumcisionem et sacrificia et dona

d'Išoyabh, quand il dit que la première commémoraison de Marie doit se faire au mois de Khanoun, à la veille du samedi qui suit la nativité du Seigneur: *car le jour du départ de Marie de ce monde fut le jour de la naissance de Notre-Seigneur; au jour où elle lui donna naissance, elle partit de ce monde. Et les docteurs de l'Eglise ordonnèrent que la première commémoraison de la Vierge devait se placer après la fête de Noël*. En fait, Išoyabh n'établit qu'une seule commémoraison de la Vierge, celle qu'il plaça le vendredi après Noël. Ce fut moins une institution qu'un transfert, en ce sens qu'il transporta au vendredi qui suit Noël la solennité mariale primitive que, du temps de Nestorius, on célébrait à Constantinople, le jour même de la naissance du Sauveur.[1] Ce n'est que dans la suite que l'Eglise nestorienne adopta les deux autres commemoraisons mariales de l'Eglise syrienne jacobite. La troisième est justement la fête du 15 août.

L'Eglise d'Alexandrie avait aussi, au début du Ve siècle, et sans doute aussi au IVe,[2] sa solennité mariale. Dans notre étude sur l'Avent primitif, nous avions supposé qu'elle se célébrait, comme en Palestine et en Syrie, le dimanche avant Noël. Il semble bien que nous ayons fait erreur, s'il faut ajouter foi à toute une série de témoignages concordants, dont il est malheureusement difficile de débrouiller l'origine. D'après ces témoignages, la fête mariale égyptienne, la *Mémoire de Marie*, était déjà fixée au 21 du mois de Toubi, c'est-à-dire au 16 janvier, qui, dès la fin du VIe siècle, devint la fête de la mort de Marie, expressément distinguée de la fête de sa résurrection et de son assomption glorieuse, placée au 16 de Mésoré (= 9 août). Pri-

magorum et alia huiusmodi, *demum beatam Mariam quiescere fecit per commemorationem quam statuit ei in Ecclesia*, ut cum commemorationem eius celebramus, sciamus *eius iam dispensationem absolutam esse nec amplius eam esse necessariam* ... Quoniam sexta feria creata fuit mater eius Heva, quae peccavit, iure et sexta feria agitur Mariae commemoratio, quae amplitudinem dignitatis eius ostendit, ut cum recitata fuerint nobis dedecus Hevae casusque eius vetus, quae sexta feria fuerunt cumque gloriosa recitantur filiae Hevae, *quae feria sexta victrix de mundo migravit cum honoribus gloriosis*.» Pp. 116, 117.

[1] En fait, l'Eglise nestorienne a conservé d'une autre manière le souvenir de la fête primitive, qui se célébrait le dimanche avant Noël dans le patriarcat d'Antioche. Son Avent, en effet, se compose de quatre dimanches, qui portent le titre significatif de l'Annonciation, *Soubara*. Elle a ainsi combiné la coutume de Constantinople et celle d'Antioche.

[2] D'après Philippe de Side, qui écrivait sa *Χριστιανικὴ ἱστορία* vers 430, Piérius d'Alexandrie († vers l'an 300) avait composé un discours *sur la Mère de Dieu*, *περὶ τῆς Θεοτόκου*. Il y a lieu de se demander si ce discours ne serait pas en relation avec l'institution de la fête mariale primitive. Il y a aussi des homélies *In sanctam Mariam* mises sous le nom de Pères du IVe siècle et dont il y aurait lieu d'examiner de près l'authenticité.

mitivement, le 21 Toubi aurait été le jour de la dédicace de la première église égyptienne placée sous le vocable de la Mère de Dieu.[1] Cette église aurait été celle du célèbre monastère de la Haute Egypte, Deir-el-Moḥarraq, construit sur le lieu où la sainte Famille aurait séjourné. Le 21 Toubi aurait été adopté comme jour de la *Mémoire de sainte Marie*, transformée plus tard en fête de la mort ou dormition de la Mère de Dieu.[2] Cette transformation s'opéra probablement par les soins du patriarche monophysite Théodose (536-567), qui composa, à cette occasion, son récit de la mort et de l'assomption de Marie et établit une double fête pour honorer séparément chacun des deux mystères. Avec lui, nous arrivons ainsi à une fête de l'Assomption au mois d'août, le 16 mésoré égyptien correspondant au 9 août des Byzantins.

---

[1] Cf. A. MALLON, *Documents de source copte sur la Sainte Vierge*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X. 1905, pp. 253-254: « L'église de Deir-el-Moḥarraq paraît remonter aux premiers siècles du christianisme et avoir joui, dans l'antiquité, d'une grande renommée. Tous les historiens musulmans ou chrétiens la mentionnent avec le monastère qui lui est attenant. Le discours attribué au patriarche Théophile en fait un magnifique éloge et parle de la visite de la sainte Famille. Théophile y arriva *trois jours avant la fête du 21 Tobi.*»

[2] Dans un papyrus copte du Musée de Turin, on a trouvé un *Sermon de saint Athanase sur la Vierge sainte Marie la Mère de Dieu et sur Elisabeth la mère de Jean*, prononcé au retour de son second exil. C'est un commentaire de l'évangile de la Visitation et de la Nativité, un éloge de la Vierge, nouvelle Eve. Cela est bien dans la ligne de la fête primitive. Le discours paraît authentique. Mais on ne peut rien tirer de clair au sujet du jour où il fut prononcé. Le second retour d'Athanase à Alexandrie eut lieu le 21 octobre 346. Cf. FRANCESCO ROSSI, *I papiri copti del Museo egiziano di Torino*, t. II, fasc. 1, p. 5, et OSCAR VON LEMM, *Kleine koptische Studien*, t. XLIII (1905), pp. 089-0151, où l'on trouve une restitution presque complète du discours. Dans un des manuscrits coptes du Musée Borgia, se lit un *Encomium quod composuit Cyrillus archiepiscopus Alexandriae in omni honore dignam Tabulam marmoream sine macula, Stolam sanctam sacerdotii, Urnam auream in qua manna, Portam clausam, Caelum secundum super terram, Deiparam sanctam Mariam, die sanctae commemorationis eius, qui est 21 mensis Tobe. In pace Dei. Amen. Codex sahidicus 258*, apud ZOEGA, *Catalogus codicum copticorum manuscriptorum qui in Museo Borgiano Velitris adservantur*, Rome, 1810, p. 615. Il nous est impossible de dire présentement si ce panégyrique appartient réellement à saint Cyrille. Il y aurait lieu d'examiner les discours coptes de l'ABBÉ SCHNOUDI, un contemporain de saint Cyrille. On en signale un, qui fut prononcé *dans la nuit de la Vierge, au 21 Toubi*. Cf. ZOEGA, *op. cit.*, pp. 382-530, 600. Une indication probable de la *Mémoire de sainte Marie* au 21 Toubi se trouve dans le *Calendrier d'Oxyrhinque pour l'année 535-536*. Au 21 Toubi, on lit: Єis τὴν ἁγίαν Μαρι..., que les éditeurs GRENFELL et HUNT ont complété ainsi: Єis τὴν ἁγίαν Μαρίαν, ἡμέρα αὐτῆs. Cf. H. DELEHAYE, *Le calendrier d'Oxyrhinque pour l'année 535-536*, dans les *Analecta Bollandiana*, t. XLII (1924), pp. 83-99.

Sur la fin du VIe siècle, le culte marial se développa aussi dans l'Eglise syrienne jacobite. Si, du temps de Sévère d'Antioche († 538), cette Eglise n'avait encore que la fête primitive du dimanche avant Noël, vers l'an 600, à l'époque où s'élaborait le long récit syriaque en six livres sur la Dormition, on parlait de trois commémoraisons annuelles de la Vierge. Les apôtres, dit l'apocryphe, ordonnèrent de célébrer trois commémoraisons de sainte Marie: la première au mois de Khânoun, le jour de Noël: « Mais comme on ne peut faire mémoire d'elle, le jour de la nativité du Seigneur, nous ordonnons que sa commémoraison soit placée deux jours après. »[1] La seconde commémoraison se fera le 15 du mois de Jyar (= le 15 mai), à cause des épis de blé; la troisième, le 13 du mois de Ab (= 13 août), à cause des vignes et de la sécheresse ».[2]

Nous voilà amenés de nouveau au mois d'août par notre apocryphe, non plus au 9, comme en Egypte, mais au 13.

Pourquoi cette date du 13 août? Il semble que nous en trouvions l'origine dans la dédicace d'une église palestinienne de la fin du Ve siècle, consacrée à la Mère de Dieu. Il s'agit de l'église que la matrone Ikélia fit bâtir sur la route de Jérusalem à Bethléem, au troisième mille, à l'endroit appelé *Kathisma*, où la Sainte Vierge se serait arrêtée, la veille de Noël, en se rendant à Bethléem.[3] D'après l'ancien *typicon* ou *canonarion* de l'Eglise de Jérusalem, conservé en traduction géorgienne et publié par CORN. S. KEKELIDZE à Tiflis, en 1912, qui témoigne de l'usage liturgique de la Ville Sainte vers la fin du VIIe siècle,[4] la dédicace de l'église de Kathisma était fixée au

---

[1] Cf. W. WRIGHT, *Journal of sacred Literature*, t. VII (nouvelle série), 1865, pp. 152-153. De fait, on trouve des ménologes syriaques qui, au lieu de placer la *Mémoire de la Mère de Dieu* au 6 janvier, date de la Noël orientale avant l'adoption de la fête occidentale du 25 décembre, l'indiquent deux jours après, au 8 janvier. Cf. *Martyrologes et ménologes orientaux*, dans la *Patrologia orientalis*, t. X, p. 37. Voir plus haut, p. 177, note 2, et 179.

[2] C'est bien la date du 13 août que porte le manuscrit syriaque du VIe siècle, utilisé par Wright. On se tromperait en y voyant une faute de copiste pour le 15 août.

[3] De la tradition en question le pélerin Théodosius se fait déjà l'écho: « Est locus in tertio milliario de Hierusalem civitate. Dum domna Maria iret in Bethleem, descendit de asina et sedit super petram et benedixit eam.» GEYER, *Itinera hierosolymitana*, p. 148. Voir plus haut, p. 81, note 1.

[4] CORN. S. KEKELIDZE, *Ierousalimskii Kanonar VII viéka* (*Un rituel hiérosolymitain du VIIe siècle*), in-8° de VII-346 pages, Tiflis 1912. Voir la recension du P. ABEL, dans la *Revue biblique*, t. XXIII (1914), pp. 453-462, et H. GOUSSEN, *Ueber georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, München-Gladbach, 1923. Voir

13 août. [1] C'est cette date qu'aura retenue d'abord l'Eglise jacobite de Syrie pour la troisième commémoraison annuelle de la Mère de Dieu, en y ajoutant le souvenir explicite de sa mort ou dormition. Ce qui paraît confirmer cette hypothèse, ce sont les leçons scripturaires indiquées pour ce jour par le *canonarion*. L'épître est Galat. III, 24-29 (= la Loi ancienne, introductrice de l'Evangile; universalité de la Rédemption pour tous les hommes sans distinction). C'est la même qu'on lit à la fête du 15 août, à Gethsémani. (Le *canonarion* dit: « tu la trouveras à la Dormition). Quant à l'évangile, c'est Luc, XI, 27-32, qui rappelle deux choses bien distinctes: d'un côté (versets 27-28), l'exclamation de la femme qui béatifie Marie d'avoir allaité Jésus et la réponse de celui-ci; de l'autre, le signe de Jonas, symbole de la mort et de la résurrection du Sauveur. S'il est difficile d'expliquer le choix de l'épître, à moins d'y voir une allusion à l'incarnation du Verbe et au mystère de Noël, on comprend mieux le choix de l'évangile dans ses deux parties. Ce choix nous suggère l'idée que la réunion festivale à *Kathisma*, le 13 août, devait être comme la vigile de la fête du 15 août, en ce sens qu'elle devait rappeler la mort de la Vierge, suivie trois jours après, c'est-à-dire le 15, de sa résurrection, Marie, d'après certains apocryphes, étant ressuscitée, comme Jésus, le troisième jour après sa mort. De là, l'allusion au signe de Jonas. En d'autres termes, le 13 août aurait été comme le Vendredi-Saint de Marie, et le 15, son jour de Pâques. Plus tard, quand la date byzantine du 15 août se fut généralisée, l'Eglise jacobite aura dû s'y rallier, peut-être à cause d'un autre usage byzantin, qu'elle adopta aussi, à l'exemple des autres groupes dissidents: à savoir le jeûne de quinze jours préparatoire à la fête de la Dormition.

Nous pouvons maintenant conjecturer la raison pour laquelle l'empereur Maurice fixa cette fête au 15 août. Il s'agissait d'uniformiser, pour les Eglises catholiques, la date de la *Mémoire de sainte*

la recension de cette brochure par le P. Abel dans la *Revue biblique*, t. XXXIII (1924), pp. 611-623. Une étude attentive de ce document fort intéressant montre qu'il nous représente l'usage liturgique de l'Eglise de Jérusalem sur la fin du VIIIe siècle, bien que les plus anciens manuscrits qui le contiennent ne remontent pas au-delà du Xe siècle. L'archimandrite Calliste a publié une traduction grecque de l'édition de Kekelidze: *Ἱεροσολυμιτικὸν κανονάριον*, Jérusalem, 1914.

[1] Au 13 août, le *Canonarion* porte l'indication suivante: « Sur la route de Bethléem, au Kathisma, au 3e mille, au village de Betebri (Kekelidze avait lu: *au village de Pétéjor*), *synaxe dans l'église de la Théotocos.*» Au 15 août, au contraire, on lit: « A Gethsémani, au sanctuaire de l'empereur Maurice (Kekelidze a voulu remplacer *Maurice* par *Marcien*, malgré le témoignage des manuscrits), *Mémoire de la Théotocos.*»

Marie; bien plus encore: de transformer cette fête en une fête proprement dite de la Dormition. Il semble bien que les Monophysites d'Egypte et de Syrie aient eu l'initiative de cette innovation, puisque nous la trouvons explicitement mentionnée tant dans le récit du patriarche Théodose d'Alexandrie que dans l'apocryphe syriaque de la fin du VIe siècle. Mais, pour ne pas avoir l'air d'être tributaire des hérétiques, Maurice, négligeant le 9 août des Coptes et le 13 août des Jacobites syriens, choisit pour la solennité catholique le 15 du même mois. [1] Il semble qu'à cette occasion, cet empereur ait restauré ou refait de fond en comble le sanctuaire marial bâti à Gethsémani, dans la seconde moitié du Ve siècle, sur l'emplacement de la maison de la Vierge, maison désormais changée en tombeau par une tradition nouvelle. Le *canonarion* publié par Kekelidze parle, en effet, du *sanctuaire de Maurice à Gethsémani*, où se célèbre, le 15 août, la *Mémoire de la Théotocos*. La dédicace solennelle de ce même sanctuaire est fixée, dans le même document, au 22 octobre. De toute manière, il ressort de la dénomination: *Sanctuaire de Maurice*, que le nom de cet empereur était intimement associé à la fête du 15 août. C'est une précieuse confirmation de l'affirmation de Nicéphore Calliste.

Il est remarquables, par ailleurs, que le *canonarion* hiérosolymitain garde, pour désigner la nouvelle fête du 15 août, l'appellation ancienne de *Mémoire de la Théotocos* et ne porte même pas le nom de *Dormition*, *κοίμησις*, qui était pourtant le terme technique. Il faut sans doute voir là une certaine réserve des autorités ecclésiastiques à l'égard de la nouvelle solennité, sur laquelle on ne possédait que des données légendaires, réserve imitée aussi par les orateurs de la fête, comme on peut le voir par la lecture des premiers sermons byzantins sur la Dormition. Ce terme de *Mémoire*, *μνήμη*, s'est conservé jusqu'à nos jours dans le titre officiel donné à la fête par les livres liturgiques. On lit dans les Ménées, au 15 août: *Mémoire de la dormition de Notre-Dame la très-sainte Théotocos.* [2] On peut voir

[1] A. Baumstark, dans une de ses conférences sur la liturgie comparée, publiée dans l'*Irénicon*, 1935, p. 44, a écrit: « La fête du 15 août était primitivement celle de la dédicace d'un sanctuaire de la Vierge entre Jérusalem et Bethléem, en un lieu que le nom de Kathisma semble déjà rattacher à la légende selon laquelle Notre-Dame, épuisée de la fatigue du voyage, s'y serait reposée peu d'heures avant de donner naissance au divin Enfant.» Nous supposons que le savant liturgiste fait allusion, ici, au *canonarion* hiérosolymitain. Mais celui-ci place la dédicace de l'église de Kathisma non au 15 août, mais au 13, date confirmée indirectement par l'apocryphe syriaque mentionné plus haut. C'est l'empereur Maurice qui a dû choisir le 15 août.

[2] *Μνήμη τῆς κοιμήσεως τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μα-*

dans l'emploi de ce terme une confirmation de l'hypothèse que nous avons émise, à savoir que *la fête de la Dormition n'est qu'une transformation de la fête mariale primitive.* Cependant, dès le début du VII[e] siècle, les termes les plus fréquemment employés chez les Byzantins pour désigner la solennité nouvelle sont bien ceux de *Dormition*, *κοίμησις*, et de *migration*, *μετάστασις*. Le terme de *Dormition* domine durant la période byzantine; celui de *migration*, *μετάστασις*, dont la signification est beaucoup plus vague, revient plus souvent dans la période qui a suivi et jusqu'à nos jours. On rencontre aussi chez les orateurs plusieurs synonymes de *μετάστασις*, comme *μετάθεσις*, *μετάβασις*. Le mot *ἀνάληψις*, qui signifie proprement *assomption* et correspond au latin *assumptio*, n'est presque jamais employé, bien que les orateurs usent souvent du verbe *ἀναλαμβάνεσθαι*. [1] Comme synonymes de *dormition*, on rencontre parfois les termes de *Repos*, *ἀνάπαυσις*, ou de *solennité funèbre*, *ἑορτὴ ἐπιτάφιος*.

Les ménologes jacobites désignent la fête du 15 août par les mots de *mort*, *trépas*, *départ de la Mère de Dieu*, quelquefois encore par l'antique appellation: *Mémoire de la Mère de Dieu*. Il en est de même des ménologes melkites. Quant aux Coptes et, à leur suite, les Abyssins, ils distinguent nettement la fête du 21 Toubi, qui est celle de *la mort* ou *dormition* de Marie (quelquefois: *Mémoire de Notre-Dame*) de la fête du 16 Mésoré, qualifiée d'*Assomption du corps de la Vierge*, ou simplement: *Assomption de la Mère de Dieu*. [2] Chez les Arméniens le titre: *Assomption de la Mère de Dieu* a prévalu. La fête est mobile et se célèbre le dimanche le plus proche du 15 août.

II – Objet de la fête dans les Eglises orientales

L'objet général de la nouvelle fête est suffisamment indiqué par les noms qui lui sont donnés aussi bien dans les documents liturgiques que dans les récits apocryphes et les homélies patristiques. Il

---

ρίας. De même, en tête du synaxaire ou courte indication de la fête: *Μνήμη τῆς σεβασμίας μεταστάσεως τῆς ὑπερενδόξου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας*. Dans le canon sur la dormition de Marie composé par saint Jean Damascène, le terme de *μνήμη τῆς Θεοτόκου* alterne avec ceux de *κοίμησις* et de *μετάστασις*. Cf. P. G., t. XCVI, coll. 1364-1365.

[1] L'omission de *ἀνάληψις* pour désigner l'assomption de la Vierge vient sans doute de ce que ce mot est le terme technique usité par les Grecs pour indiquer l'*ascension* du Sauveur.

[2] On trouvera toute une série de ménologes orientaux: syriaques, jacobites, melkites, coptes-arabes, coptes, dans le tome X de la *Patrologia orientalis*, édités par F. Nau, Robert Griveau, Eugène Tisserant.

s'agit de commémorer le départ de Marie de ce monde, départ qui s'est produit par la mort naturelle. Jean de Thessalonique, dans le prologue au récit de la Dormition, le dit expressément. [1] On désigne cette mort par le terme évangélique et paulinien de *dormition*. L'idée de la mort est donc fondamentale dans la fête orientale, aussi bien chez les Byzantins chalcédoniens que chez les sectes dissidentes. Comme nous l'avons déjà dit, une fois que les récits apocryphes eurent popularisé la mort de la Vierge, on voulut honorer le souvenir de cette mort par une fête spéciale. C'est bien, en effet, sur la mort qu'insiste Jean de Thessalonique dans le prologue de son récit. Ce récit lui-même, à l'exception d'un court épilogue, qui présente de nombreuses variantes, [2] roule tout entier autour de la mort de la Vierge et les circonstances qui l'accompagnèrent. Il s'agit d'honorer la *mémoire annuelle du repos de la Théotocos*. [3]

Cependant, dès que les orateurs se hasardèrent à parler de la nouvelle fête — et ce ne fut pas sans une certaine appréhension — ils s'arrêtèrent en général très peu sur le fait même de la mort. Leur pensée alla spontanément au sort posthume de la Mère de Dieu, et la plupart parlèrent surtout de son entrée triomphale au ciel et du rôle de médiatrice universelle qu'elle y exerce. Il est rare de ne pas trouver, dans les homélies byzantines sur la Dormition, ces trois points: un bref récit de la mort ou dormition de la Vierge, s'inspirant, dans une mesure très variable, des apocryphes du *Transitus Mariae*; la résurrection et l'assomption glorieuse en corps et en âme, ou, quelquefois, la simple translation ou assomption du corps, conservé incorruptible au paradis terrestre; enfin la médiation incessante de Marie au ciel en notre faveur. C'est bien là l'objet total de la fête, si l'on en juge par l'homilétique et les textes liturgiques.

Le second point indiqué mérite d'attirer notre attention. Contrairement à ce qu'on pourrait croire, il n'y eut pas, dans l'Eglise byzantine, unanimité sur la question de la résurrection glorieuse. Certains auteurs, surtout à partir de la seconde moitié du IX[e] siècle, enseignèrent explicitement que Marie était morte mais n'était pas

---

[1] « *ἡ πανένδοξος αὕτη καὶ θεοτόκος παρθένος τὴν γῆν φυσικῷ τέλει κατέλιπεν* ». *Discours de Jean de Thessalonique sur la Dormition*, 1, *Patrologia orientalis*, t. XIX, p. 376. Jean de Thessalonique a écrit son récit entre les années 610 et 630. Ce récit est antérieur à l'homélie de saint Modeste de Jérusalem sur la Dormition, P. G., t. LXXXVI. Il y a de bonnes raisons de douter de la paternité de saint Modeste sur cette homélie, comme nous le disons plus loin.

[2] Voir ces variantes dans notre édition du récit de Jean dans la P. O., t. XIX.

[3] « *τὴν τῆς ἀναπαύσεως αὐτῆς μνήμην ἑορταστικῶς ἄγειν* », P. O., t. cit., p. 376.

ressuscitée. Son corps, pourtant, avait été préservé de la corruption du tombeau et attendait, au paradis terrestre ou en un autre lieu inconnu, la résurrection générale pour se réunir à son âme. Etrange opinion que nous avons rencontrée dans certains apocryphes et qui diminue de beaucoup la portée de l'argument en faveur de l'assomption glorieuse qu'on tire habituellement de l'institution de la fête de la *Dormition* ou de la *Migration*. Pour la mettre complètement en lumière, il faudra examiner dans le détail l'homilétique byzantine de la fête et aussi les textes liturgiques. Nous ne donnons ici que de brèves indications.

Les premières homélies byzantines sur la Dormition marquent bien l'objet total de la fête. Dans la péroraison de l'homélie attribuée à saint Modeste de Jérusalem († 634), une phrase générale mentionne les souvenirs rappelés par la solennité: merveilles inénarrables survenues au trépas de la Vierge, louanges que lui donnèrent les apôtres miraculeusement réunis, secrets divins qui lui furent révélés, charismes dont elle fut comblée, miracles innombrables qu'elle opéra ce jour-là, enfin son enlèvement au ciel dans la gloire de la résurrection, *de la manière connue de Dieu seul, ὡς αὐτῷ μόνῳ ἔγνωσται.* [1] Saint André de Crète, après avoir dit, dans sa première homélie, [2] que la fête a pour objet la dormition de la Mère de Dieu [3] ajoute, dans la troisième, que ce jour commémore ce qui a précédé la sépulture de Marie, le souvenir de ce qui a suivi cet ensevelissement et le cortège triomphal de la mystérieuse assomption ou migration. [4] A un autre endroit, il parle de la commémoraison de la mise au tombeau et de chants funèbres. [5] Chose plus grave et qui ne paraît pas avoir été remarquée jusqu'ici, dans un passage capital de la première homélie, il ne présente la résurrection glorieuse que comme une hypothèse, Dieu ayant pu glorifier sa Mère d'une autre manière, soit par la translation de son corps, conservé incorruptible, à un endroit digne de le recevoir, soit de toute autre façon connue de lui seul. [6]

---

[1] *Encomium in Dormitionem Deiparae.* 14, P. G., t. LXXXVI², col. 3312.

[2] Saint André a laissé, sur la Dormition, trois homélies, dont l'ordre a été interverti dans la patrologie grecque de Migne. Celle qui est donnée comme la deuxième et qui commence par le mot « *Μυστήριον* » est, en réalité, la première, P. G., t. XCVII, col. 1072-1090.

[3] *Homil.* I, P. G., t. cit., col. 1072 B: « *ὑπόθεσιν ἔχουσα τῆς Θεοτόκου τὴν κοίμησιν.* »

[4] *Homil.* III, coll. 1105 C: « *τὰ πρὸ τῆς ταφῆς, τὰ μετὰ τὴν ταφὴν ὑπομνήματα, τῆς ὑπεραγνώστου μεταθέσεως τὰ προπεμπτήρια.* »

[5] *Homil.* I, col. 1088 A: « *ἐντυμβήσεως τὴν ἀνάμνησιν.* »

[6] Ce passage, *ibid.*, coll. 1080-1084, sera longuement examiné plus loin.

Sans doute, en plusieurs endroits de ses discours il s'exprime comme s'il croyait fermement à la résurrection anticipée de la Vierge, à ce qui est pour nous la véritable assomption dans l'hypothèse de la mort; mais on voit, par le passage que nous signalons, que sa pensée restait hésitante sur ce point capital. L'historien du dogme doit tenir compte de cette attitude d'un des orateurs les plus marquants du VIIIe siècle byzantin pour apprécier d'une manière objective le développement progressif de la doctrine de l'Assomption. Saint Germain de Constantinople († 733) insiste, dans une première homélie, [1] sur la médiation universelle de la Vierge et, dans une seconde, fait la part très grande au récit de la mort et de l'ensevelissement en s'inspirant très librement des apocryphes. Il faut se rappeler, du reste, qu'il est arrivé à ces premiers orateurs de prononcer, le même jour, deux et quelquefois trois discours sur cette même fête, comme c'est le cas pour saint André de Crète et saint Jean Damascène: ce qui les a amenés à chercher divers points de vue dans le sujet.

Pour ce qui regarde les textes liturgiques proprement dits, nous devons d'abord signaler le synaxaire de l'Eglise de Constantinople, rédigé au Xe siècle, à une époque où la controverse sur la notion même de l'Assomption était assez vive. Il indique en ces termes l'objet de la fête: « Nous célébrons la mémoire de la sainte et vénérable migration de Notre-Dame l'immaculée Mère de Dieu toujours-vierge Marie, lorsqu'il plut au Christ notre Dieu de prendre auprès de lui sa propre Mère. » [2] Cette indication est assez vague pour laisser place aux deux explications opposées de l'Assomption. C'est le même souci de ne pas se prononcer sur le point en litige qui a poussé plusieurs orateurs byzantins à intituler leurs discours non pas *sur la Dormition* (*εἰς τὴν κοίμησιν*), mais bien *sur la migration* (*εἰς τὴν μετάστασιν*), le mot *migration* (*μετάστασις*) pouvant s'appliquer aussi bien à l'assomption glorieuse totale qu'à l'assomption séparée de l'âme et du corps. L'existence de cette controverse dans l'Eglise byzantine oblige celui qui lit les homélies portant l'un ou l'autre titre à beaucoup d'attention pour découvrir la vraie pensée de l'orateur. Quelquefois celui-ci ne prend pas nettement parti et l'on reste incertain sur sa vraie pensée.

---

[1] On a publié sous le nom de saint Germain trois homélies sur la Dormition, P. G., t. XCVIII, coll. 339-372. En fait les deux premières ne sont que les deux parties d'un même discours.

[2] H. Delehaye, *Synaxarium Ecclesiae constantinopolitanae. Propylaeum ad acta sanctorum Novembris*, pp. 891-894: « *Μνήμην ἐπιτελοῦμεν τῆς ἁγίας καὶ σεβασμίας μεταστάσεως τῆς ἀχράντου δεσποίνης ἡμῶν θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας, ὅτε πρὸς ἑαυτὸν Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν προσλαβεῖν εὐδόκησε τὴν ἰδίαν μητέρα.* »

Les textes qu'on peut recueillir dans l'office byzantin de la fête du 15 août peuvent se diviser en trois catégories. Les uns, beaucoup moins nombreux qu'on pourrait le croire, sont suffisamment explicites sur la résurrection et l'assomption glorieuse. Les autres ne parlent que de l'assomption de l'âme et de l'incorruption du corps et paraissent nier le fait de la résurrection. Un grand nombre enfin sont ambigus, soit qu'ils ne parlent que de l'assomption de l'âme, soit qu'ils fassent allusion à la migration (*μετάστασις*) de la Vierge en général, sans rien préciser. Ces textes, nous les trouvons surtout dans les *Ménées* du mois d'août, de la vigile de la fête (14 août) jusqu'à son *apodose* (*ἀπόδοσις*) ou fin de l'octave portée au 23 août. [1]

Les témoignages de la première catégorie appartiennent à trois mélodes célèbres, dont les canons ont trouvé place dans les Ménées: SAINT JEAN DAMASCÈNE († 749), son ami SAINT COSMAS, évêque de Maïouma, dit le Mélode († après 743) et SAINT THÉOPHANE GRAPTOS, évêque de Nicée († 845).

Pour ranger saint Jean Damascène parmi les docteurs de l'Assomption glorieuse en corps et en âme, nous n'aurions pas besoin de ses poésies liturgiques. Ses trois homélies sur la Dormition, dont nous aurons à parler plus loin, y suffiraient amplement. Mais il est heureux que son canon pour la fête de la Dormition ait été inséré dans l'office liturgique: ce qui lui donne une importance spéciale. De ce poème nous ne citerons que les passages suivants:

« Les tabernacles célestes, ô Toute-Immaculée, te reçurent dignement *comme un ciel vivant*, et tu te présentas au Roi et Dieu dans tout l'éclat de ta beauté, comme une épouse tout irrépréhensible. » [2]

« C'était un émerveillement de contempler *le Ciel vivant du Roi de l'univers s'élevant au-dessus des espaces terrestres*. Comme vos œuvres sont admirables! Gloire à votre puissance, ô Seigneur! » [3]

---

[1] L'octave byzantine de la fête de la Dormition comprend huit jours complets, non compris le jour du 15 août, ce qui reporte l'*ἀπόδοσις* au 23 août. La date de l'*ἀπόδοσις* a, du reste, varié à travers les siècles depuis son introduction, qui ne paraît pas remonter au-delà du xe siècle. Voir VENANCE GRUMEL, *L'apodosis de la fête de la Koimésis dans le rite byzantin*, dans les *Mélanges Sp. Lampros*, pp. 321-327.

[2] « *Ἀξίως ὡς ἔμψυχον σὲ οὐρανὸν ὑπεδέξαντο οὐράνια, Πάναγνε, θεῖα σκηνώματα καὶ παρέστηκας φαιδρῶς ὡραϊσμένη ὡς νύμφη πανάμωμος τῷ Βασιλεῖ καὶ Θεῷ.*» *Ode 1, strophe 3.* à l'office de l'*Orthros*. *Ménées de Juillet-août*, édition romaine, 1901, p. 413.

[3] « *Θάμβος ἦν θεάσασθαι τὸν οὐρανὸν τοῦ παμβασιλέως τὸν ἔμψυχον τοὺς κενεῶνας ὑπερχόμενον τῆς γῆς. Ὡς θαυμαστὰ τὰ ἔργα σου! Δόξα τῇ δυνάμει σου, Κύριε.*» *Ode 4, strophe 2. Ménées*, p. 414.

« Lors de ton assomption ô Mère de Dieu, les armées angéliques, saisies à la fois de crainte et de joie, *recouvraient de leurs ailes ton corps immense, domicile de Dieu*». [1]

Sans parler explicitement de résurrection, ces passages font suffisamment entendre que l'assomption dont il s'agit est bien l'assomption en corps et en âme dans les demeures éternelles. La pensée de l'auteur est, du reste, suffisamment connue par ailleurs pour nous permettre d'écarter toute autre interprétation.

COSMAS LE MÉLODE parle expressément de la résurrection de Marie:

« En enfantant Dieu, ô Immaculée, tu as remporté sur la nature la palme de la victoire. Pourtant, à l'exemple de ton créateur, qui est aussi ton Fils, tu cèdes surnaturellement aux lois de la nature; *c'est pourquoi, mourant avec ton Fils, tu ressuscites pour l'éternité.* » [2]

« Ta mort, ô Immaculée, a été le pont qui de la vie mortelle t'a fait passer à la vie meilleure et éternelle, vie vraiment divine et stable, qui te donne de contempler dans l'allégresse ton Fils et Seigneur. » [3]

Citons encore du même Cosmas le *Kontakion* suivant:

« La Théotocos, dont l'intercession ne chôme pas, dont la protection constitue notre inébranlable espérance, *le sépulcre et la mort n'ont pu la garder sous leur domination; son titre de Mère de la Vie lui a valu de passer à la vie par la puissance de Celui qui a habité son sein virginal.* » [4]

C'est à la vigile de la fête, à l'*Orthros*, que se chante le canon de SAINT THÉOPHANE. La première strophe de la cinquième ode proclame très clairement l'assomption glorieuse de la Vierge en corps et en âme:

« Ta tombe, ô Toute-Immaculée, annonce *ta sépulture et ta migration aux cieux avec ton corps.* » [5]

---

[1] « *Ἐν τῇ μεταστάσει σου, Μῆτερ Θεοῦ, τὸ εὐρυχωρότατον σῶμά σου καὶ θεοδόχον τῶν αγγέλων στρατιαὶ ἱερωτάταις πτέρυξι φόβῳ καὶ χαρᾷ συνεκάλυπτον.*» *Ode 4, str. 3.* Ménées, p. 414.

[2] « *Νικητικὰ μὲν βραβεῖα ἦρω κατὰ τῆς φύσεως, Ἁγνή, Θεὸν κυήσασα· ὅμως μιμουμένη δὲ τὸν ποιητήν σου καὶ Υἱόν, ὑπὲρ φύσιν ὑποκύπτεις τοῖς τῆς φύσεως νόμοις· διὸ θνήσκουσα σὺν τῷ Υἱῷ, ἐγείρῃ διαιωνίζουσα.*» *Ode 1, strophe 4. Ménées*, p. 413.

[3] « *Ζωῆς ἀϊδίου καὶ κρείττονος ὁ θάνατός σου γέγονε διαβατήριον, Ἁγνή, ἐκ τῆς ἐπικήρου πρὸς θείαν ὄντως καὶ ἄρρευστον μεθιστῶν σε, Ἄχραντε, ἐν ἀγαλλιάσει τὸν Υἱὸν καθορᾶν σου καὶ Κύριον.*» *Ode 4, strophe 3. Ménées*, p. 414.

[4] « *Τὴν ἐν πρεσβείαις ἀκοίμητον Θεοτόκον καὶ προστασίαις ἀμετάθετον ἐλπίδα τάφος καὶ νέκρωσις οὐκ ἐκράτησεν· ὡς γὰρ ζωῆς μητέρα πρὸς τὴν ζωὴν μετέστησεν ὁ μήτραν οἰκήσας ἀειπαρθένον.*» *Ménées*, p. 416.

[5] « *Ὁ τάφος σου κηρύττει, πανάμωμε, τὴν ταφήν σου, καὶ τὴν μετὰ σώματος πρὸς οὐρανοὺς νῦν μετάστασιν.*» *Ménées*, p. 400.

Le jour du 15 août, au grand *Hespérinos*, c'est encore la voix de Théophane que nous entendons dans ce *stichère idiomèle*:

« Venez, fidèles dévots à cette fête; venez, organisons un chœur; venez; enguirlandons l'Eglise de nos cantiques à l'occasion du repos de l'Arche de Dieu. C'est aujourd'hui, en effet, que le ciel déploie son sein pour recevoir Celle qui a donné le jour à Celui que l'univers ne peut contenir. Et la terre, *restituant la Source de la Vie*, prend son costume de bénédiction et de magnificence. Les anges se réunissent en chœur avec les apôtres et regardent avec un saint tremblement *passer de la vie à la vie Celle qui a enfanté l'Auteur de la vie*. Prosternons-nous en prière devant Elle. N'oublie pas, ô notre Souveraine, l'étroite parenté qui te lie à ceux qui célèbrent ta dormition toute-sainte.» [1]

A côté de ces passages des trois grands mélodes de la période patristique, qui proclament clairement le mystère de l'Assomption tel que nous l'entendons et qui sont chantés, encore de nos jours, dans toutes les Eglises de rite byzantin, les unies comme les dissidentes, nous en trouvons plusieurs autres, dus à des anonymes et se mêlant aux précédents dans l'office de la même fête, qui nous parlent d'une double assomption: celle de l'âme dans les cieux, celle du corps au paradis terrestre. Au corps n'est pas accordé le privilège de la résurrection glorieuse mais celui de l'incorruption. L'*Orthros* de la vigile de la fête s'ouvre par ce *Kathisma*, qui ne laisse place à aucune équivoque:

« *Vers le cieux s'est envolée ton âme spirituelle, ô Toute-Sainte; c'est au paradis que ta tente immaculée, triomphant de la corruption est transportée.* Aussi le Seigneur a-t-il puni les impies d'un juste châtiment pour l'attentat commis contre ta vénérable dépouille. C'est pourquoi avec les apôtres nous te crions: Salut, ô pleine de grâce.» [2]

---

[1] « *Δεῦτε φιλεόρτων τὸ σύστημα, δεῦτε καὶ χορείαν στησώμεθα· δεῦτε καταστέψωμεν ᾄσμασι τὴν Ἐκκλησίαν τῇ καταπαύσει τῆς Κιβωτοῦ τοῦ Θεοῦ· σήμερον γὰρ οὐρανὸς ἐφαπλοῖ τοὺς κόλπους, δεχόμενος τὴν τετοκυῖαν τὸν ἐν πᾶσι μὴ χωρούμενον, καὶ ἡ γῆ, τὴν πηγὴν τῆς ζωῆς ἀποδιδοῦσα, τὴν εὐλογίαν στολίζεται καὶ εὐπρέπειαν. Ἄγγελοι χοροστατοῦσι σὺν ἀποστόλοις, περιδεῶς ἐνατενίζοντες ἐκ ζωῆς εἰς ζωὴν μεθισταμένης τῆς τεκούσης τὸν ἀρχηγὸν τῆς ζωῆς. Πάντες προσκυνήσωμεν αὐτὴν δεόμενοι. Συγγενοῦς οἰκειότητος μὴ ἐπιλάθῃ, Δέσποινα, τῶν πιστῶς ἑορταζόντων τὴν παναγίαν σου κοίμησιν.*» *Ménées*, pp. 409-410.

[2] « *Εἰς τὰ οὐράνια ἡ νοερά σου ψυχή, εἰς τὸν παράδεισον ἡ καθαρά σου σκηνὴ μετατεθεῖσα ἐκ φθορᾶς ἀγάλλεται, παναγία· ὅθεν ἀνταπέδωκε τοῖς ἀνόμοις ὁ Κύριος· δόλον γὰρ εἰργάσαντο τῷ τιμίῳ λειψάνῳ σου· διὸ σὺν ἀποστόλοις βοῶμεν· χαῖρε, ἡ κεχαριτωμένη.*» *Ménées*, p. 398.

L'auteur de ce tropaire — certains l'attribuent à saint Joseph l'Hymnographe [1] — s'inspire évidemment du récit apocryphe du Pseudo-Jean l'Evangéliste. Comme celui-ci, il sépare nettement le sort du corps de celui de l'âme spirituelle. Au corps, préservé de toute corruption, le transfert au paradis terrestre; à l'âme le séjour du ciel. On voudrait pouvoir donner de ce morceau une interprétation bénigne, mais c'est bien difficile. On le pourrait peut-être, si l'on ne savait par ailleurs que la théorie du Pseudo-Jean eut toujours à Byzance, et surtout à partir du IXe siècle, un nombre variable de partisans, sans parler de ceux qui hésitaient entre les deux manières d'entendre la *μετάστασις* de la Mère de Dieu. [2] Et ce n'est pas seulement à la vigile que ce *Kathisma* est chanté. On le répète, pendant l'octave, à l'*orthros* des 17 et 20 août. [3] Il n'est, du reste, pas isolé. On en trouve d'autres qui expriment la même idée, quoique moins nettement, par exemple celui-ci, pris à l'*orthros* du 16 août:

« Les armées des anges, *contemplant ta migration*, ô Mère de Dieu immaculée, bénie, digne de toute louange, toute sainte, et exécutant le dessein de Celui qui est né de toi, après avoir réuni le collège des disciples, *emportaient, remplis d'allégresse, ton corps vénérable dans le paradis* en chantant des hymnes au Christ qui donne la vie et vit dans les siècles des siècles.» [4]

On a de la peine à ne pas voir ici, tout comme dans le tropaire précédent, la double assomption dont parlent certains apocryphes: celle de l'âme de la Vierge, indiquée par la *μετάστασις*, que contemplent les anges, et la translation de son corps au paradis terrestre, exécutée par eux sur l'ordre de Jésus. C'est aussi l'idée de la conser-

---

[1] Cf. P. G., t. CV, col. 1001.

[2] Ce point sera éclairci par l'histoire de la théologie grecque et byzantine, que nous poursuivons dans les chapitres suivants. L'édition romaine des Ménées a laissé subsister ce tropaire, comme d'autres à signification à peu près identique. Le jour où la doctrine de l'Assomption sera déclarée dogme de foi, une recension plus attentive de l'office de la fête s'imposera.

[3] *Ménées*, p. 433 et p. 456. Les liturgistes grecs et russes de la période moderne ont bien vu que ce tropaire s'écartait de la croyance commune de l'Eglise orientale et ils l'ont corrigé de manière à lui donner un sens orthodoxe. Voir plus loin.

[4] « *Καθορῶσαι ἀληθῶς αἱ τῶν ἀγγέλων στρατιαὶ τὴν μετάστασιν τὴν σήν, ἄχραντε μῆτερ τοῦ Θεοῦ,... ἔχουσαι βουλὴν τοῦ τεχθέντος ἐκ σοῦ, στίφος μαθητῶν συναθροίσασαι, ἐν εὐφροσύνῃ ἔφερον τὸ τίμιον εἰς τὸν παράδεισον σῶμά σου, Χριστὸν ὑμνοῦσαι τὸν ζωοδότην, ὄντα εἰς τοὺς αἰῶνας.*» *Ménées*, p. 423. Ce *Kathisma* est répété à l'*orthros* du 19 août. *Ménées*, p. 450.

vation du corps dans l'incorruption, mais sans la résurrection, que suggère ce court *stikhère,* qui se chante aux vêpres du 18 août:

« Ton corps resta inaccessible à la corruption et, suivant la loi de la nature, *fut confié au tombeau; mais il reste incorruptible.* »[1]

Il est enfin toute une série de tropaires qui ne parlent que de l'assomption de l'âme de la Vierge sans aucune mention de son corps, ou qui visent sa personne en général sans distinction entre l'âme et le corps. Ceux-là nous laissent dans l'incertitude sur la pensée de leurs auteurs. Nous n'en citerons que trois ou quatre, à titre d'exemple:

Un stikhère du jour de la fête, à la fin de l'office de l'orthros, est ainsi conçu:

« Dociles à l'inspiration divine, les premiers parmi les apôtres accoururent des confins de la terre pour t'ensevelir; et, te voyant enlevée de la terre vers les hauteurs, ils te répétaient, transportés de joie, les paroles de Gabriel: " Salut, char qui porte la divinité tout entière; salut, toi qui seule as uni la terre au ciel par ton enfantement ". »[2]

Au 18 août, à l'*Hespérinos,* on chante ce court tropaire stikhère, répété également à l'*Hespérinos* du 19 août:

« Portes des cieux, ouvrez-vous, car voici qu'arrive, *après sa mort,* la Mère du Très-Haut, la Vierge tout immaculée. »[3]

Voici deux autres tropaires, empruntés à l'office du 21 août:

« L'épouse et mère tout immaculée de la Complaisance du Père, que Dieu s'était choisie pour séjour lors de son union sans confusion [avec la nature humaine], remet aujourd'hui son âme immaculée à Dieu son créateur. Les phalanges des Incorporels lui font un accueil digne de Dieu; et Celle qui est véritablement la mère de la vie, le candélabre de la lumière inaccessible, le salut des fidèles et l'espérance de nos âmes, accomplit son passage à la vie. »[4]

---

[1] « *Σῶμά σου τῇ φθορᾷ ἀπρόσιτον ὑπῆρξε καὶ πρὸς ταφὴν ἐδόθη τῆς φύσεως τῷ νόμῳ· μένει δὲ ἀδιάφθορον.* » *Ménées,* p. 433. Le même tropaire est répété, le 22 août, à l'*orthros. Ménées,* p. 484.

[2] « *Ἐκ περάτων σκυνέδραμον ἀποστόλων οἱ πρόκριτοι θεαρχίῳ νεύματι τοῦ κηδεῦσαί σε· καὶ ἀπὸ γῆς αἰρομένην σε πρὸς ὕψος θεώμενοι, τὴν φωνὴν τοῦ Γαβριὴλ ἐν χαρᾷ ἐνεβόων σοι· χαῖρε, ὄχημα τῆς θεότητος ὅλης· χαῖρε, μόνη τὰ ἐπίγεια τοῖς ἄνω τῷ τοκετῷ σου συνάψασα.* » *Ménées,* p. 420.

[3] « *Πύλαι τῶν οὐρανῶν, ἀνοίχθητε· ἰδοὺ γὰρ ἡ τοῦ Ὑψίστου μήτηρ, ἡ πάναγνος παρθένος, θανοῦσα παραγίνεται.* » *Ménées,* pp. 441, 449.

[4] « *Ἡ πανάμωμος νύμφη κα μήτηρ τῆς εὐδοκίας τοῦ Πατρός, ἡ Θεῷ προορισθεῖσα εἰς ἑαυτοῦ κατοίκησιν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως, σήμερον τὴν ἄχραντον ψυχὴν τῷ ποιητῇ καὶ Θεῷ παρατίθεται· ἣν* (= la Vierge, ou son âme) *ἀσωμάτων δυνάμεις θεοπρεπῶς ὑποδέχονται, καὶ πρὸς ζωὴν μετατίθεται ἡ ὄντως μήτηρ τῆς ζωῆς, ἡ λάμπας τοῦ ἀπροσίτου φωτός, ἡ σωτηρία τῶν πιστῶν καὶ ἐλπὶς τῶν ψυχῶν ἡμῶν.* » *Office de l'Hespérinos. Ménées,* p. 463.

« Nous célébrons, ô Immaculée, ta dormition, à laquelle a été présent, dans l'éclat d'une gloire ineffable, le Christ notre Dieu, qui s'est incarné par toi. *Il est venu prendre ton esprit et, sans quitter le monde, tu as émigré dans la gloire.* »[1]

Les partisans de la seule incorruption du corps sans résurrection peuvent donc trouver dans l'office byzantin des textes qui les favorisent. Mais on remarquera que ces textes sont, en général, anonymes, tandis que les témoignages explicites sur l'assomption en corps et en âme sont signés des grands noms de l'hymnographie grecque. Ce mélange de doctrine disparates dans le même office n'en reste pas moins un phénomène curieux.

Le Synaxaire de l'Eglise de Constantinople, que nous avons déjà cité à propos du titre de la fête,[2] accompagne ce titre d'une courte notice, inspirée de Jean de Thessalonique et de l'*Histoire euthymiaque.* On n'y trouve rien qui indique que la Vierge soit ressuscitée. On y parle seulement du tombeau vide et du linceul, *témoignage non équivoque de la translation du corps.*[3]

Nous pouvons mentionner aussi une ancienne prière *opisthambonale,*[4] remontant sans doute au VIII[e] siècle, où la résurrection est passée sous silence, mais où l'incorruption du corps est expressément mentionnée. En voici la traduction:

« O Dieu notre Dieu, qui par la mort avez fait passer à la vie votre Mère virginale et qui, d'une manière incompréhensible, l'*avez soustraite à la corruption du tombeau après son ensevelissement*; qui avez réuni des con-

---

[1] « *Τὴν σὴν ἑορτάζομεν κοίμησιν, Ἄχραντε, ἐν ᾗ παραγέγονεν ὁ διὰ σοῦ σαρκωθεὶς Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν μετὰ δόξης ἀφάτου προσλαβεῖν τὸ σὸν πνεῦμα· καὶ μετέστης ἐν δόξῃ μὴ λιποῦσα τὸν κόσμον, πρεσβείαις σου, Θεοτόκε, σκέπουσα τοὺς ὑμνοῦντάς σε.* » *Office de l'orthros. Ménées,* p. 464.

[2] Voir plus haut, p. 187.

[3] *Synaxarium Ecclesiae constantinopolitanae,* ed. DELEHAYE. *Propylaeum ad Acta Sanctorum novembris,* coll. 891-894: « *τὸν τάφον εὗρον κενὸν τοῦ ἁγίου σώματος, μόνην δὲ τὴν σινδόνα φέροντα, παραμύθιον μείνασαν τοῖς λυπεῖσθαι μέλλουσιν καὶ τῆς μεταθέσεως ἀψευδὲς μαρτύριον. Καὶ γὰρ μέχρι τοῦ νῦν ὁ ἐν τῇ πέτρᾳ διαγλυφεὶς τάφος ὁρᾶται καὶ προσκυνεῖται, σώματος μένων κενός.* »

[4] Les prières *opisthambonales,* comme l'épithète l'indique, étaient des prières récitées derrière l'ambon, à la fin de l'office. Elles ont aujourd'hui disparu. Elles remontent à une haute antiquité et sont, pour la plupart, inédites. M. C. GIANNELLI en prépare l'édition.

fins de l'univers les apôtres pour l'ensevelir: vous-même, par son intercession, délivrez-nous, nous tous qui célébrons sa migration, de toute pensée et de toute action de mort; affranchissez-nous de toute corruption de l'âme; sauvez-nous de la mort du désespoir; gardez-nous du tombeau de l'infidélité et de l'hérésie. Pour notre empereur ami du Christ mettez en sommeil (κατακοίμησον) tout complot et toute usurpation tyrannique; mortifiez toute insolence des barbares et humiliez toute arrogance des hérétiques. Quant à nous, qui vous invoquons en ce saint office, gardez-nous par les moyens multiples institués pour la rémission des péchés et la pénitence et affermissez-nous dans la voie de tous vos commandements. Accordez-nous à tous la vie éternelle, vous qui voulez que tous les hommes soient sauvés.» [1]

Ce que nous venons de dire de la liturgie byzantine est emprunté aux textes les plus anciens. Dans la suite, la croyance à la véritable assomption s'est affermie et affirmée par des additions ou des corrections à certains livres liturgiques. Nous en reparlerons dans le chapitre consacré à la doctrine de l'Assomption chez les Grecs et les Russes modernes.

---

[1] « *Εὐχὴ ὀπισθάμβωνος τῆς κοιμήσεως τῆς παναγίας θεοτόκου*, éd. M. J. Orlov, archiprêtre, *Liturghiia sviatago Vasiliia Velikago*, Saint-Pétersbourg, 1909, pp. 356-358. Tirée du cod. 226 de la bibliothèque impériale de Pétrograd (*Euchologe* ayant appartenu à Porphyre Ouspenskii et remontant au VIIIe-IXe siècle). Ce manuscrit contient 8 pièces opisthambonales. La seizième est pour la fête de la Dormition. Le cod. Vatic. graec. 1833, du XIe, provenant de l'Italie méridionale, donne, foll. 11v-11r, un texte abrégé de cette prière: « *Ὁ Θεὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν, ὁ διὰ θανάτου τὴν ἄφθορόν σου μητέρα πρὸς ζωὴν μεταστήσας, καὶ ταφεῖσαν αὐτὴν τῆς ἐν τάφῳ διαφθορᾶς ὑπὲρ λόγον ὑψηλοτέραν ἐργασάμενος καὶ αὐτὸς πρὸς κηδείαν αὐτῆς τοὺς ἀποστόλους πανταχόθεν συναγαγών, αὐτὸς ταῖς πρεσβείαις αὐτῆς πάντας ἡμᾶς τοὺς τὴν αὐτῆς ἑορτάζοντας μετάστασιν λύτρωσαι πάσης ἐννοίας νεκρᾶς καὶ πράξεως, καὶ πάσης ψυχικῆς διαφθορᾶς ἐλευθέρωσον, τοῦ τῆς ἀπογνώσεως θανάτου διάσωσον καὶ τοῦ τῆς ἀπιστίας καὶ κακοπιστίας μνήματος ἀνωτέρους διαφύλαξον. Τῷ φιλοχρίστῳ βασιλεῖ ἡμῶν πᾶσαν ἐπιβουλὴν καὶ τυραννίδα κατακοίμησον, πᾶσαν βαρβάρων θρασύτητα νέκρωσον καὶ πάντων τῶν αἱρετιζόντων τὰ φρυάγματα ταπείνωσον τούς τε προσκαλεσαμένους ἡμᾶς ἐν τῇ ἁγίᾳ διακονίᾳ ταύτῃ πολλοῖς τοῖς εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ μετανοίας τρόποις διαφύλαξον καὶ ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς σου πορεύεσθαι στήριξον. Ἀξίωσον πάντας ἡμᾶς τῆς αἰωνίου ζωῆς, ὅτι πάντας θέλεις ἀνθρώπους σωθῆναι καὶ σοὶ πρέπει δόξα σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου καὶ παντοκράτορι πατρὶ καὶ τῷ παν. καὶ ἀγαθ. καὶ ζωοπ. σου Π. νῦν ...* »

III – Origine et objet de la fête du 15 août dans les Eglises d'Occident

1 – Les origines

C'est d'Orient que la fête de la Dormition a passé en Occident, et la première Eglise qui l'a reçue, avec sa date du 15 août, est l'Eglise romaine. Chose surprenante, le culte festival de la Mère de Dieu s'est développé très tard dans le centre de la chrétienté. On n'y trouve aucune trace *certaine* d'une fête proprement dite de la Vierge avant le VIIe siècle. [1] Alors que toutes les Eglises d'Occident, ou à peu près, avaient une *Solennité de sainte Marie* dès le VIe siècle, solennité dont la date variait selon les lieux, [2] on ne découvre, à Rome, rien de pareil

---

[1] Cf. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1909, p. 276. Nous disons qu'on ne trouve aucune trace *certaine* d'une fête mariale à Rome avant cette date, parce que la question n'est pas encore définitivement résolue. Dans sa *Lettre XVIe à l'Episcopat de Sicile*, saint Léon le Grand paraît faire allusion à une fête de l'Annonciation distincte de la fête de Noël. Le pape veut convaincre les évêques de Sicile qu'il ne convient pas de conférer solennellement le baptême « le jour des Epiphanies », et qu'il faut garder à chaque période de l'année son caractère traditionnel, basé sur l'ordre des événements évangéliques: « Aliud tempus est quo, annuntiante angelo, beata Virgo fecundandam se per Spiritum sanctum credidit et concepit; aliud quo, salva integritate virginea, puer editus exultante gaudio caelestium ministrorum pastoribus indicatur; aliud quo infans circumciditur, etc.» P. L., t. LIV, coll. 697-698. Cela semblerait indiquer une fête de l'Annonciation précédant Noël. Ajoutez à cela que quelques-uns des dix sermons authentiques de saint Léon, intitulés: *De nativitate Domini*, ont un caractère marial assez prononcé. Par ailleurs, il y avait à Rome, dès le VIIe siècle, une station solennelle, le 1er janvier, à la basilique *Sainte-Marie ad martyres*, appelée *Octavas Domini*: « C'était une sorte de renouvellement de la solennité de Noël avec une préoccupation spéciale de la Vierge-Mère.» Duchesne, *op. cit.*, 279-280.

[2] Dès le Ve siècle, les Eglises de Ravenne et de Milan avaient leur solennité mariale au dimanche avant Noël. Au VIe siècle, la liturgie gallicane célébrait la fête de sainte Marie, le 18 janvier. Cf. Dom Morin, *Revue bénédictine*, t. V (1888), p. 344, qui signale une homélie de saint Césaire d'Arles († 543) *in festivitate sanctae Mariae*. Saint Grégoire de Tours († 593-594), dans son ouvrage: *In gloria martyrum*, 8 (P. L., t. LXXI, col. 713, et Arndt-Krusch, dans les *Monumenta Germaniae historica*, p. 493), parle de la même fête mariale, qui se célèbre au mois de janvier (le 18 de ce mois d'après d'autres indications): « *Huius festivitas sacra mediante mense undecimo* (c'est-à-dire janvier) *celebratur*. Nam in oratorio Marciacensis domus Arverni territorii eius reliquiae continentur. Adveniente vero hac festivitate, ego ad celebrandas vigilias ad eum accessi.» Cette fête de la Vierge, à l'époque de Grégoire, n'est pas encore la fête de l'Assomption, quoiqu'on en ait dit. C'est la fête mariale primitive. En Espagne, la même fête annuelle existait antérieurement au concile de Tolède de 656, qui nous apprend

ou d'équivalent. Il faut arriver jusqu'au pape Sergius I[er] (687-701) pour voir le calendrier romain s'enrichir d'un seul coup des quatre fêtes mariales de l'Annonciation, de la Dormition, de la Nativité de Marie et de l'*Hypapante* ou Purification, empruntées au calendrier byzantin. [1] On a cru découvrir, pendant longtemps, la fête de l'Assomption dans les sacramentaires dits *gélasien* et *grégorien*, et il n'est pas rare que de nos jours encore, des auteurs mal informés colportent cette affirmation erronée. On sait maintenant que ces documents ont reçu de multiples modifications, additions ou suppressions, au cours des siècles et que leur contenu, tel qu'il nous est parvenu, n'appartient que pour une part difficile à déterminer, aux papes dont ils portent le nom. [2]

---

que, dans les diocèses d'Espagne, on la célébrait à des dates différentes. C'est pour cela que ce concile la fixa pour toute l'Espagne à la date du 18 décembre. HARDOUIN. *Collectio conciliorum*, t. III, col. 972 et les autres collections conciliaires.

[1] DUCHESNE, *Liber pontificalis*, t. I, p. 376: « Constituit ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genitricis semperque virginis Mariae ac S. Symeonis, quod *Hypapante* Graeci appellant, letania exeat a S. Adriano et ad S. Mariam populus occurrat.» C'est bien le pape Sergius, Syrien d'origine, qui introduisit les quatres fêtes en question dans le calendrier romain. On n'en trouve pas de trace avant 690 d'après KUNIBERT MOHLBERG - A. BAUMSTARK, *Die alteste erreichbare Gestalt des « Liber Sacramentorum » anni circuli der romischen Kirche*, Münster in W., 1927. Pour affirmer cela, les deux éditeurs du *cod. D. 47* du Chapitre de Padoue se basent sur le prototype de ce manuscrit, qui, postérieur à l'année 683 et antérieur à 690, ignore encore les fêtes mariales de l'Annonciation, de la Dormition et de la Nativité. Le prototype est d'origine romaine. Le *Paduensis* (IX[e] siècle, de la région de Liège) a subi des infiltrations gallicanes. Dom Morin s'est donc trop avancé en nous présentant le *Lectionnaire de Würzbourg*, qui a déjà la fête du 15 août, comme datant du milieu du VII[e] siècle et comme étant le premier témoin de la fête du 15 août en Occident. Cf. *Revue bénédictine* de 1910, pp. 41-74, et de 1911, pp. 296-330.

[2] Le *Sacramentaire léonien*, tiré d'un manuscrit du VII[e] siècle et représentant l'usage romain de la fin du VI[e] siècle, ignore les fêtes mariales. Cf. l'édition de CHARLES LETT FELTOE, Cambridge, 1896. Les *Sacramentaires gélasien et grégorien* ne nous sont parvenus que dans des manuscrits remontant à la fin du VIII[e] siècle ou au IX[e]. Ils ont, sans doute, la fête du 15 août, mais ils ne représentent pas l'usage romain au temps des papes Gélase I[er] et Grégoire le Grand. Ils ont subi de multiples additions et, pour le Gélasien, il faut parler d'infiltrations gallicanes. Cf. K. MOHLBERG, *Das Fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Ueberlieferung (cod. Sangal. 348). St. Galler-Sakramentar-Forschungen*, I, 2[e] éd., p. 168. Le Sacramentaire que le pape Hadrien I[er] envoya à Charlemagne possède les fêtes mariales. Il donne l'état de la liturgie papale à la fin du VIII[e] siècle, entre les années 784 et 791. Il était pur de toute addition gallicane. On peut en voir le texte dans l'édition de H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster in W., 1921.

Par quelle voie la fête byzantine a-t-elle pénétré à Rome? Plusieurs hypothèses vraisemblables se présentent. Tout d'abord, l'initiative a pu venir du pape Sergius lui-même, issu d'une famille syrienne depuis peu émigrée en Sicile. La Sicile était alors un pays biritualiste. Dans sa jeunesse, le pape avait peut-être suivi le rite byzantin. En tout cas, il pouvait le connaître. Ne trouvant à Rome aucune solennité mariale proprement dite, il jugea qu'il était temps d'enrichir le calendrier de cette Eglise de tout le cycle marial byzantin. On pourrait aussi songer à une influence de la métropole de Thessalonique, encore dépendante du patriarcat romain et qui avait adopté la fête de la Dormition dans le premier quart du VII[e] siècle par l'initiative de Jean de Thessalonique. Sans aller si loin, il y avait le voisinage des régions biritualistes de l'Italie méridionale et de la Sicile.

Ce qui est sûr, c'est que l'Eglise romaine reçut d'abord la fête byzantine sous sa dénomination primitive de *Fête de la dormition de la Mère de Dieu*, comme en témoignent: 1° la notice du pape Sergius dans le *Liber Pontificalis*; [1] 2° plusieurs évangeliaires, calendriers et martyrologes romains, anglo-saxons et gallicans. [2] C'est, en effet, par Rome que la nouvelle fête passa en Angleterre et dans les pays francs. Dans ces pays, on désigna la fête par les termes de *Dormitio* ou par ses équivalents: *Depositio*, *Natale*, *Pausatio*. [3]

---

[1] *Liber Pontificalis*, t. I, p. 376.

[2] Cf. FRONTEAU, *Kalendarium romanum*, Paris, 1652. Le *Lectionnaire de Würzbourg*, écrit en Angleterre, porte, au 15 août: *Natale sanctae Mariae*. Cf. *Revue bénédictine*, 1911, p. 313. Le *Martyrologe de Bède*, dans la plus ancienne recension parvenue jusqu'à nous, a également au 15 août: *Sanctae Mariae Dormitio*. Cf. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908. p. 54. Le *Martyrologe hiéronymien (cod. Epternacensis)*, éd. DUCHESNE et DE ROSSI, dans les *Acta Sanctorum novembris*, t. II, p. [10], donne, au 18 janvier: *Depositio sanctae Mariae*. Un calendrier publié par Fronteau et un autre par Allatius portent: *Solemnia de pausatione sanctae Mariae — Vigilia pausationis sanctae Mariae*. Plusieurs évangéliaires romains représentant l'usage du VII[e]-VIII[e] siècle témoignent aussi du titre primitif de la fête. L'un d'entre eux, que KLAUSER, *Das romische Capitulare evangeliorum*, Münster in W., 1935, qualifie d'évangéliaire du premier type, porte: *Natale sanctae Mariae*, tandis qu'un évangéliaire du second type a: *Solemnia in pausatione sanctae Mariae*; un autre simplement: *In pausatione sanctae Mariae*.

[3] Dans son article sur *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, (*Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. III (1926), p. 37, note 21, Dom B. CAPELLE voit dans le mot *Pausatio* une création carolingienne. C'est le contraire, à notre avis, qu'il faut dire. Charlemagne et ses successeurs, par leurs capitulaires et leurs conciles, ont acclimaté en pays gallican le terme *Assumptio*. Le mot *Dormitio*, au contraire, et ses équivalents: *Depositio*, *Pausatio*, *Natale*, représentent le titre romain primitif, que Rome avait abandonné, sur la fin du

Phénomène curieux et dont nous n'avons pas encore trouvé l'explication: le titre de *Dormitio*, d'abord adopté et propagé par l'Eglise romaine en Angleterre et en Gaule, fut bientôt abandonné par elle pour celui d'*Assumptio sanctae Mariae*. Nous le constatons tout d'abord par le Sacramentaire que le pape Hadrien I[er] (772-795) adressa à Charlemagne entre les années 784 et 791. La fête du 15 août y est désignée sous le nom d'*Assumptio sanctae Mariae*. [1] C'est aussi le terme d'*Assumptio* qui paraît dans les notices du *Liber Pontificalis* à partir du IX[e] siècle. Le pape Pascal I[er] (817-824) fait représenter l'assomption de la Mère de Dieu sur un riche parement destiné à orner l'autel de Sainte Marie-Majeure. [2] Le pape saint Léon IV (847-855) établit l'octave de la fête de l'Assomption [3] et le pape saint Nicolas I[er] (858-867) mentionne le jeûne préparatoire

---

VIII[e] siècle, pour celui d'*Assumptio*. Il résulte de là que l'Eglise gallicane et l'Eglise anglo-saxonne adoptèrent sans retard les nouvelles fêtes empruntées au calendrier byzantin par le pape Sergius. C'est pour cela que, dans ces Eglises, le nouveau titre *Assumptio*, qui se lisait dans le Sacramentaire envoyé par Hadrien I[er] à Charlemagne, fit l'effet d'une innovation et poussa certains théologiens et liturgistes à maintenir les termes anciens de *Dormitio* et de *Pausatio*. Ce dernier mot est la traduction du grec ἀνάπαυσις, plusieurs fois employé par Jean de Thessalonique dans le prologue de son récit de la Dormition.

[1] Cf. H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster, 1921, p. 88-89. La notice du pape Hadrien I[er] au *Liber Pontificalis*, éd. Duchesne, t. I, p. 500, déclare que ce pape: « in ecclesia sanctae Dei genitricis ad Praesepe fecit vestes duas super altari maiore: unam ex auro purissimo atque gemmis habentem *Adsumptionem sanctae Dei genitricis*.» Dans la notice de saint Léon III, successeur d'Hadrien (795-816) on parle d'un autre parement d'autel offert par ce pape: « *habentem storiam transitus sanctae Dei genitricis Mariae*, mirae magnitudinis et pulchritudinis decoratam.» *Liber Pontificalis*, t. II, p. 14.

[2] *Liber Pontificalis*, t. II, p. 61: « Fecit ibidem (à Sainte-Marie *ad Praesepe*) in iam fato altari vestem similiter de chrisoclabo *habentem storiam qualiter beata Dei genitrix Maria corpore est assumpta* cum periclisin de chrisoclabo seu diversis margaretis pulcherrime comptam atque decoratam.» Ce texte est particulièrement important à cause de la mention expresse de l'assomption corporelle. Le rédacteur ajoute que le même pape fit don à la même église de rideaux « habentia storiam Domini nostri Iesu Christi atque *nativitatem seu assumptionem eiusdem intemeratae Virginis numero XXVI*.» *Lib. Pont.*, *ibid.*, p. 67, note 40.

[3] *Lib. Pont.*, t. II, p. 112: « Octavam Adsumptionis beatae Dei genitricis, quae minime Romam ante colebatur, vigiliis sacris matutinisque cum omni clero pernoctans laudibus in basilicam eiusdem semper virginis Dominae nostrae, quae foris muros iuxta basilicam sancti Laurentii martyris sita est, celebrare praecepit; in qua etiam magna populi magnitudo convenerat, novae festivitatis cupiens celebrare sollennitatem. Hoc etiam magnanimus cum videret antistes, omnes qui aderant huius celebritatis plenius argenteis erogavit.»

à la solennité de l'*Assomption de la sainte Mère de Dieu et toujours-vierge Marie* dans ses *Réponses aux consultations du roi des Bulgares*. [1] Les documents romains ne parlent plus de la *Dormition* mais de l'*Assomption*. Et cela surprend les milieux gallicans, qui ont bien accepté la fête du 15 août sous sa première dénomination de *Dormition, Déposition, Repos, jour natal de sainte Marie*, mais qui hésitent devant la nouvelle terminologie. On peut découvrir une preuve de cette hésitation dans le capitulaire de Charlemagne, de l'année 810, sur les fêtes d'obligation: *Au sujet de l'assomption de Marie*, dit ce document, *nous restons en suspens jusqu'à nouvelle information*. [2] Et de fait, la question de mettre la fête de l'Assomption au nombre des fêtes chomées fut résolue par l'affirmative au concile réformateur de Mayence, tenu en 813. [3] La même décision fut répétée dans d'autres capitulaires, au cours du IX[e] siècle. [4]

Autant qu'on peut le conjecturer, ce changement dans le titre de la fête n'était pas seulement une question de mot. Il intéressait aussi la doctrine. Si l'Eglise romaine a abandonné le terme byzantin de *Dormitio* pour celui d'*Assumptio*, c'est sans doute parce qu'elle a considéré l'Assomption proprement dite, précédée de la résurrection de la Vierge, comme l'objet principal de la nouvelle fête, la mort passant au second plan. Le récit du Pseudo-Méliton n'a pas dû être étranger à cette évolution. [5] Ce qui est sûr, c'est qu'en pays gallican le mot *Assumptio* a éveillé des susceptibilités d'ordre doctrinal.

---

[1] *Nicolai I papae Responsa ad consulta Bulgarorum*, IV, P. L., t. CXIX, col. 981 A: « ieiunio ante solemnitatem Assumptionis sanctae Dei genitricis et semper virginis Dominae nostrae Mariae.»

[2] Anno 810: *Capitulum de presbyteris*: « De assumptione sanctae Mariae interrogandum relinquimus.» P. L., t. XCVII, col. 3268.

[3] MANSI, *Coll. concil.*, t. XIV, col. 73 C: *Acta synodi Moguntinae*, c. XXXVI.

[4] Cf. MANSI, *ibid.*, col. 395 D: *Capitulare Ahytonis episcopi Basileensis* (an. 821-822), c. VIII. Voir aussi la *Règle de saint Chrodegand*, évêque de Metz (interpolée), c. LXXIV, MANSI, *ibid.*, col. 340 E. On attribue à SAINT SONNATIUS, archevêque de Reims († vers 631) des statuts synodaux, qui ne doivent pas tous remonter jusqu'à lui. Parmi ceux-là, signalons le n° 20, P. L., t. LXXX, coll. 445-446, où l'*Assumptio beatae Mariae* figure parmi les fêtes d'obligation avec la *Nativitas beatae Mariae*.

[5] Nous avons vu plus haut que le *Liber Pontificalis* attribuait au pape Pascal I[er] un parement d'autel, sur lequel était représentée l'assomption corporelle de Marie. C'est une indication que dans les milieux romains de cette époque, l'assomption de Marie, telle que nous l'entendons aujourd'hui, était communément acceptée. On peut voir aussi un indice de cette croyance dans la fresque de l'église Saint-Clément de Rome représentant l'Assomption et datant du IX[e] siècle, probablement du pontificat de saint Léon IV (847-855). Cette représentation de l'Assomption est mise en doute par quelques archéologues.

Plusieurs ont vu, dans l'emploi de ce terme, le dessein d'affirmer la résurrection glorieuse et l'assomption au ciel en corps et en âme, et ils ont protesté contre cette doctrine, qui leur a paru téméraire, non qu'ils aient voulu nier positivement le privilège accordé à la Mère de Dieu, mais parce qu'ils ne lui trouvaient pas de fondement solide dans l'Ecriture et dans la tradition. Ils ont préféré rester dans l'incertitude à ce sujet, à l'exemple des rares Pères latins antécédents, tels saint Isidore de Séville († 636) et saint Bède († 735), qui ont fait allusion à la mort de Marie sans souffler mot de sa résurrection. C'est l'attitude qu'on remarque chez les auteurs des martyrologes du IX[e] siècle: FLORUS, ADON, USUARD. Sans rejeter absolument le mot *assumptio*, ils emploient plus volontiers le terme ancien de *dormitio.* [1] Leur réaction fut, du reste, impuissante à faire rejeter le mot *assumptio*, contenu dans le sacramentaire romain envoyé par le pape Hadrien à Charlemagne et canonisé tant par les synodes francs du début du IX[e] siècle que par les capitulaires impériaux. Le sens de cette appellation s'atténua, du reste, au point de ne désigner parfois que l'assomption de l'âme de la Vierge au ciel, abstraction faite du sort réservé à son corps, sur lequel le doute continua à planer pendant longtemps. Quoi qu'en puissent penser certains auteurs, l'emploi de ce mot ne constitue pas, par lui-même, une preuve sérieuse en faveur de la croyance à l'assomption glorieuse en corps et en âme.[2]

Si la fête romaine du 15 août sous son titre primitif de *Dormitio sanctae Mariae* passa d'emblée en Angleterre, sans doute parce que l'Eglise de ce pays, attachée au rite romain, n'avait pas encore de fête mariale proprement dite,[3] il n'en fut pas de même dans les Eglises gallicanes, qui possédaient une *Festivitas sanctae Mariae*, fixée au

---

[1] Ces martyrologes dépendent les uns des autres. A la source, il y a le martyrologe de Bède, déjà interpolé dans le courant du VIII[e] siècle. Vient ensuite celui de Florus de Lyon, puis celui d'Adon. D'Adon dérivent le martyrologe d'Usuard, la recension d'Adon préférée par Mabillon, le martyrologe de Notker, celui d'Hermann Contract et celui de Wohlfard. Cf. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908, pp. 673, 675. Au 14 août, le martyrologe d'Adon porte: *Vigilia Assumptionis*, et au 15 août: *Dormitio sanctae Mariae.*

[2] Il importe de remarquer que le mot *assumptio* est parfois employé par les hagiographes occidentaux pour désigner l'entrée de l'âme d'un saint au séjour de la gloire. Saint Grégoire de Tours, par exemple, parle de l'*assumptio sancti Aviti* dans son ouvrage: *De gloria confessorum*, c. 49. C'est pourquoi l'emploi de ce mot seul, même par rapport à la Sainte Vierge, n'est pas un indice certain de la croyance à l'assomption glorieuse en corps et en âme. Il faut toujours regarder au contexte.

[3] Rappelons que le synode de Clovshoe, tenu en 747, décida d'accepter le rite romain pour toute l'Eglise anglo-saxonne.

18 janvier. [1] La nouvelle fête romaine parut faire double emploi avec cette solennité et, pendant quelque temps, on confondit l'une avec l'autre. Le titre vague de *Solemnitas* ou *Festivitas sanctae Mariae* fut d'abord remplacé par celui de *Dormitio*, ou *Depositio*, ou *Natale sanctae Mariae*; puis, sans doute après l'envoi du sacramentaire romain à Charlemagne, par celui d'*Assumptio sanctae Mariae*, la date restant le 18 janvier. [2] On vit même, en certains endroits, une double fête, rappelant la double fête copte: la fête du 18 janvier, commémorant la mort de la Vierge sous le titre de *Depositio sanctae Mariae*, et celle du 15 août, qualifiée d'*Assumptio sanctae Mariae.* [3]

---

[1] On a rapproché cette date du 18 janvier de la fête copte du 21 Toubi (= 16 janvier), dont nous avons parlé plus haut, p. 179. Comme la commémoraison égyptienne de la Vierge au 21 Toubi paraît remonter au V[e] siècle, voire même au IV[e], il est vraisemblable que la fête gallicane est un emprunt fait à l'usage alexandrin. Il reste pourtant à expliquer la différence de deux jours: 16 janvier et 18 janvier. Cf. B. CAPELLE, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique*, dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. III (1926), pp. 37-38.

[2] C'est ce qui ressort du *Missel gallican* ou *Missel de Bobbio*, publié par Mabillon dans le *Museum italicum*, t. I, Paris, 1687, pp. 298-301. Au 18 janvier, après la messe *in cathedra Petri*, suivent trois autres messes. La première, annoncée par le faux titre: *In sanctae Mariae solemnitate*, n'est que la messe d'un dimanche après l'Epiphanie, comme le prouvent l'épître (Ephes, IV, 1-9) et l'évangile (Luc II, 41-49). Mabillon, trompé par ce titre, qui a été ajouté dans le manuscrit par une main postérieure, y a vu la messe de la vigile de l'Assomption. La seconde messe, intitulée: *In sanctae Mariae solemnitate*, représente celle de la fête mariale primitive, celle-là même dont parle saint Grégoire de Tours. On n'y trouve aucune allusion à la mort et à l'assomption de la Sainte Vierge. Tout s'y rapporte à la maternité divine et à la virginité perpétuelle: les oraisons, la *contestatio*, l'epître (celle des vierges, Apoc. XIV, 1-7), l'évangile (Luc X, 38-42 = l'épisode de Marthe et Marie). La troisième messe, enfin, est pour la fête de l'Assomption: *In assumptione sanctae Mariae.* Il n'y a pas d'indication d'épître et d'évangile, preuve qu'on empruntait les deux lectures à la messe précédente. Dans les deux oraisons et la *contestatio*, on unit le souvenir de la maternité divine et celui de l'Assomption, ce qui montre la fusion de la fête primitive avec la nouvelle. Ce missel gallican présente de grandes ressemblances avec le *Lectionnaire de Luxeuil*, dont on sait le caractère purement gallican et qui remonte au VII[e] siècle. Il est reproduit dans la P. L. de Migne, t. LXXII, coll. 171-216.

[3] C'est ce qui se remarque dans le *Martyrologe de Lucques*, édité et annoté par François Florentini. Malgré ce dédoublement, nous ne croyons pas à une influence de l'usage copte sur l'Occident. Certaines Eglises, en adoptant la nouvelle fête romaine du 15 août, crurent bon de ne pas supprimer la fête du 18 janvier, dont elles firent tout naturellement la commémoraison de la mort de la Vierge, qui se trouvait implicitement incluse dans la solennité mariale primitive. Nous proposons cette explication à titre d'hypothèse. Il est si difficile d'arriver à la certitude en ces matières liturgiques!

Bientôt, cependant, la fête du 18 janvier disparut sans retour pour faire place à la fête du 15 août, qui fut désormais la fête de l'Assomption en dépit de certains martyrologes, maintenant le mot *Dormition*. L'influence de ces martyrologes, du point de vue doctrinal, ne fut, du reste, pas négligeable et se fit sentir jusque dans la période moderne dans un sens opposé à l'affirmation nette de l'assomption glorieuse en corps et en âme.

C'est aussi de Rome, et cela sur la fin du VIII[e] siècle ou au début du IX[e], alors que le titre primitif de *Dormitio sanctae Mariae* avait été abandonné pour celui d'*Assumptio*, que la fête du 15 août pénétra en Espagne, qui avait sa solennité mariale annuelle fixée au 18 décembre, depuis le concile de Tolède de 656.[1] Le missel mozarabe a une messe *in Assumptione sanctae Mariae* dès le IX[e] siècle.[2]

2 · Objet de la fête

Si maintenant nous nous demandons quel était l'objet de la fête du 15 août en Occident, on peut dire que cet objet était le même que celui de la fête orientale. Il s'agit de commémorer la mort de Marie et son entrée dans la gloire. Primitivement, c'est la mort qui paraît au premier plan, comme l'indique l'emploi du mot *Dormitio* et de ses synonymes: *Depositio, Pausatio, Natale*; mais bientôt c'est l'entrée triomphale au ciel, l'*Assumptio*, qui constitue l'idée dominante de la fête. Cependant, les premiers textes liturgiques qui nous sont parvenus ne précisent pas d'une manière nette la nature de cette assomption. S'agit-il de l'assomption glorieuse en corps et en âme, ou de la seule assomption de l'âme? L'assomption glorieuse est plutôt insinuée qu'exprimée clairement. Elle était certainement acceptée à Rome aux VIII[e] et IX[e] siècles tant par les papes que par le peuple fidèle. Mais elle fut mise en doute, à la même époque, dans les milieux gallicans, comme il ressort des notices des martyrologes du IX[e] siècle et des dissertations du Pseudo-Jérôme et du Pseudo-

---

[1] Voir ci-dessus, p. 195, note 24. Tandis que le *Lectionnaire de Silos* (VII[e] siècle), éd. Morin, ignore la fête du 15 août, le *Sacramentaire 35. 3* de Tolède (IX[e] siècle) donne de cette fête une messe complète, distincte, en certains points, des parallèles romains et gallicans. Cf. M. GORDILLO, *La Asunción de Maria en la Iglesia española*, Madrid 1922. Le *Lectionnaire d'Alcala* (IX[e] s.) conserve la *Festivitas sanctae Mariae* du 18 décembre, fête immobile, fixée par le concile de Tolède de 656.

[2] Cf. D. FÉROTIN, *Le « Liber mozarabicus sacramentorum » et les manuscrits mozarabes*, Paris, 1912, pp. 400-407. Ce *Liber mozarabicus* est tiré du manuscrit *35. 3* de Tolède (IX[e] s.).

Augustin, qui remontent à la même époque. Tout le monde admettait sans difficulté que le corps de la Vierge avait été préservé de la corruption du tombeau, et cela, les textes liturgiques l'expriment clairement, tout comme ils parlent expressément de la mort. Mais ils n'emploient pas à son sujet le mot de *résurrection*, qui dissiperait toute équivoque. Ils sont conçus de telle sorte qu'ils pouvaient être acceptés et récités aussi bien par les partisans de la résurrection glorieuse que par ceux qui, sans nier positivement celle-ci, restaient dans l'incertitude à son sujet et ne voulaient rien décider. Pour préciser l'objet de la fête, nous n'avons pas, comme pour l'Eglise byzantine, le secours des orateurs. L'homilétique latine, en effet, est très pauvre sur l'Assomption avant le milieu du IX[e] siècle, les homélies attribuées à saint Jérôme, à saint Augustin, à saint Ildefonse de Tolède, au Vénérable Bède étant apocryphes. Il faut nous contenter de quelques textes liturgiques anciens. Les premiers et les plus importants nous sont fournis par le Sacramentaire romain, qualifié de *Grégorien*, que le pape Adrien I[er] envoya à Charlemagne et dont nous est parvenue une copie authentique, éditée récemment.[1] On y trouve les oraisons suivantes:

« Concede nobis quaesumus, omnipotens Deus, ad beatae Mariae semper virginis gaudia aeterna pertingere, de cuius nos veneranda assumptione tribuis annua solemnitate gaudere. Per Dominum nostrum.

« Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix *mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*, quae Filium tuum Dominum Deum nostrum Iesum Christum de se genuit incarnatum, cuius intercessione quaesumus, ut mortem evadere possimus animarum. Per eumdem Dominum nostrum.[2]

« Subveniat, Domine, plebi tuae Dei genitricis oratio, quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.»[3]

La préface n'apporte aucune précision aux oraisons:

« Et nos te in tuis sacratissimis virginibus exsultantibus animis laudare, benedicere et praedicare, inter quas beata Dei genitrix intemerata Virgo Maria gloriosissima effulsit, cuius assumptionis diem omni devotione praesenti sacrificio celebramus. Per Christum.»[4]

---

[1] H. LIETZMANN, *Das Sacramentarium gregorianum nach dem Aachener Urexemplar*, Münster, 1921.

[2] Cette oraison est conservée dans le rite lyonnais, le rite dominicain et le rite ambrosien.

[3] Secrète qui est restée dans la messe actuelle de l'Assomption.

[4] Les mêmes textes se lisent dans le *manuscrit 348* de Saint-Gall (IX[e] s.).

Dans ces textes, on le voit, le fait de la mort et l'intercession de Marie sont clairement affirmés, mais la notion de l'assomption glorieuse en corps et en âme reste dans l'ombre. On peut découvrir l'idée de la résurrection dans les mots: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit: elle n'a pu être humiliée, abattue par les liens de la mort*; et c'est dans ce sens sans doute qu'on les entendait communément; mais on pourrait aussi les interpréter de la préservation de la corruption du tombeau, comme, en fait, certains les ont compris.

La secrète de la messe du sacramentaire gélasien publié par H. A. WILSON parle de l'Assomption sans donner aucune précision:

« Accipe munera, Domine, quae in beatae Mariae iterata solemnitate deferimus, quia ad tua praeconia recurrit ad laudem, *quod vel talis adsumpta est.* » [1]

La messe de la liturgie gallicane publiée par MABILLON dans le *Musaeum italicum* [2] suggère de plus près l'idée de la résurrection et de l'assomption corporelle sans être toutefois absolument explicite sur ce point. L'oraison de l'*Introit* est ainsi conçue:

« Generosae diei dominicae Genitricis inexplicabile sacramentum, tanto magis praeconabile, quantum inter homines adsumptione Virginis singulare; apud quam vitae integritas obtinuit filium et mors non invenit par exemplum, nec minus ingerens stuporem de transitu quam exultationem ferens unico beata de partu; non solum mirabilis pignore quod fide

---

qui reproduit, avec quelques modifications gallicanes, le Sacramentaire d'Adrien. Cf. la seconde édition de ce manuscrit par K. MOHLBERG, *Das fränkische Sacramentarium gelasianum*, Münster, 1939, p. 168.

[1] H. A. WILSON, *The Gelasian sacramentary. Liber sacramentorum romanae Ecclesiae*, Oxford, 1894, l. II, n. XLVIII, p. 193. Même texte dans l'édition de la patrologie latine de Migne: P. L., t. LXXVIII, col. 133. K. MOHLBERG traite de *Sacramentaire franco-gélasien* le texte donné par le manuscrit 348 de Saint-Gall, qui reproduit, pour la fête de l'Assomption, les formules du *Sacramentarium Adrianum* envoyé à Charlemagne. Cf. p. 196, note 2. Le texte édité par Wilson est du début du VIII[e] siècle, antérieur par conséquent à l'*Adrianum*.

[2] *Musaeum Italicum*, t. I, p. 300. Il s'agit du *Missel* dit de *Bobbio*. Comme nous l'avons déjà dit, la messe *In adsumptione sanctae Mariae* est indiquée au 18 janvier. On discute beaucoup sur l'âge du *Missel de Bobbio*. Le fait que le mot *assumptio* est employé nous porte à croire qu'au moins la partie contenant la messe de l'Assomption, n'est pas antérieure à la fin du VIII[e] siècle, c'est-à-dire postérieure à l'envoi à Charlemagne du *Sacramentarium Adrianum*, qui eut lieu entre 783 et 790. Ce n'est pourtant qu'une hypothèse, car nous ignorons la date précise à laquelle on a abandonné, à Rome, le terme de *dormitio* pour celui *d'assumptio*. Il pourrait se faire que les deux termes aient été employés presque en même temps.

concepit... fratres carissimi, deprecemur, ut eius adiuti muniamur suffragio, quae beata Maria de partu clara, de merito felix praedicatur post transitum. »

La préface surtout mérite d'être signalée:

« Vere dignum et iustum est, omnipotens Deus ... per Christum Dominum nostrum, ... die prae caeteris honorando quo fidelis Israel egressa est de Aegypto; quo *virgo Dei genitrix Maria de mundo migravit ad Christum* germine gloriosa, *adsumptione secura*, paradisi dote praelata, nesciens damna de coitu, sumens vota de fructu; non subdita dolori per partum, non dolori per transitum; speciosus thalamus, de quo decorus procedit sponsus ... *Recte ab eo suscepta es in adsumptione feliciter*, quem pie suscepisti conceptura per fidem: *ut quae terrae non eras conscia, te non teneret rupes inclusa*. Vere diversis infulis anima redimita, cui apostoli sacrum reddunt obsequium, angeli cantum, Christus amplexum, nubes veicolum (sic), *adsumptio paradisum*; in choris virginum gloria tenens principatum. » [1]

Une addition à cette préface est fournie par un autre missel gallican, également du VIII[e] siècle, et donnant la fête de l'Assomption encore au 18 janvier: Après *migravit ad Christum*, on y lit:

« *Quae nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro*, germine gloriosa, etc. » [2]

Le même missel, faussement qualifié de *gothique*, contient l'oraison suivante:

« Fratres carissimi, fusis precibus Dominum imploremus ut eius indulgentia *illuc defuncti liberentur a Tartaro, quo beatae Virginis translatum est corpus de sepulcro ... nec per assumptionem de morte sensit inluviem quae vitae portavit auctorem.* » [3]

Les passages importants sont ici: *ut quae terrae non eras conscia, te non teneret rupes inclusa — nec de corruptione suscepit contagium, nec resolutionem pertulit in sepulcro — nec per assumptionem de morte*

---

[1] *Musaeum italicum*, pp. 300-301, reproduit dans la P. L., t. LXXII, col. 476. Ce missel ne donne pas les prières en entier et saute certains passages. C'est, au fond, une mauvaise copie, qu'il faut corriger par le *Missale franco-gothicum*, publié également par Mabillon dans la *Liturgia gallicana*, l. III, reproduit dans la P. L., t. LXXII, coll. 244-247.

[2] P. L., t. LXXII, col. 245. Ces mots ont sans doute été omis par le copiste du Missel de Bobbio, comme d'autres passages.

[3] P. L., t. LXXII, col. 245.

sensit inluviem — illuc defuncti liberentur, quo translatum est corpus de sepulcro. Ils suggèrent évidemment la résurrection et l'assomption en corps et en âme. Cependant, un esprit pointilleux pourrait les entendre autrement et y voir une double assomption: celle de l'âme au ciel, et celle du corps, conservé incorruptible dans une région de l'au-delà. Il ferait remarquer que, dans la préface, l'*assumptio* est dite de l'âme seule: *anima diversis infulis redimita, cui assumptio paradisum reddit.* C'est aussi à l'âme qu'une nuée sert de vehicule, *cui nubes vehiculum.* Le corps est simplement transporté du sépulcre *là où les défunts sont délivrés du Tartare,* c'est-à-dire dans une région inconnue, comme l'est le lieu du Purgatoire. Il est conservé à l'abri de toute corruption, et cela suffit pour que la Vierge n'ait pas connu l'ignominie de la mort, *nec per assumptionem de morte sensit inluviem.* Le mot de *résurrection,* qui lèverait toute difficulté, n'est pas prononcé.

Si la messe gallicane de l'Assomption est enveloppée de quelque obscurité par rapport à la résurrection glorieuse, la messe mozarabe du IXe siècle est suffisamment explicite sur ce point. Qu'on en juge par les passages suivants:

« Non parum est quod Deus tribuit Genitrici Filii sui gloriosae Mariae ... Eam post mysterium verae Incarnationis ... *gloriosam accersivit ad se gloria Assumptionis ... Nec immerito quidem ibidem debuit cum Filio feliciter gloriari,* cui divinitus intemerato virginitatis pudore meruit inviscerari ...

« Aeterne Deus ... qui gloriosam virginem adsumpsisti Mariam per unigenitum tuum filiumque suum Dominum nostrum *ad superam et inenarrabilem caeli sedem: quo nemo hominum creditur adsumptus nullusque praeter eam adtolli noscitur sexus.*

« Virgo Dei genitrix Maria, cuius hodie *veram assumptionem celebramus in sede superna,* quaesumus, indigni et peccatores ubi assumpta es novi miraculi gloria, beatiores quamdoque mereamur attolli prece hac tua dicata. Roget, quaesumus, ibidem pro nobis dignitas tui pudoris, *qui te de terris ineffabiliter sumpsit in caelis post somnum quietis et cursum consummatum vitae temporalis.*» [1]

On ne peut douter ici que l'auteur de ces oraisons n'ait en vue l'assomption glorieuse de la Vierge en corps et en âme. Si Marie est la seule parmi les hommes *à avoir été élevée au séjour ineffable du ciel,*

[1] *Missale mixtum secundum regulam sancti Isidori* (éd. LESLEY), P. L. t. LXXXV, coll. 821-825; D. FÉROTIN, *Le « Liber mozarabicus sacramentorum » et les manuscrits mozarabes,* Paris 1912, pp. 400-407 (t. VI des *Monumenta Ecclesiae liturgica*).

il est évident que cela ne peut s'entendre que de l'entrée au ciel en corps et en âme, car les âmes des saints vont au ciel après leur mort. L'idée de la résurrection du corps est également incluse dans la dernière phrase: *Après le sommeil du repos, une fois terminé le cours de la vie temporelle, ton Fils t'a prise avec lui dans les cieux d'une manière ineffable.* Et il est remarquable que l'auteur emploie l'expression d'*assomption véritable au céleste séjour* comme pour protester contre la fausse Assomption qui était alors en faveur dans certains milieux gallicans.

Cette affirmation d'une véritable assomption est précieuse, parce qu'elle dissipe l'obscurité d'un passage de l'*illatio* ou préface, où l'assomption de Marie est comparée à celle d'Enoch, d'Elie et de saint Jean l'Evangéliste. L'auteur, du reste, a soin de noter que le cas de la Vierge est distinct du cas des trois autres personnages. [1]

Un autre passage tout à fait remarquable de cette messe mozarabe se lit dans l'oraison *Post Sanctus.* L'Assomption y est assimilée, sous le rapport de la certitude de la foi, aux principaux mystères de notre foi: Trinité, Incarnation, Ascension:

« Haec autem, Domine, omnia si humanis viribus possent exsequi, omnia divina nusquam probarentur oriri. Quis vero tandem huius sanctae mysterium adprobare poterit tantae incarnationis, nativitatis Filii, in caelo ascensionis et matris tam incomprehensibilis illibatae assumptionis, *nisi et recte de Patre et Filio atque Spiritu sancto sinceriter credat et de matris assumptione mirabiliter sentiat, dum et incomprehensibilia sunt utraque et inde credenda utraque, quia vera confitemur utraque* ». [2]

[1] Voici le passage en question: « Qui enim ab initio massam faciens fortiter electorum, nonnullis miracula dare iuvisti per vitam, signa per mortem, portenta per assumptionem. Alios namque potenter resuscitas post carnis defectum, alios vero contra namque per mentis excessum, dumque alios reddidisti dissimiles per obitum ineffabilem soporum. Illud enimvero, Domine, quod non dubium de Enoc creditur et Elia, *certius et eo magis verius confitemur de Iohanne vel Maria.* Dicam, dicam, hoc illi meruere ante sacrum adventum, quod et isti experti sunt post eum patratum: dicam plerique sic propter Christum. Quidve miratur si ille Enoc nunquam comparuit, quum vatis et ipse Israhelita auriga simillime latuit *et corpore vivos mansio caelestis utrosque detinet?* Complevit et ipsis quod perfecit et istis: illis per indeclinabilem carnis statum, istis post soporem quietum; post etiam sepulcri descensum perniciemque ... sicut ibidem Iohannis ingressum, sic permansurum incomprehensibiliter usque ad futurum adventum. O sacratissimum arcanum et inexprobabile provisum, *quod unumquemque illorum iam per disparem modum inter plurimos mire sublimavit ad caelum! Merito quidem et gloriosior virgo Maria caeli petivit intimum,* dum caeli et terrae sola visceribus sacris portavit Deum et hominem.»

[2] D. FÉROTIN, *Le « Liber Mozarabicus sacramentorum » et les manuscrits mozarabes,* Paris 1912, pp. 400-407.

On est étonné de trouver une pareille déclaration en Espagne, au IX[e] siècle, alors que partout ailleurs, en Occident, des incertitudes et des doutes se manifestent au sujet de l'assomption corporelle. Elle contraste singulièrement avec les notices de plusieurs martyrologes de cette époque. La première en date de ces notices est celle d'ADON DE VIENNE, qui composa son martyrologe à Lyon, durant son séjour dans cette ville entre les années 850 et 859-860, en utilisant l'œuvre du diacre FLORUS. [1] Elle est placée au 8 septembre, fête de la nativité de la Vierge, et est ainsi conçue:

« Natale beatissimae Dei genitricis Mariae perpetuae virginis... Cuius dormitionem XVIII kal. septembris omnis celebrat Ecclesia, cuius et sacrum corpus non invenitur super terram: sic nec beati Moysi sepulcrum, quem sacra Scriptura dicit a Domino sepultum. Tamen pia mater Ecclesia, quae suis observationibus integerrima fide fundata consistit, cuius venerabilem memoriam sic festivam agit, ut *pro conditione carnis eam migrasse non dubitet.* [2] *Ubi autem venerabile Spiritus sancti templum illud, id est caro ipsius beatissimae virginis Mariae divino nutu et consilio occultatum sit, magis elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere. Sufficiunt enim ei ad sanctitatem et vitam Virginis et matris Domini commendandam evangelistarum testimonia nec de ea quaerere ultra necessarium putat.*» [3]

USUARD, moine de l'Abbaye de Saint-Germain-des-Prés († 869-877), a transcrit, dans son martyrologe, à la date du 15 août, le passage le plus important de la notice d'Adon:

« *Dormitio sanctae Dei genitricis Mariae.* Cuius sacratissimum corpus etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia eius venerabilem memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet. *Quo autem venerabile illud Spiritus Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere.*» [4]

Nous sommes loin, on le voit, de la véritable Assomption. Ni Adon ni Usuard ne pensent à la résurrection de Marie. Le mystère, pour eux, est de savoir où son corps se trouve caché. En parlant de la sorte, ils insinuent que ce temple du Saint-Esprit a été soustrait à la corruption du tombeau, bien qu'ils ne le disent pas expressément.

---

[1] Cf. HENRI QUENTIN, *op. cit.*, p. 673.
[2] Allusion à la secrète de la messe de l'Assomption.
[3] H. QUENTIN, *op. cit.*, p. 394.
[4] P. L., t. CXXIV, col. 365.

Il est clair que, pour eux, l'objet de la fête du 15 août est la mort même de la Vierge et l'entrée de son âme dans la gloire. C'est pourquoi ils emploient, l'un et l'autre, le terme de *dormitio.* [1]

Un autre auteur de martyrologe un peu postérieur, NOTKER, moine de Saint-Gall (840-912), est nettement favorable à la véritable Assomption, mais il est loin de la proposer comme une vérité acquise. Il parle seulement de convenance. On voit qu'il a lu à la fois le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin, dont nous aurons à parler plus loin. Sa notice pour le 15 août est ainsi formulée:

« *Assumptio beatae Mariae genitricis Dei.* Pro quo nomine, cum in caeterorum sanctorum transitu *depositio* vel *dormitio*, aut certe *natale* dici soleat, quid venerabilis Pater Gregorius Turonicus episcopus in libro miraculorum de eadem assumptione sentiat, libet ad utilitatem legentium commemorando proferre.»

Et il cite tout au long le texte bien connu de l'évêque de Tours sur la résurrection et l'assomption glorieuse de Marie; puis il poursuit:

« Quod si quem movet quomodo idem Gregorius in occasu solis positus, ea quae in Oriente sunt gesta compererit, ex aliis eius scriptis agnoscat quia de toto orbe ad sanctum Martinum, sicut ad philosophos, concurrebatur et de occiduis mundi partibus loca sancta in Iudaea frequentabantur. Quod etiam usque ad haec Nortmannorum tempora iugiter actitari solebat. Sed ne idem catholicus et venerabilis Pater contra Apostolum sensisse videatur, ubi ait: *Christus surrexit a mortuis, primitiae dormientium. Quoniam enim per hominem mors et per hominem resurrectio mortuorum. Et sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur, unusquisque autem in suo ordine, primitiae Christus, deinde hi qui sunt Christi in adventu eius* (I Cor. XV): sciendum quia vel haec specialis assumptio corporis venerandae genitricis Dei Mariae, vel eorum qui cum Domino surrexisse leguntur et in caelum ascendisse creduntur apostolicam auctoritatem magis adiuvant quam impugnant. *Quoniam et corpus illud, de quo Deus incorporari voluit, citius in caelum sublevari decuit*, et illos verae resurrectionis et ascensionis nostrae testes praeisse procul dubio constat. De quibus quia doctissimi tractatores videntur inter se dissidere, non est meum in tam brevi opusculo definire. Hoc tamen certissime cum universali Ecclesia et credimus et confitemur, quia si reverendissimum illud corpus ex quo Deus est incarnatus, adhuc alicubi in terra celatur, revelatio utique ipsius ad destructionem Antichristi reservatur.» [2]

---

[1] Adon emploie pourtant le mot *assumptio* pour la vigile de la fête.
[2] P. L., t. CXXXI, coll. 1141-1142.

Il est remarquable que Notker, pour appuyer la résurrection de Notre-Dame, rappelle le cas des ressuscités de Pâques. Comment ne pas accorder à la Mère de Dieu un privilège dont plusieurs justes ont déjà été l'objet? La raison de convenance qui se tire de là est excellente, sans parler de celle que suggère la maternité divine et qui est autrement puissante.

En dehors des sacramentaires et des martyrologes, il y a lieu de consulter les lectionnaires de la messe et les antiphonaires de la messe et de l'office. Le peu qui nous reste de ces recueils pour le IXe-Xe siècle, qu'il s'agisse de la liturgie romaine, de la liturgie ambrosienne ou des liturgies gallicanes, ne nous apporte pas les précisions doctrinales que nous avons vainement cherchées dans les sacramentaires. Il témoigne plutôt de l'embarras où se trouvèrent les liturgistes pour choisir les péricopes scripturaires adaptées à la fête. On recourut en général au commun des vierges, ou bien l'on conserva les leçons déjà choisies pour la fête mariale primitive.

Dans les lectionnaires romains de la messe nous trouvons déjà l'épître actuelle: *In omnibus requiem quaesivi* (= Eccli. XXIV, 11-30) et l'évangile de Marthe et de Marie (Luc X, 38-43), avec l'addition, dans quelques-uns, des versets 27-28 du chap. XI de saint Luc: *Extollens vocem quaedam mulier*, etc., qui sert aujourd'hui d'évangile à la messe de la vigile. [1] Quant aux antiennes de la messe, elles sont aussi empruntées au commun des vierges (Introït: *Vultum tuum*; Graduel: *Adducentur virgines*; Offertoire: *Offerentur regi*; Communion: *Dilexisti*). Pour ce qui est de l'office, les antiennes et les répons de notre Bréviaire actuel se trouvent déjà dans le plus ancien antiphonaire que nous possédions, celui de Compiègne, qui est de la fin du IXe siècle. [2] Il n'y manque que le sixième répons: *Beata es, Virgo Maria*, qui, du reste, ne contient rien se rapportant directement à l'Assomption. Dans les répons qui ne paraissent pas dans l'office

---

[1] Dès le IXe siècle au moins, la liturgie byzantine a le même évangile composite pour la fête du 15 août. Cf. ANTOINE MORCELLI, *Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν, sive Kalendarium Ecclesiae constantinopolitanae* ..., 2 vol. in-4°, Rome, 1788. L'Eglise romaine emprunta sans doute cet évangile à la messe byzantine, au moment de l'introduction de la fête dans le calendrier romain, sous le pape Sergius. L'hypothèse est confirmée par le fait que l'addition des deux versets du chap. XI de S. Luc se trouve dans l'Evangéliaire romain du premier type. Cf. KLAUSER, *op. cit.*

[2] Publié par les Mauristes parmi les œuvres de saint Grégoire le Grand, P. L., t. LXXVIII.

actuel, on ne trouve que des généralités sur le mystère de l'Assomption en général. [1]

Les lectionnaires ambrosiens et gallicans, là où ils diffèrent des lectionnaires romains, ne contiennent rien qui intéresse la doctrine. Dans le missel de Bobbio, l'épître est empruntée à l'Apocalypse, c. XIV, 1-7 (= les vierges autour de l'Agneau). C'est l'épître actuelle de la fête des Saints Innocents.

Il est un passage du Nouveau Testament qui paraissait tout indiqué, semble-t-il, pour servir d'épître à la fête: c'est le chap. XII de l'Apocalypse. Or, il ne paraît pas qu'aucune Eglise ancienne ait jamais songé à l'utiliser dans ce but, les premiers commentateurs de l'Apocalypse: Hippolyte, Origène, Méthodius d'Olympe, etc., ayant vu dans la Femme non Marie mais l'Eglise. Un pareil choix, du reste, aurait nécessité un effort spécial, un travail de réflexion personnelle qui n'était pas dans les habitudes des anciens liturgistes. Comme l'Ecriture sainte était apparemment muette sur la mort et l'assomption de Marie, on s'est contenté de célébrer en elle la Mère et la Vierge. Si, dans la fête primitive, la maternité était au premier plan, c'est la virginité surtout qu'on a considérée dans la fête du 15 août. [2]

IV – Conclusion

L'examen des anciens textes liturgiques de la fête de la Dormition et de l'Assomption, tant en Occident qu'en Orient, nous conduit à cette conclusion: que l'institution de cette fête ne constitue pas, par elle-même, une preuve apodictique en faveur de la doctrine de la véritable Assomption. En Orient comme en Occident, mis à part le cas des Eglises copte et abyssine, nous trouvons sans doute, dans les formules liturgiques, quelques expressions nettes de cette

---

[1] Par exemple, celui-ci: « Haec est dies praeclara hodie, in qua beata Virgo genitrix Christi Maria felici cursu migravit ad Christum », et le verset: « Haec est beata virgo Maria, ad cuius transitum apostoli praestaverunt obsequium ».

[2] Il y a une affinité étroite entre la parfaite et perpétuelle virginité de Marie et son assomption glorieuse. « L'on en vient à se demander, dit D. CAPELLE, *art. cit.*, p. 41, si les anciens ne voyaient pas, comme plusieurs théologiens, une nécessaire connexion entre les deux privilèges, s'ils n'éprouvaient pas déjà ce sentiment que la Vierge, jamais effleurée par la moindre corruption, a dû échapper aussi à celle du tombeau, suite et conséquence des autres.» Historiquement parlant, le fait qu'on a donné à la fête du 15 août les leçons scripturaires appliquées aux vierges s'explique sans doute par l'absence de passages se rapportant à la mort et à l'assomption de Marie et non par la considération théologique dont parle D. Capelle.

doctrine; mais à côté de ces formules, s'en présentent d'autres qui lui sont irréductibles, et un plus grand nombre dont on ne peut rien tirer de clair, qu'on peut entendre aussi bien de la véritable Assomption que de la double assomption prônée par certains récits apocryphes: assomption de l'âme au ciel, transfert du corps au paradis terrestre ou ailleurs. Au fond, en Orient comme en Occident, la liturgie reflète l'état réel de la théologie sur cette question. Elle penche visiblement pour la solution qui sera celle de l'avenir, pour l'Assomption véritable; mais elle garde des traces de la solution incomplète, formulée dès la fin du VIe siècle. Au IXe siècle, la doctrine de l'Assomption est encore en plein stade d'éclaircissement. Elle n'est pas universellement reçue par tous les esprits. Certains Orientaux lui préfèrent la solution intermédiaire de l'incorruption du corps jusqu'au jugement dernier, et quelques Occidentaux, comme Adon et Usuard, professent un agnosticisme radical sur cette question, en invoquant le silence des sources de la Révélation.

Si elle ne constitue pas une preuve par elle-même, la fête du 15 août a joué cependant un rôle important dans le développement de la doctrine. Elle a posé officiellement devant le sens chrétien le problème de la destinée finale de la Mère de Dieu, problème laissé dans l'ombre et non éclairci explicitement ni par l'Ecriture ni par la tradition des premiers siècles. Les orateurs de la fête ont été amenés à réfléchir sur cette question et la plupart sont arrivés tout naturellement à la véritable solution. Admettant en principe que Marie était morte, ils ont bien vu que son sort n'avait pu être celui du commun des mortels, et ils ont déclaré qu'elle était ressuscitée à l'exemple et à la manière du Sauveur. Qualques auteurs, pourtant, se sont arrêtés à une solution imparfaite et n'ont accordé au corps virginal que le privilège de l'incorruption. Nous allons parler des uns et des autres en poursuivant l'histoire de la doctrine tant en Orient qu'en Occident, à partir de la seconde moitié du VIe siècle.

CHAPITRE V

La doctrine de l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition grecque à partir du VIIe siècle jusqu'à la fin du IXe

Le chapitre consacré aux origines et à l'objet de la fête du 15 août tant en Orient qu'en Occident nous a amenés à entamer partiellement l'histoire de la tradition grecque sur la doctrine de l'Assomption, après l'apparition des principaux récits apocryphes, c'est-à-dire à partir du début du VIIe siècle. En examinant certains textes liturgiques datant du VIIIe et du IXe siècle, nous avons trouvé dans les trois mélodes célèbres qui ont nom JEAN DE DAMAS, COSMAS DE MAIOUMA et THÉOPHANE GRAPTOS, évêque de Nicée, des affirmations très nettes de la résurrection anticipée et glorieuse de la Mère de Dieu. Il nous faut maintenant reprendre d'une manière méthodique l'étude de cette tradition au point où nous l'avons laissée au chapitre III, consacré à la littérature apocryphe sur la mort et l'assomption de Marie.

Comme nous l'avons vu, cette littérature, pour ce qui regarde les pièces écrites en grec, est plutôt décevante. Le plus ancien récit en cette langue, celui du PSEUDO-JEAN L'EVANGÉLISTE, parle d'une double assomption: celle de l'âme au ciel; celle du corps au paradis terrestre. Le corps virginal ne ressuscite pas, mais il est honoré du privilège d'une parfaite incorruption jusqu'à la résurrection générale. Bien qu'il ait influencé plusieurs des récits orientaux de la Dormition, le Pseudo-Jean a fait peu de disciples parmi les Pères grecs qui ont vécu entre le début du VIIe siècle et la fin du IXe. La plupart de ceux-ci se sont détournés d'une solution qui ne repose sur aucune raison de convenance vraiment solide — nous ne parlons pas d'arguments positifs puisés aux sources de la Révélation, puisque celle-ci paraît muette — et leur sens chrétien très averti les a orientés vers la seule solution à la fois digne de Dieu et de sa Mère, à savoir la véritable assomption telle que nous l'avons définie au début de notre étude: le corps et l'âme de la Vierge, après une brève séparation, se sont de nouveau réunis pour la vie éternelle et glorieuse, à l'exemple de Jésus ressuscité. Ces docteurs du véritable privilège marial

sont moins nombreux qu'on pourrait l'attendre après l'institution de la fête de la Dormition. Un tout petit nombre seulement de discours pour cette fête nous sont parvenus pour la période qui nous occupe, et les autres sources de renseignements sont rares. Nous allons les passer en revue en suivant, autant que possible, l'ordre chronologique. [1]

I – Jean archevêque de Thessalonique († avant 649)

Le premier personnage historique qui se présente à nous sinon comme orateur de la fête du 15 août, du moins comme témoin authentique de cette fête, est JEAN, ARCHEVÊQUE DE THESSALONIQUE entre les années 610 et 649. Ce personnage n'est pas pour nous un inconnu. Nous avons longuement parlé de lui et de son récit légendaire sur la dormition de la Vierge, au chapitre sur la littérature apocryphe. Nous avons dit que, sur la question capitale de l'assomption glorieuse de Marie, sa pensée restait incertaine, à cause des finales divergentes de son récit. Nous ne pouvons, dès lors, le présenter comme un partisan certain de la doctrine de l'Assomption. Cependant l'utilisation très large qu'il a faite du Pseudo-Méliton permet de conclure avec une grande probabilité qu'il ne s'est pas éloigné de son modèle sur le point capital de la résurrection de Marie, à moins que, se bornant strictement à son sujet, qui était de raconter la mort de la Vierge, il ait gardé le silence sur ce qui advint après son ensevelissement.

II – Saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 17 décembre 634)

Sous le nom de saint Modeste, patriarche de Jérusalem († 17 décembre 634), nous est parvenu un panégyrique sur la dormition de la Mère de Dieu, [2] qu'on présente généralement comme le premier discours byzantin connu sur la fête du 15 août et aussi comme le

[1] Sur cette période, un de nos élèves du Latran, L. CARLI, a publié récemment une bonne monographie sous le titre: *La morte e l'assunzione di Maria Santissima nelle omelie greche dei secoli VII-VIII*, Rome, 1941.

[2] Ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. C'est sous ce titre que la pièce fut publiée à Rome, en 1760, par Michel-Ange Giacomelli d'après l'unique manuscrit de l'Abbaye de Saint-Germain des Prés (= *Cod. Coislinianus 274*, décrit par Montfauçon, *Bibliotheca Coisl.*, p. 389), transcrit en 1608 sur un manuscrit de la bibliothèque de l'île Halki, daté lui-même de l'année 1319. L'édition de Giacomelli est reproduite dans la P. G. de Migne, t. LXXXVI², coll. 3277-3312.

premier monument de la théologie grecque où est affirmée explicitement la doctrine catholique de l'Assomption, une fois écartés les apocryphes du *Transitus Mariae*. Le récit de Jean de Thessalonique sur la Dormition peut sans doute lui disputer la priorité; mais ce n'est pas une homélie pour la fête, bien que composé à l'occasion de l'introduction de la fête à Thessalonique. De plus, comme nous venons de le dire, il ne nous présente aucun témoignage absolument décisif sur la résurrection glorieuse de la Vierge. Photius a connu l'écrit de Modeste, mais il s'est abstenu d'en citer quelque extrait, alors qu'il a transcrit de courts passages de deux autres homélies du même auteur: l'une en l'honneur des saintes femmes *myrophores*, *εἰς τὰς μυροφόρους*; [1] l'autre pour la fête de l'*Hypapante*. [2] Cette omission paraît avoir été motivée par un doute du grand érudit byzantin à l'endroit de son authenticité. Il en a trouvé, en effet, le style fort différent de celui des deux autres pièces: [3] ce que tout le monde peut constater en faisant la comparaison avec les extraits de celles-ci. D'un côté, un style simple, clair et limpide; de l'autre, une composition tourmentée, un vocabulaire recherché. Il y a lieu, dès lors, d'examiner la question de près. L'attribution à saint Modeste se heurte à des difficultés autres que la simple différence de style, qui peut être trompeuse.

On est, tout d'abord, étonné de ce que l'orateur dit dans son prologue. Il parle de deux catégories de Pères. Les premiers sont appelés *les docteurs établis dans l'Eglise du Christ par la grâce du Saint Esprit*. Eclairés et fortifiés par sa lumière, ils ont trouvé pour chacune des fêtes mariales des passages appropriés des saintes Ecritures et les ont interprétés. [4] Ce signalement s'applique sans doute aux grands noms de la patristique grecque des IVe et Ve siècles, aux docteurs de l'Eglise dont on trouve une liste officielle dans les actes du

[1] On sait que les Grecs appellent *myrophores* les saintes femmes qui voulurent embaumer le corps du Sauveur après sa mort. Voir l'extrait de l'homélie sur les myrophores dans la P. G., t. cit., coll. 3273-3276.

[2] Εἰς τὴν ὑπαπαντήν, *Ibid.*, coll. 3276-3277.

[3] *Bibliotheca, cod.* 275, P. G., t. CIV, col. 244: « πολύστιχος μὲν ὁ λόγος, οὐδὲν δ' ἀναγκαῖον οὐδὲ τοῦ προγεγραμμένου οἰκεῖον καὶ συγγενὲς ἐπιδεδειγμένος. »

[4] « Οἱ ἐν τῇ Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν Ἐκκλησίᾳ θείᾳ χάριτι τοῦ παναγίου Πνεύματος προχειρισθέντες διδάσκαλοι καὶ ὑπ' αὐτοῦ σθενούμενοι ἐναρέτως καὶ εὐσεβῶς ἐμφιλοχωρούμενοι κατ' ἐφικτὸν ... ἐπιτεύξασθαι κατηξιώθησαν τοὺς ἱεροὺς λόγους, οὓς ἐξέθεντο οἱ προλεχθέντες θεηγόροι εἰς ἑκάστην πανίερον τελετὴν τῆς θεομήτορος καὶ δορυφορῆσαι εὐσεβέσι λαοῖς πρὸς πλοῦτον ἀναφαίρετον καὶ εὐπρεπεστάτην κόσμησιν πνευματικὴν καὶ ἔνθεον οἰκοδομὴν ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν εἰς δόξαν τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ. » *Loc. cit.*, col. 3280. Ce passage est bien représentatif de la manière de notre auteur.

cinquième concile œcuménique. [1] A ceux-là l'orateur ne reproche pas de n'avoir rien dit de la fête de la Dormition: il sait sans doute que cette fête n'existait pas de leur temps; [2] mais il a l'air de se figurer qu'il y avait déjà, à leur époque, tout un cycle de fêtes mariales: ce en quoi il se trompe étrangement, puisqu'il n'existait alors que cette unique fête mariale primitive dont nous avons longuement parlé dans notre chapitre IV. Les autres Pères sont simplement désignés par l'expression vague: *οἱ μετέπειτα*: *ceux qui ont suivi ces premiers*. De ceux-là notre auteur dit: Je ne sais comment il se fait qu'au sujet de la dormition digne de toute vénération de la Vierge, ils ne nous aient laissé aucun discours, aucune exposition scripturaire. Aussi voit-on, au jour de cette fête, le peuple fidèle avide d'instruction religieuse, attendre qu'on lui révèle quelque chose de ce mystère. C'est pour répondre à ce pieux désir, ajoute-t-il, que, malgré son impuissance et sa misère et tout confiant en l'assistance de la Mère de Dieu, il a cru utile de faire paraître sa modeste composition sur le sujet. [3] De cette déclaration on peut conclure sans doute: 1° que le morceau n'est point une homélie proprement dite, destinée à être prononcée devant un auditoire, mais un petit écrit, *μέτριον γράμμα*, un panégyrique s'adressant à des lecteurs isolés; 2° que l'auteur a ignoré l'existence d'homélies ou de discours sur la fête de la Dormition antérieurs à sa composition. Il n'aura donc pas connu le récit de Jean de Thessalonique, à moins qu'il ne l'ait mis au rang des apocryphes, dont il n'y avait pas à tenir compte; [4] et il aura écrit avant les grands orateurs du VIII[e] siècle: Germain de Constantinople, André de Crète, Jean de Damas, dont nous possédons

---

[1] Les Pères du concile (III[e] session) professent de suivre en tout la doctrine de ces docteurs de l'Eglise, parmi lesquels figurent les quatre docteurs latins: Hilaire, Ambroise, Augustin et Léon. Voir MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. IX, coll. 201-202.

[2] La traduction de Giacomelli, col. 3279 B, tendrait à faire croire le contraire: *At de veneranda eius dormitione nescio qui ab iis nihil est proditum, nec eorum posteri de ea quidquam exposuerunt*. Le texte grec ne vise que le silence des *posteri*, non des premiers.

[3] «*Καὶ σθενούμενος ἔγωγε ὁ τάλας ἐπὶ τὸ καθεῖναι μέτριον γράμμα κατ' ἐφικτὸν ᾠήθην περὶ αὐτῆς.*» Col. 3281 A.

[4] Comme nous le disons plus loin, l'auteur s'est montré excessivement discret dans l'emploi des récits apocryphes, et cela est tout à son éloge. Le peu qu'il en a pris, et en le modifiant, vient peut-être de Jean de Thessalonique. Comme celui-ci, il fait porter le corps de la Vierge sur une sorte de lit découvert et le fait déposer dans un sépulcre: *ἐν ζωοδόχῳ μνήματι*; mais tandis que Jean emploie le terme de *κράββατος* ou de *κλίνη*, lui affectionne le mot *σκιμπούς*, *σκιμπόδιον*.

des homélies pour la Dormition: les premières, en fait, qui nous soient parvenues sur le sujet en dehors du présent panégyrique. Mais il faut remarquer qu'un siècle sépare Modeste de Jérusalem de Germain de Constantinople. Et Modeste, qui a vécu au début du VII[e] siècle, est bien près de cette seconde série de docteurs qui ont suivi les grands noms de l'âge d'or de la patristique grecque. Il n'est distant d'eux que d'une cinquantaine d'années, et l'on est étonné de l'étonnement de l'auteur de ne trouver aucun discours sur la Dormition, depuis que cette fête existe. Or, cette fête n'est pas antérieure à la fin du VI[e] siècle. C'est dire que son institution fut contemporaine de Modeste lui-même, qu'elle précéda de quelques années seulement l'invasion de la Terre-Sainte par les Perses, en 614. Alors, on ne comprend pas que Modeste ait pu s'exprimer de la sorte. Raison sérieuse de lui refuser la paternité du panégyrique.

Il y a plus. A un endroit de la pièce, nous lisons une formule christologique qui a pu difficilement venir sur la plume d'un auteur antérieur à la controverse sur les deux volontés du Christ, controverse inaugurée, l'année même de la mort de Modeste, par la fameuse lettre de Sergius, patriarche de Constantinople, au pape Honorius (634). Le passage est ainsi conçu:

«Salut, très sainte Mère toujours vierge, qui avez engendré de votre substance le Christ Fils de Dieu, qui s'est incarné par l'opération du Saint-Esprit, parfait en divinité et parfait en humanité, c'est-à-dire *en deux natures, deux vouloirs et deux opérations, voulant et agissant comme Dieu, voulant et agissant comme homme, un seul individu le même sans confusion et sans division ayant la puissance dans l'une et l'autre nature*: puisque vous séjournez auprès de lui, suppliez-le avec la confiance que vous donne votre titre de mère, de conserver toujours son Eglise dans la profession de cette doctrine.» [1]

Cette mention si explicite non seulement des deux opérations, mais aussi des deux vouloirs du Christ, cette formule technique: *le même voulant et agissant comme Dieu, voulant et agissant comme homme*; cette demande, adressée à la Vierge, de maintenir l'Eglise

---

[1] *Encomium*, 10, col. 3304 BC: «*Χαίροις, ἱερωτάτη μῆτερ ἀειπαρθένε, ἡ γεννήσασα τὸν ἐκ σοῦ σαρκωθέντα ἐκ Πνεύματος ἁγίου ἐν δύο φύσεσι καὶ θελήμασι καὶ ἐνεργείαις, θέλοντα καὶ ἐνεργοῦντα ὡς Θεόν, θέλοντα καὶ ἐνεργοῦντα ὡς ἄνθρωπον, ἕνα τὸν αὐτὸν ἀσυγχύτως καὶ ἀδιαιρέτως ἔχοντα ἐν ἀμφοτέροις τὴν ἐξουσίαν, πρὸς ὃν καὶ ἐνδημοῦσα ἐν παρρησίᾳ δυσώπησον οὕτω φρονοῦσαν ἀεὶ εὐσεβῶς φυλαχθῆναι τὴν αὐτοῦ Ἐκκλησίαν.*»

dans cette foi: tout cela nous paraît un indice non équivoque que l'auteur a vécu en pleine querelle monothélite, ou plutôt, après que le sixième concile (681) eut fixé pour toujours la foi orthodoxe. On sait, en effet, que si la question des deux énergies ou opérations du Christ fut posée en Orient vers 619, ce ne fut qu'en 634 que l'on commença à discuter sur ses deux volontés ou vouloirs, *θελήματα*. Ce serait un curieux hasard si saint Modeste, qui est mort en 633 ou 634, [1] avait trouvé, de lui-même et antérieurement à la controverse sur les deux volontés, des formules si pleines et si précises.

Enfin, on est étonné de ne rencontrer dans notre pièce rien qui trahisse un habitant de Jérusalem, aucun de ces détails topiques qui échappent inconsciemment à qui se trouve à l'endroit même des événements dont il parle. Sans doute, l'auteur affirme que la Vierge demeurait à la Sainte Sion et qu'elle y est morte. Mais quand il parle du lieu de la sépulture, il s'exprime à la manière de quelqu'un qui vit loin de là: les apôtres, dit-il, déposèrent le corps de la Vierge dans un tombeau qui devint le réceptacle de la vie, *à l'endroit appelé Gethsémani.* [2] Pas un mot sur ce tombeau; pas une allusion au sanctuaire qui l'enfermait; aucun détail sur la solennité jérosolymitaine du 15 août. Il nous représente même les apôtres délibérant sur l'emplacement qu'il conviendrait de choisir pour l'ensevelissement. Leur choix tombe sur Gethsémani, parce que Gethsémani se trouve dans la vallée de Josaphat, la vallée du jugement dernier. Ils voulurent marquer par là leur confiance en la médiation propitiatoire de la Mère de Dieu auprès du souverain juge. [3]

Toutes ces raisons réunies nous paraissent assez fortes pour rendre très problématique la paternité de saint Modeste sur le discours en question. Il faut plutôt l'attribuer à un auteur de la fin du VIIe siècle, ou du début du VIIIe, ayant vécu loin de Jérusalem, après la controverse monothélite. Cela, du reste, n'enlève rien à son importance, ni à la gloire de son auteur, quel qu'il soit. Celui-ci reste toujours le premier en date parmi les Pères grecs qui ont affirmé d'une manière tout à fait claire l'assomption glorieuse de Marie, et son discours est remarquable entre tous par son contenu doctrinal, dégagé de toute enveloppe apocryphe, allant droit à ce qu'il y a de capital dans le mystère final de la vie terrestre de la Vierge, c'est-

[1] Les deux dates peuvent se soutenir.

[2] *Encomium*, 13, col. 3312 A: « *ὃ καὶ ἔθεντο ἐν ζωοδόχῳ μνήματι εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανή* ».

[3] *Encomium*, 13, col. 3312 A.

à-dire à son assomption dans la gloire en corps et en âme; affirmant cette assomption sans aucune hésitation et à maintes reprises, comme une chose allant de soi et ne souffrant pas contradiction. Cet inconnu manifeste un sens chrétien parfait. Il a le souci visible de ne pas se compromettre avec les récits apocryphes, qu'il a connus sûrement. En l'absence de toute tradition sur les circonstances de la mort et de l'assomption de Marie, il ne cherche point à suppléer à ce silence par des détails légendaires et un surnaturel fantastique; il se contente de conjectures raisonnables et vraisemblables. Il dit ce qu'il faut dire et rien de plus. Sous ce rapport, il l'emporte sur les orateurs célèbres qui l'ont suivi: Germain de Constantinople, André de Crète, Jean de Damas, qui ont fait, dans leurs compositions, la part beaucoup plus large aux récits apocryphes. Bref, ce premier discours sur l'Assomption est aussi le meilleur de l'homilétique grecque de la période patristique, et il mérite d'être examiné de près. On n'y trouve point — et c'est le cas pour bien des homélies byzantines — de divisions nettement marquées. On peut cependant grouper tout ce qu'il contient d'important autour des trois points suivants, qui sont comme les trois phases du mystère final qui clôt la vie de la Vierge: la mort, la résurrection et l'assomption au ciel, la médiation dans la vie de la gloire.

Ce que Modeste — appelons-le ainsi, en attendant qu'on découvre son vrai nom — dit de la mort de Marie se réduit à fort peu de chose, justement parce qu'il n'en sait rien de précis. Il n'en sait pas plus, au fond, que n'en connaissait saint Epiphane, au début du Ve siècle, que n'en connaissaient les Pères qui l'ont précédé, depuis l'institution de la fête de la Dormition, c'est-à-dire depuis un siècle environ. C'est, pour cette raison qu'ils ont gardé le silence sur cette fête, comme en témoigne notre auteur dans son prologue: témoignage précieux, qui confirme ce que nous a révélé l'examen de la tradition des six premiers siècles et qui montre qu'il faut en étendre le résultat également au VIIe siècle. Les orateurs sacrés, dès l'apparition de la nouvelle fête, se trouvèrent fort embarrassés pour en parler aux fidèles. Jean de Thessalonique essaya de leur fournir un cadre par son récit détaillé. Mais les gens avisés et tant soit peu critiques n'y virent, avec raison, qu'une légende, ajoutée à tant d'autres et ne l'utilisèrent qu'avec circonspection et dans une mesure variable. Notre auteur est sans doute celui qui lui a le moins emprunté, à supposer qu'il l'ait connu. Voici à quoi se réduit, chez lui, l'*élément historique conjectural* jeté autour de la mort de la Vierge, cette mort étant présupposée admise de tous depuis l'établissement de la fête de la Dormition.

Marie meurt à Jérusalem, sur le Mont Sion. [1] Elle a connu à l'avance, par révélation divine, [2] la date de sa mort; mais Modeste ne nous dit pas quel a été le mode de cette révélation: silence complet sur l'apparition de l'ange et la palme qu'il aurait apportée du paradis. Au moment de la mort, les anges descendent et se rangent autour de la Mère de Dieu, mais ils restent invisibles. [3] On n'y voit point Michel recevoir des mains de Jésus l'âme de la Vierge, comme ne craint pas de le raconter Jean de Thessalonique. Les apôtres aussi arrivent, mais nous ne savons s'ils sont au complet ni par quel moyen ils se rendent à Jérusalem. Modeste ignore les nuées des apocryphes: il se contente de nous dire qu'une impulsion divine les guida et qu'ils arrivèrent de *la manière que Dieu sait.* [4] Jésus aussi apparut au chevet de sa Mère, mais *selon un mode que lui seul connait.* [5] C'est sous la douce pression de son amour maternel que Marie expire et remet son âme entre les mains de son Fils. [6] Pas d'autre détail. La raison de sa mort est aussi indiquée, mais d'un mot et comme en passant: elle meurt pour suivre l'exemple de Jésus, pour mieux lui ressembler, parce qu'elle est sa mère. [7] Après sa mort, les apôtres et les disciples délibèrent entre eux sur le lieu qu'il convient de choisir pour la sépulture, et ils optent pour *le lieu appelé Gethsémani*, parce que Gethsémani fait partie de la vallée de Josaphat ou du jugement. (Dans les

---

[1] « Ὁ ἐν Σινᾶ νομοδότης καὶ ἐκ Σιὼν νομοθέτης αὐτὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν ἐντεῦθεν πρὸς αὐτὸν κομίσαι μετεστείλατο τὴν αὐτοῦ κιβωτὸν τοῦ ἁγιάσματος, περὶ ἧς ὁ ταύτης προπάτωρ Δαβὶδ ἔψαλε λέγων· Ἀνάστηθι, Κύριε, εἰς τὴν ἀνάπαυσίν σου, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματός σου (Psal. XLIV, 9) ». *Encomium*, 4, col. 3288 C.

[2] *Encomium*, 9, col. 3301 A: « Τῇ κατοικούσῃ ἐν Σιὼν καὶ οὔσῃ ἐν θειοτάτῃ προγνώσει τῆς αὐτῆς μετοικήσεως. »

[3] *Encomium*, 2, col. 3281 C; 11, col. 3305 C: « Καὶ οἱ προλεχθέντες ἐσταλμένοι θεόθεν ἅγιοι ἄγγελοι, ἐπιστάντες τῇ θεομήτορι, ἅτε νοεροὶ καὶ ἀόρατοι ὄντες... ἐξίσταντο ἐκπληττόμενοι εἰς τὸ περὶ αὐτῆς θεῖον ἀκατάληπτον μυστήριον. »

[4] *Encomium*, 8, col. 3300 A: « Ἔσπευδον ἐκ πάσης τῆς ὑφηλίου, ὁδηγούμενοι καὶ συνεργούμενοι ὑπὸ τῆς ἄνωθεν ῥοπῆς ». — *Encomium*, 7, col. 3296 C: « Καὶ ἐκ περάτων γῆς φοιτῶσι θεσπέσιοι ἀπόστολοι, ὡς μόνος ἐπίσταται Θεὸς ὁ μυσταγωγήσας καὶ συναθροίσας αὐτοὺς εἰς πανίερον τελετὴν θεομητρικῆς αὐτοῦ κοιμήσεως ».

[5] *Encomium*, 11, col. 3308 A: « Τὸ περὶ αὐτῆς θεόθεν πρόσταγμα, ὡς λόγος, κατ' ἐπαγγελίαν αὐτοῦ, οὐκ ἀπηξίωσεν ἐν μέσῳ εἶναι καὶ ὀφθῆναι τῇ μητρὶ αὐτοῦ ὁ ὑπεράγαθος Χριστὸς ὁ θεός, ὡς αὐτῷ μόνῳ ἔγνωσται ».

[6] « Ἡ δὲ μακαρία, συνεχομένη ἀεὶ τῷ θεομητρικῷ θείῳ πόθῳ, πρός αὐτὸν θεασαμένη ἐξῄει τοῦ σώματος ἁγίου, εἰς χεῖρας αὐτοῦ παραθεμένη τὴν παμμακάριστον αὐτῆς καὶ παναγίαν ψυχήν ». *Encomium*, 11, col. 3308 A.

[7] *Encomium*, 12, col. 3308 B: « Κεκοίμηται ἡ τὴν ζωὴν καὶ ἀνάστασιν τοῦ κόσμου γεννήσασα ..., ἑπομένη αὐτῷ ὡς μήτηρ αὐτοῦ καὶ παναγία, καὶ πρὸς αὐτὸν ὑποφητικῶς οἱονεὶ φάσκουσα· Οὐκ ἐκοπίασεν ἡ καρδία μου κατακολουθοῦσα ὀπίσω σου καὶ ἡμέραν ἀνθρώπου οὐκ ἐπεθύμησε » (Ierem. XVII, 16).

récits apocryphes, au contraire, c'est Jésus qui indique aux apôtres l'endroit de la sépulture). Marie est apportée par les apôtres sur une litière, σκίμπους, à Gethsémani, et placée dans un sépulcre. L'ensevelissement se produit sans aucun incident: pas la moindre allusion aux bras coupés de Jéphonias.

Que devient le corps de Marie après avoir été enseveli et combien de temps reste-t-il au tombeau? Comment s'opère la résurrection, qui est clairement proclamée à plusieurs reprises? Silence complet sur ces questions. Modeste se contente d'affirmer que le corps virginal n'a pas connu la corruption: [1] c'est le point important et vraiment doctrinal. Quant à la résurrection et à l'assomption qui a suivi, elles ont eu lieu de la manière connue du Sauveur seul. [2] On ne peut qu'admirer et approuver cette réserve extrême de l'auteur s'interdisant toute hypothèse sur les points où l'histoire se tait et où le sens chrétien ne commande pas d'affirmation. Sans doute, en terminant, il nous dit que des merveilles incompréhensibles se produisirent à la mort de la Mère de Dieu; que des secrets ineffables furent révélés, des bienfaits sans nombre accordés, des guérisons miraculeuses opérées par elle; mais il se garde bien de les énumérer, car il sait que l'histoire est muette sur ces faits, qui rentrent dans le domaine des pieuses conjectures. [3]

Quant à l'affirmation de l'assomption elle-même, précédée de la résurrection glorieuse, c'est tout le long du morceau qu'elle est exprimée de diverses manières. Sur ce point, pas la moindre hésitation. Répétée aussi sous différentes formes la raison d'être de ce privilège, *qui n'est autre que la maternité divine.* A la manière dont il parle, on s'aperçoit que, pour notre auteur, l'assomption glorieuse est un postulat évident de cette maternité. Cueillons, au hasard, quelques-unes de ses formules.

Nous trouvons la plus pleine de toutes, comme aussi la plus brève, à la fin même de la pièce:

« *En sa qualité de Mère toute glorieuse du donateur de la vie* et de l'immortalité, le Christ Dieu, notre Sauveur, *Marie est vivifiée par lui pour*

---

[1] *Encomium*, 7, col. 3293 A: « Τῆς ἀειπαρθένου, ἐν τῷ τάφῳ μὴ παθούσης τῷ ζωοδόχῳ σώματι διαφθοράν, φυλαχθείσης ὑπὸ τοῦ προελθόντος ἐξ αὐτῆς παντοδυνάμου σωτῆρος Χριστοῦ. » Un peu plus haut, § III, col. 3285 A, Marie est appelée *la demeure indestructible de la Trinité*, ἡ ἀκατάλυτος μονή.

[2] *Encomium*, 14, col. 3312 B.

[3] *Encomium*, 14, col. 3312 C: « Ἀλλὰ ποία γνώσεως κατάληψις ἢ λόγου δύναμις ἐξισχύσει καταλαβεῖν καὶ ᾆσαι ἐπαξίως τὰ τότε ὄντα πάμπολλα ἱερώτατα καὶ ἀνεφικτά, τὰ ἐπ' αὐτῇ δεδοξασμένα, ὑπ' αὐτῶν [τῶν ἀποστόλων] ἱερουργηθέντα καὶ ἀνυμνηθέντα,

qu'elle lui soit concorporelle dans l'incorruptibilité pour l'éternité. C'est lui qui l'a ressuscitée de la tombe et l'a prise auprès de lui de la manière connue de lui seul.» [1]

L'expression si suggestive: *σύσσωμος ἐν ἀφθαρσίᾳ, concorporelle dans l'incorruptibilité*, est propre à notre auteur. Il la répète plusieurs fois. Jésus a voulu que sa Mère lui fût semblable dans sa condition de ressuscité. Ici-bas le Fils et la Mère ont été *concorporels dans la passibilité et la mortalité*. Revêtu de l'immortalité glorieuse, Jésus se doit d'accorder sans retard à Marie le même vêtement de gloire. Citons encore ces deux passages où la même expression se rencontre:

«Le Christ Dieu, l'ayant appelée auprès de lui, l'a revêtue de l'incorruptibilité de son propre corps et l'a glorifiée d'une gloire incomparable, lui donnant son héritage, parce qu'elle est sa mère toute sainte, comme le chante le Psalmiste: "La reine s'est tenue à ta droite enveloppée d'un vêtement où brille l'or et diverses couleurs" (Ps. XLIV, 10).» [2]

«Aujourd'hui le tabernacle raisonnable, qui a reçu, par un prodige au-dessus de la nature, le Dieu incarné, maître du ciel et de la terre, *a été enlevé et établi par lui sur le fondement de l'incorruptibilité de son propre corps, pour être avec lui dans les siècles des siècles* et nous servir, à nous tous chrétiens, de protection puissante et assurer notre salut par son assistance.» [3]

La même doctrine de l'assomption glorieuse est formulée en d'autres termes, ou exprès ou équivalents, tout le long du discours, par exemple dans ce passage:

«Lorsque le Christ notre Dieu, coéternel au Père et au Saint-Esprit, décida, selon son bon plaisir, de prendre auprès de lui sa toute-bienheureuse Mère, tenant, après lui, le premier rang au-dessus de toutes les créatures, *pour la glorifier avec lui dans la gloire*, les anges accoururent dans l'allégresse ...». [1]

τὰ θεόθεν ἀποκαλυφθέντα αὐτοῖς ἀπόρρητα μυστήρια, τὰ δωρηθέντα διάφορα χαρίσματα καὶ μυσταγωγηθέντα δι' αὐτῆς κρείττονα ἀριθμοῦ ἰάματα;»

[1] *Ibid.*: «*Διὸ δὴ καὶ ὡς μήτηρ πανένδοξος τοῦ χορηγοῦ τῆς ζωῆς καὶ ἀθανασίας Χριστοῦ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ, ζωοποιεῖται ὑπ' αὐτοῦ, σύσσωμος ἐν ἀφθαρσίᾳ εἰς αἰῶνας τοῦ ἐκ τάφου ἐγείραντος καὶ προσλαβόντος αὐτὴν πρὸς ἑαυτόν, ὡς αὐτῷ μόνῳ ἔγνωσται.*»

[2] «*Χρστὸς ὁ Θεός, προσκαλεσάμενος αὐτήν, ἐνέδυσεν ἀφθαρσίαν σύσσωμον καὶ ὑπερενδόξως ἐδόξασε τοῦ γενέσθαι κληρονόμον ὡς παναγίαν μητέρα αὐτοῦ, καθ' ἃ καὶ ὁ Ψαλμῳδὸς ψάλλει· Παρέστη ἡ βασίλισσα ἐκ δεξιῶν σου ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη, πεποικιλμένη*». *Encomium*, 5, col. 3289 C.

[3] «*Σήμερον ἡ τὸν Θεὸν καὶ δεσπότην οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπερφυῶς δεξαμένη λογικὴ σκηνὴ κατὰ σάρκα συνέσταλται καὶ καθίδρυται σύσσωμος ὑπ' αὐτοῦ ἐν ἀφθαρσίᾳ εἶναι σὺν αὐτῷ αἰωνίως εἰς σκέπην κραταιὰν καὶ σωτηρίαν καὶ προστασίαν ἡμῶν ἁπάντων χριστιανῶν*». *Encomium*, 6, col. 3292. Voir aussi § 10, col. 3301 B: «*Ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης Κύριος Ἰησοῦς ... διὰ σοῦ δωρησάμενος τὴν ἐπουράνιον αὐτοῦ βασίλειαν, ἐν ταύτῃ σε εἶναι σύσσωμον ἐν ἀφθαρσίᾳ καὶ πάντων ἐνδοξοτέραν προσέταξεν εἰς δόξαν τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος.*»

Enfin, notre auteur n'a pas oublié de signaler le rôle de médiatrice que joue Marie dans la gloire en faveur des hommes. Elle intercède pour nous auprès de son Fils et nous le rend propice. [2] Cette médiation était, du reste, un lieu commun de la mariologie byzantine à son époque, et l'on peut dire qu'elle est une des raisons d'être de l'assomption glorieuse.

Ce premier discours byzantin sur l'Assomption est, on le voit, de tout point satisfaisant au point de vue doctrinal. En l'absence de toute donnée positive de l'Ecriture et de la Tradition, son auteur n'a pas hésité cependant, à proclamer la préservation de toute corruption et la résurrection anticipée du corps de la Mère de Dieu. Il y a vu à bon droit comme un postulat de la maternité divine, un privilège que Jésus se devait d'accorder à sa Mère. Aussi son affirmation est-elle sereine, catégorique, dégagée de toute hésitation et de toute atténuation. Par la manière dont il s'exprime, on voit qu'il a conscience non de défendre une thèse qui trouverait des contradicteurs mais d'exposer une vérité admise de tous ses lecteurs ou auditeurs. Comme nous l'avons déjà noté, ce qu'on admire chez lui, c'est son extrême réserve à l'égard des apocryphes, le grand bon sens dont il fait preuve dans le choix des conjectures historiques vraisemblables et qui lui fait proscrire impitoyablement toute donnée purement légendaire, tout ce merveilleux enfantin qui foisonne dans les récits imaginaires du *Transitus Mariae*.

---

[1] «*Καὶ ὅτε ἐξελέξατο καὶ ἠρετίσατο κατ' εὐδοκίαν ὁ συναΐδιος τοῦ Πατρὸς αὐτοῦ καὶ Πνεύματος Χριστὸς ὁ Θεὸς ἡμῶν προσλαβεῖν αὐτὴν πρὸς ἑαυτὸν τοῦ συνδοξασθῆναι αὐτῷ ἐν δόξῃ τὴν παμμακάριστον μητέρα αὐτοῦ, τὴν μετ' αὐτὸν τῶν πάντων κρειττοτέραν, χαίροντες συνέτρεχον ἄγγελοι.* *Encomium*, 2, col. 3281 BC. Un peu plus loin, col. 3285 C, l'auteur répète que la Vierge été ressuscitée par son Fils: «*ζωοποιουμένη ὑπ' αὐτοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.*»

[2] Voir en particulier le § 10, col. 2305: «*Ὁ προσλαβεῖν σε χρηματίσας δωρούμενος ἀεὶ καὶ δυσωπούμενος διὰ σοῦ ἱλασμὸν τῇ οἰκουμένῃ ... Τὸν τῷ σώματι ἀφθάρτῳ κατασκηνοῦντά σε ἐν παραδείσῳ καὶ διὰ σοῦ ἀνοίξαντα ἡμῖν τὴν εἰς αὐτὸν εἴσοδον ... Χαίροις, ἡ ἀντίληψις ἡ ἔνθεος ἀεὶ τῶν εὐσεβούντων, ἐξ ἧς Χριστὸς ἀντελάβετο ἡμῶν τὸ γένος ... Σῴζει γὰρ ἀληθῶς ἐκ πάσης θλίψεως τοὺς ὁμολογοῦντάς σε θεοτόκον ὁ μυσταγωγήσας σε Θεὸς γενέσθαι πρὸς αὐτὸν τοῦ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν.*»

III – Hippolyte de Thèbes (VIIe-VIIIe siècle)

De la *Chronique* de l'inconnu HIPPOLYTE DE THÈBES, qui a écrit entre les années 650-750, nous sont parvenus quelques fragments, dont l'un intéresse la vie de la Sainte Vierge et deux autres, celle de saint Jean l'Evangéliste. Il s'agit de données chronologiques sur les principaux événements de la vie de Marie et de celle du disciple bien-aimé. Ces données sont empruntées à divers apocryphes et ne présentent, par elles-mêmes, aucune valeur historique, contredisant parfois les dires de certains Pères anciens, qui méritent plus de crédit. Les fragments en question ont été fort maltraités par les copistes, et l'érudit qui en a donné une édition critique en 1898, en a distingué jusqu'à cinq élaborations différentes en collationnant les nombreux manuscrits qui les contiennent. [1] Nous ne nous arrêterons qu'au texte que le savant éditeur considère par approximation comme représentant l'original. Le fragment sur la vie de la Vierge est ainsi conçu:

« De la passion salutaire du Sauveur et de son ascension jusqu'à la lapidation de saint Etienne le premier martyr, on compte sept années. Du martyre d'Etienne jusqu'à la lumière qui apparut à Saul, six mois. Et de l'apparition de cette lumière à Saul et de son baptême et de sa prédication *jusqu'à l'assomption de la sainte Vierge Marie*, trois ans et demi; en tout quarante-quatre ans [depuis la naissance de Jésus]. La sainte Théotocos vécut, en effet, parmi les hommes cinquante-neuf ans, qui se décomposent ainsi: dans le temple, quatorze ans; dans la maison de Joseph, quatre mois, et aussitôt elle fut évangélisée par l'ange Gabriel: elle conçut, et enfanta Notre-Seigneur Jésus-Christ le 25 du mois de décembre; elle avait alors quinze ans; elle vécut les trente-trois ans de l'incarnation de Notre-Seigneur; et après l'ascension du Seigneur, elle vécut avec les disciples dans la maison de Jean l'Evangéliste pendant onze ans; en tout, les années de sa vie se montent à cinquante-neuf. » [2]

Le premier fragment sur saint Jean l'Evangéliste identifie la maison de l'Apôtre bien-aimé avec la Sainte Sion, c'est-à-dire avec le Cénacle, où Jésus célébra la pâque légale et institua l'Eucharistie, où il apparut aux disciples après sa résurrection, où les apôtres célé-

[1] FRANZ DIEKAMP, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, Münster in W., 1898, LXX-177 p.

[2] « *Καὶ ἀπὸ τοῦ φανέντος αὐτῷ φωτὸς βαπτίσματός τε αὐτοῦ καὶ κηρύγματος μέχρι τῆς ἀναλήψεως τῆς ἁγίας θεοτόκου Μαρίας ἔτη γ' ἥμισυ, ὁμοῦ ἔτη μδ'· ἔζησεν γὰρ τῇ ἀνθρωπότητι ἡ ἁγία Θεοτόκος ἔτη νθ' οὕτως ...* » *Op. cit.*, I, 3, p. 4.

brèrent leur première messe. C'est dans cette maison que vécut Marie jusqu'à son assomption. Le second fragment explique comment Jean en devint possesseur et dit, à la fin, qu'après l'assomption de Marie, cet apôtre prêcha l'Evangile à Ephèse et que c'est là qu'il fut enlevé, qu'il eut son assomption. [1]

Ce qu'il y a d'intéressant pour nous dans ces fragments, c'est la mention de l'assomption de la Sainte Vierge et aussi de l'assomption de saint Jean. Le terme employé, dans cette rédaction originale, pour désigner l'assomption est celui d'*ἀνάληψις*, qui est celui-là même par lequel les Pères grecs indiquent l'ascension de Notre-Seigneur. Nul doute que, dans le contexte, il signifie l'assomption de Marie en corps et en âme, et non pas seulement l'assomption de l'âme, ou l'assomption du corps séparément de l'âme. L'emploi de ce mot, au lieu de celui de *κοίμησις*, *dormition*, ou de celui de *μετάστασις*, *migration*, semble bien indiquer que l'auteur a écrit avant que se fût généralisée la fête de la Dormition. Ou bien, il aura utilisé un document plus ancien, qui affirmait simplement l'assomption de la Vierge et se taisait sur sa mort. Nous avons vu que l'hypothèse de l'immortalité de Marie avait eu quelques partisans antérieurement à la floraison de la littérature apocryphe, au VIe siècle. Nous aurions dans ce texte un écho indirect de cette opinion, qu'Hippolyte de Thèbes partageait peut-être pour sa part, tout comme il paraît croire à l'assomption de saint Jean, que plusieurs anciens ont admise. [2] Le fait même qu'Hippolyte dit que Jean fut *enlevé*, *assumé*, *ἀνελήφθη*, montre bien que le mot *ἀνάληψις*, appliqué à Marie, désigne l'assomption totale et véritable en corps et en âme. Il est remarquable aussi que l'auteur n'emploie aucun terme éveillant l'idée que Marie serait morte. L'expression même dont il se sert: « La sainte Théotocos *vécut pour l'humanité* cinquante-neuf ans, *ἔζησεν τῇ ἀνθρωπότητι ἔτη νθ'* », ferait croire à un simple passage de la vie de la terre à celle du ciel. Notons enfin que le terme d'*ἀνάληψις* n'est presque jamais employé, chez les Grecs, pour indiquer la fête de la Dormition et qu'il désigne l'*assomption* ou l'*ascension* en corps et en âme, alors que le mot latin *assumptio* est appliqué assez souvent à l'assomption de l'âme seule au ciel par les hagiographes occidentaux.

[1] *Ibid.*, I, 5, p. 7: « *Μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν αὐτῆς, ἐν τῇ Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας κηρύξας τὸν λόγον Ἰωάννης, ἐκεῖ ἀνελήφθη.* » Les pélerins du VIe siècle faisaient de la Sainte Sion la maison de Jean Marc ou de Jacques. Voici qu'Hippolyte en attribue la propriété à Jean l'Evangéliste, qui, après la mort de son père Zébédée, aurait vendu ce qu'il possédait en Galilée pour l'acheter.

[2] Voir l'*Excursus C*.

Cette dernière remarque est confirmée par la teneur des interpolations dans les élaborations postérieures du texte d'Hippolyte. C'est ainsi que, dans la première de ces élaborations, représentée par plusieurs anciens manuscrits, dont l'un du IX[e] siècle, un scribe a éprouvé le besoin d'expliquer le terme *ἀνάληψις* en ajoutant: *τουτέστιν τῆς κοιμήσεως αὐτῆς*: *jusqu'à son assomption, c'est-à-dire jusqu'à sa dormition.* [1] Pour saint Jean, la même série de manuscrits écarte aussi l'idée de son assomption en mettant, au lieu de *ἀνελήφθη*,: *κεκοίμηται καὶ οὐχ εὑρέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐν τῷ τάφῳ*: *il mourut et l'on ne trouva pas son corps dans la tombe,* [2] substituant ainsi une légende à une autre. Dans la troisième recension, le mot *ἀνάληψις* disparaît complètement pour faire place aux termes de *μετάστασις* et de *κοίμησις*. [3] La quatrième recension ignore aussi l'*ἀνάληψις* et la remplace par les termes: *τελείωσις καὶ μετάστασις, τελευτή, κοίμησις*. [4] L'idée toute simple de l'*ἀνάληψις*, dégagée du souvenir de la mort, n'était pas comprise, après l'institution de la fête de la Dormition, et l'on sentait le besoin de rappeler que Marie était morte.

De la chronique d'Hippolyte retenons donc que, dans sa teneur primitive, elle fait abstraction de la mort de la Vierge et mentionne simplement son assomption en corps et en âme sans donner aucun détail sur le mode et la nature de cette assomption.

IV – Saint Germain, patriarche de Constantinople († 733)

Saint Germain, patriarche de Constantinople, est un des plus illustres représentants de la théologie mariale byzantine durant la période patristique. Il est, en particulier, le docteur inégalé de la médiation universelle de la Mère de Dieu dans le séjour de la gloire. Dans ce séjour, la sainte Théotocos se trouve non seulement par son âme, mais aussi par son corps ressuscité et glorifié. Germain, en effet, enseigne aussi catégoriquement que l'auteur du panégyrique attribué à Modeste de Jérusalem, l'assomption glorieuse de Marie dans deux homélies pour la fête de la Dormition, qui nous sont parvenues

[1] Diekamp, p. 13, l. 26-27.

[2] *Ibid.*, p. 14.

[3] *Ibid.*, pp. 19, 21, 22: « *Μετὰ δὴ τὴν κοίμησιν καὶ μετάστασιν αὐτῆς, καὶ αὐτὸς ἐν τῇ Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας κηρύξας τὸν λόγον, ἐκεῖ ἀνελήφθη.* »

[4] *Ibid.*, pp. 27, 29, 30: « *Μέχρι τῆς τελειώσεως τῆς ἁγίας Θεοτόκου ..., ἄχρι τῆς μεταστάσεως τῆς ἁγίας Θεοτόκου — ἕως τῆς τελευτῆς αὐτῆς — μετὰ δὲ τὴν κοίμησιν τῆς παναγίας Θεοτόκου.*

sous son nom et qui sont bien de lui. [1] La première est surtout de contenu doctrinal; la seconde essaye de donner un cadre historique plus ou moins fictif à l'exposition doctrinale et fait la part assez grande à la légende. L'orateur a dû connaître, sans aucun doute, le récit de Jean de Thessalonique, mais il l'a utilisé avec une grande liberté. Il a lui-même pieusement conjecturé et inventé plusieurs circonstances relatives à la mort de la Vierge et à son assomption, se laissant guider en cela par le souci visible d'assimiler le sort de la Mère à celui du Fils. Quant à une véritable tradition apostolique sur la mort et l'assomption de Marie, dont il se présenterait comme l'écho et le témoin, il n'y faut pas songer. Les raisons qu'il met en avant pour affirmer la mort et la résurrection glorieuse de la Vierge sont d'un autre ordre. Elles se tirent avant tout des exigences de la maternité divine et de la médiation de salut exercée à l'égard des hommes. Dans sa pensée, il s'agit bien d'*exigences* et non de simples *raisons de convenance*, qui sont introduites par les expressions: *ἔδει*, *il fallait*; *οὐκ ἐνεδέχετο, οὐκ ἦν δυνατόν*, *il n'était pas possible*; *πάντως ἔπρεπε*, *il convenait de toute façon.* [2]

Le récit conjectural de la Dormition se réduit à ceci: Quand fut venu, pour Marie, le temps de quitter cette terre, Jésus lui envoya, par son ange familier, un message pour lui annoncer sa fin prochaine. Ce message est détaillé sous forme d'allocution directe du Fils à la Mère. A celle-ci est annoncée non seulement sa mort, mais sa résurrection et son assomption glorieuse:

« Il est temps, dit le Seigneur, que je te prenne auprès de moi, toi, ma Mère. Tout comme tu as rempli de joie la terre et ses habitants, il faut maintenant que tu viennes réjouir les cieux, apporter l'allégresse dans les demeures de mon Père ... Là où je me trouve, là est la vie éternelle, la joie sans mélange, le palais incomparable, la cité à l'abri de tout bouleversement. *Il faut donc que là où je suis, tu sois aussi, Mère inséparable de ton Fils* ... Après ton départ de la vie terrestre, je me montrerai à toi face à face. Confie sans tristesse à la terre ce qui lui revient. Ton corps est à moi; je tiens en ma main les confins de la terre; personne n'arrachera de ma main ce qu'elle tient. Confie-moi ton corps, comme moi-même j'ai confié à ton sein ma divinité. *Ton âme toute sainte verra la gloire de mon*

[1] Combefis et, après lui, la patrologie grecque de Migne, donnent trois homélies de Germain sur la Dormition. En réalité, comme en témoignent certains manuscrits, la première et la seconde ne sont que les deux parties d'un même discours. Quant à l'authenticité, elle ressort tant des manuscrits que du témoignage de Michel Glykas, auteur du XII[e] siècle, antérieur au patriarche Germain II. Cf. *Echos d'Orient*, t. XVI (1913), pp. 219-221.

[2] Voir *Homil.* I, P. G., t. XCVIII, coll. 345, 348.

Père; ton corps immaculé contemplera la gloire de ton Fils; ton esprit sans tache verra la gloire du Saint-Esprit. La mort n'aura pas à se réjouir à ton sujet, car tu as enfanté la Vie. Tu es devenue mon séjour; *ce séjour ne connaîtra pas la déchéance causée par la corruption du tombeau.* Le voile des ténèbres ne l'obscurcira pas. Viens sans crainte vers Celui qui est né de toi. Je veux te payer ma dette de fils en te rendant heureuse ... *Pour la forme seulement, étends-toi dans la tombe de Gethsémani. Je ne t'y laisserai pas longtemps orpheline. A peine t'aura-t-on couchée dans ce sépulcre que je viendrai sans retard à toi non pour être conçu de nouveau par toi, comme je l'ai fait une fois, mais pour te prendre avec moi dans ma maison.* Laisse déposer ton corps dans l'enclos de Gethsémani, là même où, avant ma passion, j'ai posé mes genoux pour faire ma prière d'homme. Préfigurant ta dormition, j'ai plié, à cet endroit, ces genoux que je tenais de toi. Mais, de même qu'après cette prostration, je me suis levé pour aller volontairement à ma mort sur la croix, qui a donné la vie au monde, *toi aussi, après qu'on aura déposé ton corps dans la tombe, sans retard tu passeras à la vie.*» [1]

Loin d'être troublée par cette nouvelle, Marie en éprouve la joie la plus vive. [2] Elle prépare sa maison et sa toilette funèbre, passe la nuit qui suit en prière, annonce à tous son départ prochain et leur montre la palme (*βραβεῖον*) que l'ange lui a remise comme symbole de la victoire sur la mort et figure de la vie éternelle. Cette palme rappelle en même temps les branches de palmier avec lesquelles les enfants des Juifs allèrent au-devant du Sauveur, le jour de son entrée triomphale à Jérusalem. [3] Puis la Vierge adresse la parole aux assistants, qui pleurent, tandis qu'elle est toute à la joie d'aller rejoin-

[1] *Homilia* III *in dormitionem Deiparae*, P. G., t. XCVIII, coll. 360-364: «*Ὅπου τοίνυν ἐγώ, καὶ σὺ μέλλεις ὑπάρχειν, ἀχώριστος μήτηρ ἐν ἀδιαζεύκτῳ Υἱῷ ... Ὄψεται τοῦ Πατρός μου τὴν δόξαν ἡ ἔνθεός σου ψυχή· ὄψεται τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ Υἱοῦ τὴν δόξαν τὸ ἀμίαντον σῶμά σου ... Προσανακλίθητι, καὶ μόνον ἐν σχήματι, τῷ Γεθσημανῇ τοῦ μνήματος χωρίῳ· οὐκ ἀφήσω σε χρονίως ὀρφανὴν ἐν αὐτῷ ... Θὲς ἐν τῷ Γεθσημανῇ χωρίῳ τεθαρρηκότως τὸ σῶμά σου, καθὼς ἐγώ, πρὸ τοῦ παθεῖν με δι' ἀνθρωπίνην προσευχὴν ἐκεῖσε τὰ γόνατα. Σοῦ γὰρ προτυπούμενος τὴν κοίμησιν, ἔκλινα κἀγὼ πρὸς τὸ τοιοῦτον χωρίον τὰ ἐμὰ ἐκ τοῦ σοῦ σώματος γόνατα. Ὡς οὖν ἐγὼ μετὰ τὴν τότε γονυκλισίαν πρὸς τὸν ζωοποιὸν ἐξῆλθον καὶ ἑκούσιον τοῦ σταυροῦ μου θάνατον, καὶ σὺ μετὰ τὴν κατάθεσιν τοῦ σοῦ λειψάνου πρὸς ζωὴν παραχρῆμα μετατεθήσῃ*».

[2] La plupart des apocryphes, au contraire, sans en excepter Jean de Thessalonique, nous montrent la Vierge en proie au trouble et à l'appréhension, à l'annonce de la mort.

[3] Germain attache très peu d'importance à ce *Βραβεῖον*, qui tient une place non négligeable dans le récit de l'évêque de Thessalonique; mais il a soin d'en donner la raison d'être. Le rapprochement avec les palmes du jour des Rameaux est à retenir.

dre son divin Fils. [1] Et voici que tout à coup, annoncée par le tonnerre, une nuée dépose à la porte de sa maison les disciples de Jésus. Ces derniers, ayant appris d'elle son départ imminent, se consolent à la pensée qu'ils l'auront au ciel pour médiatrice. Saint Paul arrive après les autres. C'est saint Jean qui lui ouvre en qualité de maître de la maison. La Vierge le reçoit le visage souriant. Mais Paul, ayant appris la raison pour laquelle le Seigneur l'a réuni aux autres apôtres, fond en larmes, se jette aux pieds de Marie et lui adresse mille louanges. De ces louanges l'orateur rapporte quelques fragments. L'Apôtre des nations dit, entre autres choses: «Je n'ai pas eu le bonheur de voir le Christ selon la chair, mais en vous voyant, vous sa mère, je croyais contempler le Christ lui-même. Jusqu'ici, j'ai enseigné aux nations que vous aviez enfanté Dieu selon la chair. Désormais, *je leur apprendrai que vous avez été transportée auprès de lui*, pour qu'elles sachent qu'elles ont en votre intercession un gage de leur salut.» [2]

Germain ajoute:

«Paul, *autant que nous avons pu l'apprendre*, [3] dit encore beaucoup d'autres choses.» Lorqu'il eut fini, la Vierge fit ses adieux à tous, s'étendit sur son lit, prenant la position qu'elle voulut *et rendit l'esprit à la manière de quelqu'un qui s'endort; ou plutôt, elle se sépara de son corps à l'état de veille, accordant à sa dépouille l'exemption de toute corruption.* [4] Après qu'elle eut ainsi rendu au Christ Dieu, son Fils selon la chair, son esprit immaculé, Pierre demanda à Paul de réciter sur le corps virginal les prières d'usage. Mais Paul, *respectant la hiérarchie établie par le Christ, ne voulut point accepter l'honneur qui revenait à Pierre, le chef des pasteurs;* et le Coryphée dut s'incliner. [5] Les autres apôtres prirent sur leurs épaules le saint fardeau, se dirigeant vers le tombeau. Ayant appris ce qui se passait, les Juifs s'assemblèrent pour voir passer le cortège funèbre, et l'un d'eux, dont Germain ne dit pas le nom, [6] osa porter une main sacrilège

[1] Marie justifie sa joie dans ! allocution qu'elle adresse à l'assistance: elle est mère, et une mère désire être avec son fils. Col. 365 A.

[2] Col. 368 AB: «*Ἀπάρτι καὶ πρὸς αὐτὸν μετατεθῆναί σε διδάξω τοῦ γνωσθῆναι αὐτοῖς ἔθνεσιν τὸ σωτήριον αὐτῶν ἐν τῇ σῇ κραταιοῦσθαι πρεσβείᾳ*».

[3] «*Καθὼς μαθεῖν ἠδυνήθημεν.*» col. 368 B. La source de Germain, pour ce qui regarde le discours tenu par saint Paul, doit être son imagination conjecturant le vraisemblable plutôt que quelque récit apocryphe encore inconnu.

[4] «*Ἀφίησιν ὡς ἐν ὕπνῳ τὸ πνεῦμα· μᾶλλον δὲ λέγειν, διΐσταται τῆς σαρκὸς ἐν ἐγρηγόρσει, ἐλευθέραν φθορᾶς τὴν κατάλειψιν αὐτῆς ποιησαμένη*». Col. 368 B.

[5] «*Ἀνανεύει Παῦλος, Πέτρῳ τοῦτο ποιεῖν ἁρμόδιον λέγων ὡς ποιμενάρχῃ.*» Col. 368 C. S. Germain emprunte vraisemblablement ce détail à Jean de Thessalonique.

[6] Les apocryphes l'appellent généralement Jéphonias. Il semble que Germain a voulu éviter de trop se compromettre avec les apocryphes en donnant cette précision.

sur la litière pour la renverser. Mal lui en prit, car il eut les mains coupées. Ni les apôtres, ni les autres fidèles n'osèrent toucher le corps virginal; mais, par le choix unanime des apôtres, Pierre et Paul furent chargés de procéder à l'ensevelissement. Saisissant les coins du linceul sur lequel reposait la dépouille mortelle de la Vierge, ils s'apprêtaient à la descendre dans le sépulcre, *quand soudain le corps leur fut enlevé des mains, une brise légère secouant alors le linceul.* Personne ne vit le ravisseur, car c'était Dieu lui-même, invisible à tout œil mortel. A ce signe, les disciples reconnurent la présence du Christ et de ses anges et l'assomption de la Mère auprès de son Fils. [1] Ils rendirent gloire à Dieu, et adressèrent la parole aux fidèles, leur demandant d'être les témoins de l'assomption de Marie auprès de tous: « Témoignez sans hésitation de ce que vous avez vu. Remplissez le rôle des anges auprès du tombeau du Seigneur. Dites, vous aussi; " Voici le lieu où la Vierge a été ensevelie. Marie, la Mère de la Vie, a été enlevée. *Voici le linceul vide de Celle qu'il contenait, de Celle qu'il emmaillotait inanimée, et sous laquelle, maintenant qu'elle est vivante, il souhaite être déployé. Courez, annoncez son départ du tombeau.*" [2]

Là-dessus, Germain célèbre la gloire de l'enclos de Gethsémani, gloire semblable à celle du jardin de Joseph d'Arimathie. Dans celui-ci, Pierre et Jean accourant, trouvèrent le linges et le suaire et crurent que le Christ était ressuscité. A Gethsémani, les disciples et la foule qui s'était rassemblée pour les funérailles de Marie la Vierge perpétuelle, la virent déposée, ensevelie dans le sépulcre et aussitôt enlevée, avant même qu'on la recouvrît de la pierre tombale. Ils furent ainsi les témoins oculaires de son assomption. Sans cela, on aurait pu craindre qu'en l'absence de scellés et de gardiens, les incrédules en prissent occasion pour dire qu'on avait dérobé le corps. [3]

Tel est le récit de Germain, récit qui s'inspire visiblement de celui de Jean de Thessalonique, mais qui en diffère par de nombreux petits détails, qui sont loin d'être insignifiants et derrière lesquels on devine le souci d'assimiler la mort et l'assomption de Marie à la

[1] « Ὧν ἐκ χειρῶν, πάντων ἀποσκοπούντων, τὸ ἄχραντον ἀφηρπάγη τῆς παρθένου σῶμα· καὶ ὁ μὲν ἁρπάσας αὐτὸ πᾶσιν ἄβλεπτος· Θεὸς γὰρ ἦν ἀθεώρητος· ἡ δὲ σινδὼν ἐν νεφέλῃ, ταῖς χερσὶ τότε τῶν ἀποστόλων κούφως ἀνεμιζομένη κατεφάνη. Ἔγνωσαν οἱ μαθηταὶ τὴν πρὸς τὴν μητέρα τοῦ Χριστοῦ σὺν ἀγγέλοις παρουσίαν· ὑφ' οὗ καὶ μεταστᾶσαν αὐτὴν πιστωθέντες, ἔδωκαν δόξαν τῷ Θεῷ. » Col. 369 C.

[2] « Coll. 368-372: « Εἴπατε καὶ ὑμεῖς· Ἴδε ὁ τόπος ὅπου τέθαπται μὲν ἡ Παρθένος· μετετέθη δὲ ἡ ζωοτόκος Μαρία. Ἴδε καὶ ἡ σινδὼν χωρὶς τῆς ἔνδον σπαργανωθείσης ἐπιζητοῦσα τὴν ἐν αὐτῇ κατασφιγχθεῖσαν, ἣν ὡς ἄψυχον ἐσπαργάνου καὶ ὡς ἐμψύχῳ νῦν ὑποστρωθῆναι ποθεῖ. Γίνεσθε καὶ ὑμεῖς γυναῖκες μυροφόροι τῆς μεταστάσης. »

[3] Col. 368 B: « Ἵνα μὴ σφραγίδων δίχα καὶ φυλάκων χωρὶς κατατεθεῖσα, εὔκαιρον ἀφορμὴν περὶ κλοπῆς τοῖς ἀπιστοῦσιν ἐμποιήσῃ ».

mort et à la résurrection de Jésus. Sur la durée de la mort et du séjour au tombeau, cependant, il a renoncé au parallélisme pour la raison qu'il indique: raison qui serait excellente, si l'assomption de la Vierge s'était réellement passée de la manière qu'il indique. [1] Mais il nous est malheureusement impossible de voir dans ce mode, tout comme dans les autres circonstances et détails particuliers dont il agrémente sa narration, autre chose qu'une pieuse conjecture. Ces circonstances, ces détails, c'est lui qui les a imaginés, comme il a imaginé le message de Jésus à sa mère, le discours des apôtres aux fidèles, témoins de l'assomption de la Vierge. Il est, dès lors, oiseux de se demander si notre orateur a emprunté à quelque apocryphe du *Transitus Mariae* encore inconnu, les traits qui lui sont propres. Il a marché hardiment sur les traces de Jean de Thessalonique; mais alors que celui-ci s'est cantonné dans un récit de la Dormition présenté comme de l'histoire authentique, et qu'il a laissé dans l'obscurité ce qui constitue véritablement le privilège final de la Mère de Dieu, à savoir son assomption glorieuse en corps et en âme, Germain s'est servi du récit fictif comme d'un simple cadre littéraire pour mettre en relief ce point capital.

Le récit que nous venons de résumer constitue toute la trame de la dernière homélie sur la Dormition. Nous y avons trouvé l'affirmation très nette de la résurrection et de l'assomption glorieuse de la Vierge. Dans les deux premières homélies, ou plutôt dans la première, puisque ces deux n'en forment qu'une, l'orateur parle surtout en théologien. Non seulement, comme nous l'avons déjà dit, il met en relief la médiation universelle de Marie, mais encore il expose les raisons de sa mort et de son assomption glorieuse. Ces raisons nous les trouvons rassemblées dans le passage suivant, où l'orateur s'adresse directement à la Vierge:

« Ton corps virginal, tout saint, tout chaste, tout entier domicile de Dieu, ignorera désormais *la résolution en poussière, ayant été transformé et étant passé au degré suprême de la vie incorruptible,* demeurant entier, glorieux, plein de vie, inaccessible au sommeil. *Il était impossible, en effet,*

[1] En l'absence de toute donnée historique on est fort embarrassé de fixer le temps qui s'est écoulé entre la mort de Marie et sa résurrection glorieuse. Saint Germain a choisi, au fond, la meilleure solution. Il fait ressusciter la Vierge presque aussitôt après sa mort. Mais alors, on ne voit pas très bien le pourquoi de cette mort. Dans cette hypothèse, la mort ne peut guère servir de confirmation de la réalité de l'Incarnation. Par ailleurs, Dieu n'a pas l'habitude de faire des miracles inutiles, et l'on est amené à se demander pourquoi il a permis la mort de celle qu'il devait ressusciter presque aussitôt.

que ce domicile de Dieu, ce temple vivant de la divinité toute-sainte du Monogène, devînt la proie de la mort dans le tombeau ... Comment, en effet, la corruption du tombeau aurait-elle pu te réduire en cendre et en poussière, *toi qui, par l'incarnation de ton Fils, as délivré l'homme de la totale destruction de la mort?* Tu as donc quitté la terre *pour confirmer la vérité de l'adorable mystère de l'Incarnation ...* Ayant un corps mortel comme nous, *tu ne pouvais éviter la rencontre de la mort commune à tous les hommes, tout comme ton Fils a passé, lui aussi, par la mort.* Mais il a glorifié le tombeau de ta dormition à la manière de son sépulcre vivifiant. L'un et l'autre ont bien réellement reçu vos corps; *mais ils les ont gardés à l'abri de la corruption, car il n'était pas possible que toi, qui avais donné l'hospitalité à Dieu, tu connusses la corruption qui résulte de la résolution en poussière. Puisque Celui qui s'est anéanti en toi était Dieu dès le commencement et la Vie éternelle, il fallait que la Mère de la Vie partageât la demeure de la Vie, que sa mort fût comme un sommeil et qu'elle émigrât de ce monde comme à l'état de veille. De même qu'un enfant recherche et désire la présence de sa mère, et qu'une mère aime à vivre en compagnie de son fils:* de même toi, dont l'amour maternel pour ton Fils et Dieu ne fait pas de doute, *il était de toute convenance que tu retournasses vers lui. Et ne convenait-il pas de toute façon que ce Dieu, qui éprouvait pour toi un amour vraiment filial, te prît en sa compagnie?* C'est de cette manière que, quittant cette vie périssable, tu as émigré vers les demeures incorruptibles de l'éternité, où Dieu fait son séjour. C'est là-haut, ô Théotocos, que tu te trouves en sa compagnie, que tu partages son bonheur. *Ici-bas, tu fus pour lui la maison de son repos; au jour de ton assomption, c'est lui-même qui devient le lieu de ton repos.* »[1]

---

[1] « Καὶ τὸ σῶμά σου τὸ παρθενικὸν ὅλον ἅγιον, ὅλον ἅγνον, ὅλον Θεοῦ κατοικητήριον, ὡς ἐκ τούτου λοιπὸν καὶ ἀλλότριον χοϊκῆς ἀναλύσεως. Ἐναλλαγὲν μὲν ὡς ἀνθρώπινον πρὸς ἄκραν ἀφθαρσίας ζωήν, σῶον δὲ τοῦτο καὶ ὑπερένδοξον, ζωοτελὲς καὶ ἀκοίμητον, καθότιπερ οὐδὲ ἦν δυνατὸν παρὰ νεκροποιοῦ συνκλεισμοῦ τοῦτο κρατηθῆναι, ὡς σκεῦος ὑπάρχον θεηδόχον καὶ ἔμψυχος ναὸς τῆς τοῦ Μονογενοῦς παναγίας θεότητος ... Πῶς γὰρ εἶχε διάλυσις σαρκὸς πρὸς χοῦν καὶ κόνιν ἀνθυποστρέψαι σε, τὴν ἀπὸ θανάτου καταφθορᾶς τὸν ἄνθρωπον διὰ τῆς τοῦ Υἱοῦ σου λυτρωσαμένην σαρκώσεως; Μετέστης γοῦν τῶν ἐπιγείων τοῦ δειχθῆναι τὸ τῆς φρικτῆς ἐνανθρωπήσεως βεβαιούμενον ἀφαντάστως μυστήριον· ἵνα, σοῦ τὴν ἐκδημίαν τῶν προσκαίρων ὑπομεμενηκυίας, ὁ ἐκ σοῦ γεννηθεὶς Θεὸς πιστευθῇ μὲν τέλειος προελθεῖν ἄνθρωπος, ἐξ ἀψευδοῦς μητρὸς Υἱός, ὑποκειμένης νόμοις φυσικῶν ἀναγκασμάτων, ὅρου θείου κελεύσματι καὶ χρόνου βιωτικοῦ παρακελεύσει· σοῦ τῆς ὡς μιᾶς τῶν καθ' ἡμᾶς τυγχανούσης σωμάτων καὶ διὰ τοῦτο μὴ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων θανάτου δυνηθείσης ἐκφυγεῖν τὸ συνάντημα· ὃν τρόπον καὶ ὁ σὸς Υἱὸς καὶ πάντων Θεὸς καὶ αὐτὸς, ὅσον εἰπεῖν διὰ τὸν παντὸς ἀποθνήσκοντα τοῦ γένους ἡμῶν ἄνθρωπον, τοῦ ὁμοίου σαρκικῶς ἀπεγεύσατο θανάτου, παραδοξάσας δηλαδὴ, κατὰ τὸν ἴδιον αὐτοῦ καὶ ζωοποιὸν τάφον, καὶ τὸ σὸν τῆς κοιμήσεως ζωοπαράδεκτον μνῆμα· ὥστε ἀμφοτέρων σώματα μὲν ἀφαντάστως ὑποδεξαμένων, διαφθορὰν δὲ μηδαμῶς ἐνεργησάντων. Οὐδὲ γὰρ ἐνεδέχετό σε θεοχώρητον οὖσαν ἀγγεῖον τῆς ἀναλύσεως νεκροφθόρῳ διαρρυῆναι χοΐ. Ἐπειδὴ γὰρ ὁ κενωθεὶς ἐν σοὶ θεὸς ἦν ἀπ' ἀρχῆς καὶ ζωὴ προαιώνιος, καὶ τὴν μητέρα τῆς ζωῆς σύνοικον ἔδει τῆς ζωῆς γεγονέναι, καὶ καθάπερ ὕπνον τὴν κοίμησιν ὑπολαβεῖν, καὶ ὡς ἐγρήγορσιν ὑποστῆναι τὴν μετάστασιν ὡς μητέρα τῆς ζωῆς. Ὥσπερ γὰρ τέκνον τὴν ἰδίαν ζητεῖ καὶ ποθεῖ μητέρα καὶ μήτηρ συνδιάγειν τῷ τέκνῳ φιλεῖ, οὕτως καὶ σὲ φιλότεκνα σπλάγχνα πρὸς Υἱόν σου καὶ Θεὸν κεκτημένην ἥρμοσεν πρὸς αὐτὸν ἐπανελθεῖν ... Τούτῳ δὲ τῷ τρόπῳ τὴν ἀποβίωσιν τῶν περαινομένων πεπονθυῖα, πρὸς τὰς ἀφθάρτους τῶν αἰωνίων μετῴκησας διατριβάς, ὅπου Θεὸς ἐναυλίζεται, μεθ' οὗ καὶ σὺ συνδιάγωγος οὖσα, Θεοτόκε, οὐκ ἀποχωρίζῃ τῆς τούτου συναναστροφῆς. Οἶκος γὰρ αὐτῷ καταπαύσεως σὺ γέγονας σωματικός, Θεοτόκε, καὶ τόπος ἀναπαύσεως αὐτὸς χρηματίζει, πανύμνητε ». *Homil.* I, col. 345 sq.

Pour saint Germain, comme pour l'auteur du discours mis sous le nom de saint Modeste, la grande raison de la résurrection glorieuse et de l'assomption au ciel de Marie est la maternité divine. Impossible que la Mère de Dieu ait vu son corps virginal se décomposer dans le tombeau! Impossible que son divin Fils ne l'ait pas prise avec lui sans retard, dans l'intégrité de sa nature humaine, avec son corps et avec son âme, pour lui faire partager son bonheur dans le séjour de sa gloire! Il y a là plus qu'une simple convenance. C'est d'exigence qu'il faut parler. Et c'est bien là ce que demande impérieusement le sens chrétien.

De la mort de Marie notre auteur donne trois raisons. La première, c'est la communauté de nature de la Vierge avec nous. Son corps était passible et mortel comme le nôtre. La seconde est que sa mort devait être une confirmation de la réalité de l'incarnation du Fils de Dieu en elle. La troisième se confond pour ainsi dire avec la seconde: Marie est morte parce que son Fils a voulu mourir aussi. On remarquera que la force de la seconde raison est très atténuée par la manière dont saint Germain nous raconte que la Vierge est morte et est ressuscitée. Cette mort a ressemblé à un sommeil, ὡς ἐν ὕπνῳ, ou plutôt, elle s'est produite comme à l'état de veille, ἐν ἐγρηγόρσει. De plus, elle n'a duré qu'un court moment, et c'est à peine si l'on peut dire que Marie a été ensevelie, puisqu'elle ressuscite au moment même où l'on va déposer son corps dans le sépulcre. On ne voit pas bien, dès lors, comment une telle mort a pu servir de confirmation de la réalité de l'Incarnation. L'infirmité de l'argument apparaît encore plus radicale, quand on songe que le fait même de la mort de Marie est historiquement incertain, le pieux récit inventé par Germain n'étant nullement de nature à l'établir. Par ailleurs, les partisans de l'immortalité de la Vierge n'auront pas de peine à montrer que les deux autres raisons, apportées par Germain pour affirmer sa mort sont loin d'être péremptoires et ne présentent pas le caractère d'impérieuse exigence que l'on découvre dans la maternité divine par rapport à l'assomption glorieuse.

V – Saint André de Crète († 740)

Saint André de Crète est un contemporain de saint Germain. Né à Damas vers 660, il passa les premières années de sa jeunesse au couvent du Saint-Sépulcre, à Jérusalem, d'où le nom de Jérosolymitain, qui lui est parfois donné. Agrégé au clergé de la Ville Sainte, il fit partie de l'ambassade que le vicaire patriarcal Théodore — il n'y avait plus de patriarche depuis la mort de saint Sophrone († 638) — députa, en 685, au basileus Constantin Pogonat pour lui porter l'adhésion du patriarcat de Jérusalem aux décisions du sixième concile œcuménique (681). Il s'attarda à Constantinople et se laissa incardiner au clergé byzantin. D'abord ordonné diacre, il fut ensuite nommé métropolite de Gortyne, dans l'île de Crète. Il occupait déjà ce siège à l'avènement de l'usurpateur Philippique Bardanès et eut la faiblesse de capituler, avec le gros de l'épiscopat byzantin, devant la volonté du tyran, en signant les actes du conciliabule de Constantinople de 712, qui rétablissait le monothélisme. Il racheta bientôt cette faiblesse en soutenant énergiquement la cause de l'orthodoxie quand Léon l'Isaurien déclara la guerre au culte des images. Sa mort doit se placer au 4 juillet 740. [1]

Sur les vingt-deux discours qui nous restent de lui, huit sont des homélies mariales, et parmi ces dernières, trois sont consacrées à la fête de la dormition de la Vierge. Elles forment une trilogie bien suivie et furent prononcées le même jour, comme il ressort de certains passages. Mais l'ordre dans lequel les donne la patrologie grecque de Migne, reproduisant l'édition princeps de Combefis, n'est pas exact. Celle qui vient la première est, en réalité, la seconde, comme le révèle un examen attentif. [2] Ces homélies, d'une lecture ardue à cause du style compliqué et du vocabulaire recherché, sont fort importantes tant au point de vue liturgique qu'au point de vue historique et doctrinal. Sous ce triple rapport, elles confirment ce que nous

---

[1] Cf. Siméon Vailhé, *Saint André de Crète*, dans les *Echos d'Orient*, t. V (1902), pp. 378-387.

[2] P. G., t. XCVII, coll. 1045-1110. Ces homélies doivent être lues dans l'ordre suivant. 1re homélie: coll. 1072-1090; 2e homélie: coll. 1045-1072; 3e homélie: coll. 1091-1110. Dans les références qui vont suivre, nous donnerons la numérotation de Combefis et de la P. G., pour ne pas dérouter le lecteur. Ces homélies ne furent pas prononcées à Jérusalem, quoi qu'en aient dit certains auteurs, mais vraisemblablement en Crète, à Gortyne, dans une église dédiée à la Vierge (col. 1045 C), peut-être peu après l'échec de la flotte sarrazine devant Constantinople (717-718). Cf. col. 1108 C.

savons déjà, à savoir le silence de l'Ecriture et de la tradition des premiers siècles sur la fin terrestre de la Mère de Dieu, l'apparition tardive de la fête de la Dormition et son objet premier, qui est la mort et l'ensevelissement de Marie; enfin le caractère déductif et analogique de la doctrine de l'assomption proprement dite. Saint André, en effet, n'affirme point d'une manière aussi catégorique que Modeste et Germain la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu. Il ne présente pas ce point capital comme une doctrine absolument certaine, mais comme une hypothèse fort plausible, très digne de Dieu et de sa Mère, à laquelle il est prêt à se rallier et à laquelle il se rallie parfois, en fait, par la manière dont il s'exprime. Ce qu'il affirme positivement, ce qui pour lui ne fait aucun doute, c'est que le corps virginal de la sainte Théotocos a été soustrait à la corruption du tombeau et a été l'objet d'un transfert, d'une assomption qui reste mystérieuse et qu'il hésite à préciser; que, parfois, il identifie, en fait, avec l'assomption glorieuse en corps et en âme. Pour que le lecteur se fasse une idée exacte du contenu de ses homélies, nous allons en donner une brève analyse, en signalant les passages principaux.

La première homélie est un aperçu général sur la vie de Marie et son rôle dans le mystère de l'Incarnation. L'orateur s'inspire de l'apocryphe dit le *Protévangile de Jacques*. Il nous déclare que la Vierge, après l'Ascension du Sauveur, passa le reste de sa vie à la Sainte Sion et y mourut. Il parle des dalles qui marquent, sur le pavé de l'église, l'endroit où Marie se mettait à genoux pour prier. [1] Passant ensuite à l'objet de la fête du jour, il insiste sur son caractère mystérieux. Marie est morte sans doute, comme les autres hommes, mais la mort n'a pas eu pour elle les mêmes conséquences que pour nous. Elle a été suivie d'un prodige, dont Dieu seul connaît bien la nature et que nous essayons de conjecturer:

La solennité présente est un mystère, dit André en commençant. Son objet est la dormition de la Théotocos: mystère bien au-dessus de ce que nous en pouvons dire; mystère jadis célébré par un petit nombre et que tous maintenant honorent et vénèrent. [2] Et notre fête

---

[1] Col. 1073 A: « Ἐν ταύτῃ τὰς κατακλίσεις τῶν ἱερῶν γονάτων τοῦ πανάγνου σώματος αἱ πρὸς τοὔδαφος κατεστρωμέναι πλάκες διωλύγιον ἀνακράζουσι. »

[2] Col. 1072 B: « *Μυστήριον οὐ παρὰ πολλοῖς μὲν ἤδη τελούμενον, παρὰ πᾶσι δὲ νῦν καὶ τιμώμενον καὶ στεργόμενον.* » Combefis a traduit ainsi: « Sacramentum est hactenus quidem paucis celebratum, quod tamen omnes honori ac desiderio habeant. » On voit que le savant éditeur a omis de traduire l'adverbe νῦν, qui s'oppose à ἤδη. L'omission est de conséquence. Or, ἤδη ne signifie pas seulement *déjà*;

a justement pour but de le faire connaître et d'en expliquer la grandeur. Conscient de son ignorance et de sa faiblesse, l'orateur préférerait sans doute se taire; mais l'amour le force à parler. Il faut donc célébrer le don divin et ne pas l'ensevelir dans le silence. *Il ne s'agit pas, du reste, d'une fête récente mais d'une solennité qui a retrouvé son ancienne splendeur*; [1] et parce que certains de nos prédécesseurs l'ont ignorée, ce n'est pas une raison pour nous de la passer sous silence. Le fait même qu'elle n'est pas restée totalement inconnue nous invite à la manifester au grand jour. [2]

Sur le prodige qui a suivi la dormition de la Vierge, André s'exprime en ces termes, qui nous livrent le fond de sa pensée sur l'assomption proprement dite:

« Celle qui a introduit dans le ciel ce qui est poussière (c'est-à-dire la nature humaine) se dépouille de la poussière, quitte le voile qu'elle tenait de sa naissance (c'est-à-dire son corps) et rend à la terre son congénère. Celle qui nous a procuré la vie émigre vers une nouvelle vie, est introduite dans un lieu où règne une vie indestructible, inaccessible à tout contact avec la matière et les sens; *et le terme des phénomènes est que cela même qui tombe sous les sens* (c'est-à-dire le corps de la Vierge) *se relève pour se réunir d'une manière spirituelle à la partie spirituelle selon un mode connu de celui-là seul qui avait d'abord uni entre elles les deux parties et qui, les ayant disjointes, les a de nouveau liées l'une à l'autre.* [1] Mais ne pouses-je pas trop loin l'audace en touchant un sujet inaccessible à nos investigations? Personne ne refusera de me croire, s'il songe au sort d'Hénoch et d'Elie, qui, après avoir été élevés aux yeux de tous au-dessus des choses visibles, l'un assis sur un char, l'autre à travers les airs, soustraits désormais à la vie des sens et placés hors de la chair et du monde, furent enlevés sans que fussent disjointes ou dissoutes les parties de leur composé et ont vu jusqu'à ce jour prolongé pour eux le terme normal de la vie humaine fixé par la Providence, qui règle tout avec sagesse … Et si ces exemples ne sont pas à la hauteur de Celle que nous célébrons, *il suffira qu'elle prenne en elle-même les termes de la comparaison, qu'elle mette en présence les uns des autres les privilèges qui lui sont propres. Il suffira d'examiner si l'on peut trouver pour elle un prodige plus grand que celui qui s'est réellement accompli en elle* … [Pour Marie] l'amère sentence de mort est complètement abolie et retournée. La force de la malédiction est brisée. Sans doute personne ne saurait passer outre à la loi fixée autrefois par Dieu, pas même Celui qui, étant Dieu par nature, change et modifie tout au gré de sa bonté. Mais il convient que, dans la circonstance présente, il fasse à sa Mère un sort nouveau et digne de lui. Il montrera ainsi non seulement qu'elle est véritablement sa Mère, mais il accréditera aussi l'économie dont elle a été le point de départ … C'est pourquoi les merveilles dont elle fut alors l'objet et que nous célébrons en ce jour, tout extraordinaires, tout à l'encontre des lois naturelles qu'elles paraissent, s'adaptent fort bien à sa condition. Ce fut donc le Verbe lui-même, présent aussi à ce moment, qui fit céder légitimement pour elle la loi implacable de la mort. Et l'on vit un spectacle vraiment nouveau et au-dessus de nos pensées humaines: *une femme supérieure aux cieux en pureté franchissant le seuil du sanctuaire céleste;* [2] *une vierge l'emportant sur les Séraphins par la merveille de sa maternité divine et s'avançant tout près du premier être, de Dieu, créateur de toutes choses*; une mère ayant enfanté la Vie elle-même et couronnant sa vie terrestre par une fin en harmonie avec son enfantement; et le prodige est à la fois digne de Dieu et digne de foi. *En effet, si le sein de la mère ignora toute lésion, la chair de la morte échappa à la destruction. O prodige! L'enfantement fut à l'abri de toute avarie et la tombe ne connut point la corruption, car celle-ci ne s'attaque pas aux choses saintes.* En voulez-vous la preuve? La voici. Que personne de ceux qui m'écoutent n'esquisse ici un sourire sceptique en pensant au tombeau vide, car je lui poserai la question: « Comment le cadavre a-t-il disparu? Comment se fait-il qu'on n'ait point trouvé dans le sépulcre les vêtements funèbres? *N'est-ce point parce que ce qui*

---

il a aussi parfois le sens de *jadis*. André semble donc dire que jadis la fête de la Dormition n'était célébrée que par un petit nombre, tandis que maintenant elle est universellement répandue. A moins qu'il ne faille donner au verbe τελούμενον le sens de *culte public* par opposition à la dévotion privée, qui serait exprimée par τιμώμενον καί στεργόμενον. Nous aurions alors le sens suivant: La fête est encore célébrée par un petit nombre; mais tous connaissent et honorent le mystère qui en constitue l'objet, c'està-dire la dormition de la Vierge. En fait, bien qu'établie depuis un siècle, la fête de la Dormition, au temps d'André, était restée plus ou moins dans l'ombre. Les orateurs sacrés n'en parlaient guère aux fidèles. Ils ne savaient qu'en dire, ne voulant pas recourir aux sources apocryphes. De là l'absence d'homélies sur cette fête jusqu'à la fin du VIIe siècle et le début du VIIIe.

[1] Voilà encore une affirmation bien obscure pour nous. Que signifie cette décadence de la fête de la Dormition? Et faut-il donner aux paroles d'André une portée générale, ou simplement locale? Il n'est pas impossible qu'il fasse allusion à la fête mariale primitive, dite *Mémoire de sainte Marie*.

[2] Col. 1072: « *Μυστήριον ἡ παροῦσα πανήγυρις, ὑπόθεσιν ἔχουσα τῆς Θεοτόκου τὴν κοίμησιν καὶ λόγων ὑπεραίρουσα δύναμιν· μυστήριον οὐ παρὰ πολλοῖς μὲν ἤδη τελούμενον, παρὰ πᾶσι δὲ νῦν καὶ τιμώμενον καὶ στεργόμενον. Καὶ τοῦτο ἡμῶν ἐστιν ἡ πανήγυρις, ἡ τοῦ μυστηρίου φανέρωσις ἤτ' οὖν ἐξάπλωσις … Πανηγυριστέον οὖν τὸ δῶρον, ἀλλὰ μὴ συγχωστέον, μὴ ὅτι πρόσφατον ἔχει τὴν εὕρεσιν, ἀλλ' ὅτι πρὸς τὴν οἰκείαν ἐπανῆλθεν εὐπρέπειαν. Οὐ γὰρ ἐπείτοι τισὶ τῶν προ ἡμῶν οὐ διέγνωστο, ἤδη καὶ σιωπηθῆναι ἄξιον· ἀλλ' ὅτι μὴ πάντη διέφυγε, κηρύττεσθαι ὅσιον.* »

[1] Voilà bien décrit le fait de la résurrection glorieuse.

[2] « *Ἦν οὖν θέαμα καινὸν ἀληθῶς καὶ λογισμοῖς ἀνεπίβατον· γυνὴ τῶν οὐρανῶν ὑπερβᾶσα τὴν φύσιν τῇ καθαρότητι τῶν ἐν οὐρανοῖς ἀδύτων σκηνοβατοῦσα τὰ ἅγια.* » Col. 1081 C. Ces paroles font songer naturellement à l'entrée au ciel de Marie en corps et en âme.

avait été enseveli a échappé à la corruption et que le trésor a été transpo[rté] ailleurs? Et s'il en est ainsi, comment la translation ne serait-elle pas vé[ritable], puisque tout ce qu'elle suppose s'est produit: *la séparation d[e] l'âme d'avec son corps, son abandon de la chair, la destruction du composé, la disjonction des parties, la mort; puis la réunion, la reconstitution* (du composé) *et son départ pour l'invisible?* [1] *Car le tombeau est resté vide jus[qu]'à ce jour, étant à la fois le témoin de la translation* (μετάθεσις) *et rece[vant] d'elle le témoignage* [qui accrédite qu'il reçut le corps de la Vierge]. *Ce qui m'échappe, c'est de savoir si les parties du composé ont été de nou[veau] réunies pour former un seul être — je me permets ici d'approfondir un peu le sujet — et c'est ainsi peut-être que le Créateur aura voulu, selon son bon plaisir insondable, honorer Celle qui l'a enfanté — ou si l'une des parties a eu une destinée supérieure à celle de l'autre, la première* [c'est-à-dire l'âme] *après la séparation, ayant reçu pour demeure le séjour situé au-delà des fron[tières] de ce monde* (c'est-à-dire le ciel), *la seconde ayant été placée dans les limites de notre sphère* (c'est-à-dire: le corps ayant été transporté en quel[que] endroit de ce bas monde: les apocryphes ont dit: au paradis terrestre); *ou bien si quelque situation exceptionnelle et hors du cours normal n'a pas été ménagée à cette Vierge, afin que tout ce qui la concerne fût marqué au coin de la nouveauté et trouvât sa naturelle raison d'être dans le surnaturel même, attendu que tout en elle dépasse notre esprit et nos conceptions.*» [3]

---

[1] « Ἐπεὶ καὶ τἆλλα συνέδραμε· ψυχῆς διάστασις ἀπὸ σώματος, σαρκὸς ἀπόθεσις, συνθέσεως λύσις, μερῶν διάζευξις, ἀνάλυσις, ἐπίζευξις, σύμπηξις καὶ πρὸς τὸ ἀφανὲς ὑπο-χώρησις.» N'avons nous pas là à la fois décrites la mort et la résurrection de la Vierge? Et pourtant, écoutons ce qui suit.

[2] « Ὁ γὰρ τάφος ἕστηκε μέχρι καὶ δεῦρο κενός, μαρτυρούμενος καὶ μαρτυρῶν τὴν μετάθεσιν.» Col. 1084. Si l'on comprend bien que le tombeau vide témoigne de la translation du corps, on ne voit pas bien, à première vue, comment le fait de la translation accrédite le tombeau. André nous explique cela dans sa seconde homélie, col. 1057 A: le corps virginal a laissé ses empreintes dans le roc du sé-pulcre: « Τῆς γοῦν σωματικῆς ἐν αὐτῷ κατακλίσεως ἀψευδέστατοι μάρτυρες, τὰ ἐν τῇ πέτρᾳ κοιλώματα, τὰς τῶν μελῶν ἱερογραφοῦντες εὐπρεπεῖς ἐκτυπώσεις.» Evidemment, André se montre ici fort crédule. Ce phénomène des empreintes a été trop mul-tiplié, autrefois comme de nos jours, dans les sanctuaires palestiniens pour écarter tout soupçon de simple signe conventionnel destiné à mieux affirmer le *hic* localisateur.

[3] « Ἡ τὸ ζῆν προξενήσασα πρὸς παλίνζωον ἀνατρέχει μετάστασιν καὶ τόπον εἰσοικί-ζεται ζωαρχικὸν ἀνάλωτον ... καὶ τέλος τῶν φαινομένων, αὐτὸ τὸ φαινόμενον ἐπανίσταται καὶ τῷ νοητῷ νοητῶς συμμετέρχεται λόγοις οἷς οἶδεν ὁ προσυνδήσας καὶ λύσας, εἶτα συν-δήσας, εἰ μὴ τολμηρὸς ἐγὼ καὶ τῶν ἀνεφίκτων ἀπτόμενος· οἷς ἀπιστείτω μηδείς, τὸν Ἠλίαν καὶ τὸν Ἐνὼχ ἐνθυμούμενος· οἳ ἐπειδὰν τῶν ὁρωμένων ὑπεράνω πεφήνασι, μύσαντες τὰς αἰσθήσεις καὶ ἔξω σαρκὸς καὶ κόσμου γενόμενοι, ὃ μὲν ἐπιδίφριος, ὃ δὲ μετάρσιος ἀνηρ-πάσθησαν, οὐ διαζευχθέντων αὐτοῖς τῶν μερῶν, οὐ διαλυθέντων, ἀλλ' εἰς δεῦρο τῶν ὅρων παραθέντων αὐτοῖς τῆς ζωῆς, οὓς ἡμῖν ἡ τὰ ὅλα σοφῶς διορίζουσα περιέπηξε πρό-νοια ... Ὡς γὰρ τικτούσης ἡ νηδὺς οὐ διέφθαρτο, οὕτω θανούσης ἡ σὰρξ οὐ διόλωλεν. Ὢ τῶν θαυμάτων· ὁ τόκος διέφυγε τὴν φθοράν, καὶ ὁ τάφος τὴν διαφθορὰν οὐ προσήκατο·

On avouera que ce passage, qui est un spécimen du style de l'auteur et ne brille ni par la simplicité ni par la clarté, est pour nous assez déconcertant. Les trois alternatives qui lui servent de conclusion n'étaient nullement amenées par les considérations qui avaient précédé. Après avoir lu ces considérations, nous étions persuadés qu'André enseignait non seulement que le corps de Marie avait échappé à la corruption, mais encore qu'il était ressuscité glorieux et, réuni à son âme, avait été élevé au-dessus des chœurs des anges, tout près de Dieu. Et voilà que notre orateur, voulant, comme il dit, philosopher un peu: (*φιλοσοφήσω γάρ τι περὶ τούτων μικρόν*), nous met en présence de trois hypothèses: l'assomption glorieuse en corps et en âme; l'assomption de l'âme seule au ciel et la translation du corps, [1] conservé incorruptible, en un lieu inconnu mais faisant partie de notre monde; une autre condition exceptionnelle et merveilleuse, que Dieu a pu ménager à sa Mère et que notre auteur s'abstient de préciser. Sans doute, la première hypothèse a toutes ses faveurs, et il l'a bien montré par ce qu'il a dit précédemment; [2] mais ce n'est pour lui qu'une hypothèse, alors que Modeste et Germain nous ont présenté cette doctrine de l'assomption glorieuse en corps et en âme comme une vérité allant de soi, comme une certitude à l'abri de toute

---

τῶν γὰρ ὁσίων οὐχ ἅπτεται. Τίς ἡ ἀπόδεξις, εἴπω βούλεσθε; Καὶ μή μοι τῶν παρόντων ἐπισκωπτέτω τίς πως τὸ μνῆμα κενόν. Προσερήσομαι γὰρ ὑμᾶς· Πῶς ὁ νεκρὸς ἀφανής; Πῶς οὐκ ἐν σοροῖς τὰ ἐντάφια, εἰ μὴ τὴν διαφθορὰν ἀπέδρα τὸ τυμβηθέν, εἰ μὴ μετετέθη ὁ θησαυρός; Εἰ δὲ τοῦτο, πῶς οὐκ ἀψευδὴς ἡ μετάθεσις, ἐπεὶ καὶ τἆλλα συνέδραμε ψυ-χῆς διάστασις ἀπὸ σώματος, σαρκὸς ἀπόθεσις, συνθέσεως λύσις, μερῶν διάζευξις, ἀνάλυ-σις, ἐπίζευξις, σύμπηξις καὶ πρὸς τὸ ἀφανὲς ὑποχώρησις; Ὁ γὰρ τάφος ἕστηκε μέχρι καὶ δεῦρο κενός, μαρτυρούμενος καὶ μαρτυρῶν τὴν μετάθεσιν· οὐκ οἶδα εἴτε τῶν μερῶν αὖ-θις συνενεχθέντων εἰς ἓν συνθέματος σύγκριμα· φιλοσοφήσω γάρ τι περὶ τούτων μικρόν· οὕτω τάχα τοῦ δημιουργοῦ κατ' εὐδοκίαν ἄρρητον ἐπινενοηκότος τιμῆσαι τὴν τεκοῦσαν· εἴτε τοῦτο, θατέρου θάτερον ὑπερκύψαντος, καὶ τοῦ μὲν ὑπερόριον, τοῦ δὲ μεθόριον μετὰ τὴν ἀπ' ἀλλήλων διάζευξιν εἰληχότος κατάστασιν· ἢ ξένης τινὸς καὶ παρηλλαγμένης ἀκο-λουθίας ὑπερφυῶς ἐπ' αὐτῆς συνδραμούσης, ἵν' ᾖ κατ' ἀλήθειαν καινὰ τὰ κατ' αὐτὴν ἅπαντα, τὸν ὑπερφυᾶ προσφυῶς ἐπιδεχόμενα λόγον ὡς λόγου παντὸς καὶ γνώσεως ὑπερκείμενα ». Coll. 1080-1084. La finale: τὸν ὑπερφυᾶ προσφυῶς ἐπιδεχόμενα λόγον ..., est fort obscure et la traduction de Combefis n'est pas faite pour l'éclaircir. On peut se demander si τὸν ὑπερφυᾶ λόγον ne désigne pas le Verbe de Dieu.

[1] En certains passages de ses homélies, André paraît opposer les deux ter-mes: *μετάστασις* et *μετάθεσις*, le premier désignant directement l'assomption de l'âme, le second s'appliquant à la translation du corps. Voir, par exemple, *Homil.* I, coll. 1057 B; *Homil.* III, col. 1104 A, 1105 C.

[2] Il dit ailleurs qu'il est prêt à accepter ce que d'autres pourront dire de plus sublime sur les privilèges de Marie et ce qui regarde sa fin terrestre: « Καὶ εἴ τι τούτοις συνεισφέροι τις ὑψηλότερον, καὶ ἡμῖν τοῦτο συναγηοχὼς ἔσται. » *Homil. III*, col. 1101 A.

controverse. Les deux autres alternatives ne sont pas exclues et sont considérées comme possibles. Cette attitude d'André est fort intéressante pour l'historien du dogme. Elle confirme l'absence de toute tradition explicite, positive, dans l'Eglise des premiers siècles, sur l'assomption glorieuse. Elle nous ramène presque à l'agnosticisme de cet autre évêque de Chypre de la fin du IV[e] siècle qui s'appelle saint Epiphane. Il y a cependant des différences entre celui-ci et André. Tandis qu'Epiphane s'abstient de se prononcer sur le fait de la mort et de la sépulture de Marie, André affirme l'une et l'autre, et cela se comprend, puisqu'un fait nouveau s'est produit depuis le IV[e] siècle: l'institution d'une fête de la dormition de la Vierge. De plus, André n'hésite pas à proclamer que le corps virginal a été préservé de toute corruption. C'est là pour lui un privilège minimum, réclamé impérieusement par la maternité divine et les autres mystères de la vie de la Vierge. Notre orateur a le mérite d'énoncer un principe capital de la théologie mariale, principe fécond en conséquences, qui doit retenir toute l'attention des théologiens: c'est le principe de la cohérence et de l'harmonie des vérités dogmatiques entre elles. En vertu de ce principe, il était impossible que, Marie subissant la séparation de l'âme et du corps, sa mort ressemblât de tout point à la nôtre et produisît les mêmes effets. La parfaite sainteté, la maternité divine, la perpétuelle virginité appelaient pour elle un sort exceptionnel et nouveau: au moins le privilège de l'incorruption et de la translation (*μετάθεσις*) en un lieu assorti; peut-être la résurrection glorieuse ou toute autre condition exceptionnelle que Dieu aura trouvée pour honorer sa Mère; car tout en Marie est nouveau, extraordinaire, mélangé de naturel et de surnaturel.

Mais poursuivons notre analyse des homélies. De la première homélie nous n'avons plus rien à signaler. [1] La seconde roule tout entière sur la mort et l'ensevelissement de Marie. Très bref sur les circonstances qui ont entouré cette mort — car il se refuse à recourir aux apocryphes et s'exprime comme s'il les ignorait — notre orateur insiste sur ses motifs et la manière dont elle s'est produite. Pour mieux l'expliquer, il commence par rappeler que le Sauveur a voulu, lui aussi, passer par la mort, et il en donne les raisons. La principale est que le Sauveur a voulu payer à notre place, la rançon du péché et nous délivrer nous-mêmes de la servitude de la mort. La

---

[1] Voir pourtant, col. 1088, le passage suivant, qui indique bien que le souvenir de la mort et de l'ensevelissement de la Vierge est au premier plan de la fête: « *Ἡμεῖς δὲ τῆς παναγεστάτης τοῦ ζωαρχικοῦ σκήνους ἐντυμβεύσεως τὴν ἀνάμνησιν λαμπροὶ λαμπρῶς ἑορτάσωμεν.* »

seconde est qu'il a voulu se rendre semblable à ses frères en tout, hormis le péché et montrer en sa personne tous les caractères de la nature humaine. Enfin, il fallait « que les arrêts de l'antique malédiction ne fussent pas complètement suspendus. Car c'était la sentence de Dieu que ceux qui seraient tirés une fois de la terre devraient y retourner. » [1] Si le Fils a passé par la mort, comment s'étonner que la Mère ait eu aussi à la subir?

« Car, puisqu'il faut dire la vérité, la mort, qui est naturelle à l'homme, s'est étendue *même à elle*. Il est vrai qu'elle n'a pu la retenir dans ses liens, comme cela arrive pour nous, ni la soumettre à son empire. A peine Marie a-t-elle goûté ce sommeil, qui, comme par un élan extatique, nous fait passer de la terre à la félicité espérée, à cet état de divine ressemblance; sommeil pour ainsi dire semblable à celui qui survint à Adam, lorsqu'une côte lui fut enlevée pour compléter notre espèce. C'est, je pense, de cette manière que la Vierge s'endormit et se soumit à la mort dans la mesure où cela était nécessaire pour payer tribut aux lois naturelles et accomplir l'ordre fixé à l'origine par la Providence, qui gouverne tout.» [2]

C'était aussi pour montrer clairement comment s'opère, dans le nouvel état de choses, le passage de la corruption à l'incorruptibilité, puisque cette séparation naturelle de l'âme et du corps était le seul *moyen normal* [3] d'échanger la vie du temps pour celle qui est immuable. Si, d'après l'Ecriture, aucun homme vivant ne doit échapper à la mort et si Celle que nous célébrons était véritablement homme et au-dessus des hommes, il est clair qu'elle aussi a dû passer par la même loi de nature que nous, *bien que, peut-être, pas de la même ma-*

---

[1] *Homilia* I (II), col. 1048.

[2] Coll. 1052-1053: « *Καὶ γὰρ εἰ χρὴ λέγειν τἀληθῆ, καὶ μέχρις αὐτῆς ὁ φυσικὸς τῶν ἀνθρώπων ἐχώρησε θάνατος, οὐ μὴν καθείρξας, ὡς ἐν ἡμῖν, ἢ χειρωσάμενος, ἄπαγε· ἢ ὅσον αὐτοῦ ὕπνου πεῖραν λαβεῖν ἐκείνου τοῦ πρὸς τὰ ἐλπιζόμενα τῶν τῇδε ἡμᾶς, ὥσπερ τινὸς ἐκστατικῆς, ἵν' οὕτως εἴπω, φορᾶς πρὸς θεοειδῆ μεταποιουμένους κατάστασιν παραπέμποντος, ὡς, φέρε εἰπεῖν τὰ κατὰ τὸν πρῶτον ὕπνον ἐκεῖνον, ὃν ὁ πρῶτος ὕπνωσεν ἄνθρωπος ... Τοῦτο, οἶμαι, τῷ τρόπῳ καὶ αὕτη, φυσικῶς ὑπνώσασα, θανάτου μὲν ἀπεγεύσατο, οὐ μὴν δὲ ἔμεινεν κάτοχος ...* ».

[3] « *Τῆς διαζεύξεως προσφυῶς γενομένης* »: le mot important, ici, est l'adverbe *προσφυῶς*. Il ne faudrait pas croire qu'André considère la mort comme absolument nécessaire en toute hypothèse pour passer de la vie corruptible à l'état des corps ressuscités. Ce passage peut se produire par miracle sans que la mort intervienne. En effet, malgré son affirmation de l'universalité de la mort, André sait que saint Paul a révélé qu'il sera fait exception à cette loi commune en faveur des justes de la fin des temps. C'est ce qu'il déclare dans cette même homélie, col. 1049 A: « *Εἰσὶ γάρ, εἰσί τινες, οἳ καὶ τοῦτον (= τὸν θάνατον) διαφεύξονται μέν, ἀλλαγήσονται δὲ κατὰ τὴν ἱερὰν ἐκφαντορίαν* ».

nière que nous mais d'une manière plus excellente et pour un motif différent de celui qui nous conduit à ce terme fatal. [1]

Combien de temps a duré pour la Vierge la séparation de l'âme et du corps? Cette question, André n'aurait pas à se la poser, s'il bornait à la simple incorruption du corps le privilège qui a clos la vie terrestre de Marie. Si, en effet, il n'y a pas eu de résurrection proprement dite, mais simple translation du corps, il est clair que la séparation des deux parties du composé dure encore et durera jusqu'à la fin des temps. En fait, malgré le doute qu'il a exprimé au sujet de la résurrection dans sa première homélie, notre orateur parle comme s'il l'admettait, et il nous déclare que l'âme de la Vierge, à l'exemple de l'âme du Sauveur — et aussi de toutes les âmes saintes, *car les disciples ne sont pas au-dessus du Maître* — descendit aux enfers pour acquérir une connaissance expérimentale de cette région inconnue, et que la séparation de son corps dura autant de temps qu'il lui en fallut pour faire ce voyage. [2] Il ne précise pas davantage, s'excuse même d'avoir osé parler de secrets qui ne seront dévoilés qu'à l'apocatastase finale; [3] mais on peut conjecturer qu'il a fait durer cette descente de la Vierge aux enfers autant que la descente même de Jésus, c'est-à-dire trois jours. Nous voyons donc ici André admettre indirectement la résurrection glorieuse de Marie. Cela ne l'empêche pas de s'exprimer, un peu plus loin, d'une manière assez obscure en ayant l'air de distinguer entre la *μετάστασις*, l'assomption de l'âme de Marie, et la translation de son corps, *μετάθεσις*.[4] Tout

---

[1] « *Εἰ γὰρ οὐκ ἔστι, κατὰ τὸ λόγιον, ἄνθρωπος ὃς ζήσεται καὶ οὐκ ὄψεται θάνατον* (Ps. 88, 49), *ἄνθρωπος δὲ καὶ ἀνθρώπων ἐπέκεινα καὶ ἡ νῦν ὑμνουμένη, δέδεικται δήπου τρανῶς, ὡς καὶ αὕτη τὸν ἴσον ἡμῖν ἐκπεπλήρωκε νόμον τῆς φύσεως, εἰ καὶ μὴ καθ' ἡμᾶς ἴσως, ἀλλ' ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ τὴν αἰτίαν ὑπὲρ ἧς τοῦτο πάντως παθεῖν ἐναγόμεθα*. Col. 1053 A. André paraît bien insinuer ici que Marie n'a pas *contracté* la nécessité de mourir, et par conséquent qu'elle a été exempte du péché originel.

[2] Col. 1053 AB: « *Οὕτω μοι νοήσεις αὐτῆς εἰς Ἅδου κατάβασιν, ἧς τοσαύτη γέγονεν ἐπ' αὐτῆς, κατά γε τὸν ἐμὸν ὅρον καὶ λόγον, τῇ διαστάσει τῶν μερῶν ἡ τοῦ καιροῦ ἐπικράτεια, ὅσης ἐδεῖτο τῆς φυσικῆς κινήσεως ἡ περίοδος ἐν τοῖς ἀγνώστοις χωρίοις πείρᾳ τὴν γνῶσιν λαβεῖν, πρώτως τούτοις ἐπιβατεύουσαν καὶ οἷα δι' ἀλλοδαπῆς καὶ ἀτριβοῦς πορείας διήκουσαν* ». Cf. coll. 1049-1052, où l'auteur développe sa théorie de la descente obligatoire de toute âme dans l'Hadès, où ne sont retenues que les âmes des pécheurs.

[3] Col. 1053 C D.

[4] « *Ἀλλ' ἡ μὲν ταφὴ τοιαύτη καὶ οὕτως ἔχουσα, Ὁ δὲ τῆς μεταστάσεως τρόπος, εἰ καὶ κοινὸς πρὸς ἅπαντας, ἀλλ' ἔστιν αὐτῷ καὶ ἰδιάζον ἀξίωμα, τὸ περιὸν ἔχον πρὸς τὸν καθ' ἕκαστον, Ἡ δέ τοι μετάθεσις κρείττων μὲν λόγου καὶ ἀκοῆς, πλὴν ἐκ παλαιῶν ἔχουσα παραδειγμάτων τὴν μίμησιν. Τίς δὲ ὁ τῆς καταπαύσεως τόπος; Ἆρ' αἰσθήσει ληπτός, ἢ διανοίᾳ χωρητός; Οὐμενοῦν.* » Dans ce passage, la *μετάστασις* désigne bien l'assomp-

cela nous montre qu'il garde toujours conscience de s'aventurer en terrain inconnu et qu'il n'est ferme que dans l'affirmation de l'incorruption du corps virginal. [1]

Pour prouver la réalité de la mort et de l'ensevelissement, André fait appel à ses connaissances topographiques, acquises durant son séjour à Jérusalem. Il nous parle de la vallée du Cédron, de l'église de Gethsémani englobant le sépulcre de la Vierge taillé dans le roc et portant les empreintes miraculeuses de ses membres. Il cherche ensuite à expliquer le silence des Livres saints sur le mystère final de la vie terrestre de la Mère de Dieu. De ce silence il donne trois explications. La première est que la dormition de Marie arriva très tard. On raconte, en effet, dit-il, que la Vierge parvint jusqu'à l'extrême vieillesse. André veut sans doute faire entendre par là qu'elle survécut aux apôtres, sauf à saint Jean; et c'est une bonne explication du silence du Nouveau Testament, mis à part les écrits de saint Jean. Une autre raison de ce silence a pu être une question d'opportunité: il fallait aller au plus pressant et faire connaître d'abord le mystère du Dieu fait homme. Peut-être aussi que les écrivains sacrés eurent la divine consigne de borner leurs récits à la durée du séjour du Verbe parmi nous et de ne pas aller au-delà de son ascension. Et à cette explication notre auteur se rallie volontiers. [2] A défaut

---

tion de l'âme seule et la *μετάθεσις* ne peut que s'appliquer au corps. Par ailleurs, ce qui suit semble indiquer le ciel comme le lieu de la translation du corps.

[1] A propos de ce que dit André sur la mort de la Vierge, notons qu'on trouve dans le poème syriaque attribué à JEAN DE BIRTA (publié par A. BAUMSTARK avec l'homélie métrique de Jacques de Saroug, dans l'*Oriens christianus*, t. V (1905), pp. 100-125) des ressemblances frappantes avec certains passages des homélies de l'évêque de Crète. Il est difficile de croire que ces rencontres d'idées et d'expressions soient fortuites. Ce Jean de Birta est un inconnu dont nous aurons à reparler. A notre avis, Jean dépend d'André.

[2] Col. 1060 AB: « *Διαπορήσῃ δ' ἄν τις εἰκότως τῶν λίαν φιλομαθῶν ὅτου δὴ χάριν τὰ κατὰ τὴν ἄχραντον καὶ ὑπερκόσμιον τῆς θεοτόκου μετάστασιν οὐκ ἴσμεν τῶν θεολόγων τινὰ συγγεγραφότα, ἢ ὁπωσοῦν ἡμῖν καταλείψαντα σύγγραμμα, ὥσπερ οὖν αὐτοὶ τὴν θείαν τῶν εὐαγγελίων πτυκτὴν συνέταξαν καὶ τὰς θεολογικὰς ἐκφαντορίας παρέδοσαν. Καὶ λέγομεν, ὡς διὰ τὸ μακροῖς ὕστερον χρόνοις τῆς θεολήπτου συμβῆναι τὴν κοίμησιν· λόγος γὰρ αὐτὴν πρὸς ἔσχατον καταντήσασαν γῆρας μεταστῆναι τῶν τῇδε. Ἤ, τὸ μὴ τοὺς καιροὺς τὴν τούτων τέως ἐπιτρέπειν διάληψιν, ὅτι μηδὲ προσῆκον ἦν, κατ' αὐτήν γε τοῦ Εὐαγγελίου τὴν συγγραφήν, τὸν τῆς οἰκονομίας σπαρέντα λόγον αὐτίκα περὶ τούτων διαλαβεῖν, ἄλλης, ὡς εἰκός, δεομένων εἰδικῆς ἢ κατ' ἐκεῖνον τὸν καιρὸν σχολῆς τε καὶ πραγματείας. Ἀλλ' εἰ μὲν διὰ ταῦτα, οὐκ ἴσμεν ὅ τι καὶ φῶμεν. Εἰ διὰ τὸ μέχρι μόνον τῆς πρὸς ἡμᾶς ἐν σαρκὶ τοῦ Λόγου διατριβῆς παρατεῖναι τοὺς πνευματοφόρους ἄνδρας τῆς οἰκονομίας τὸν λόγον καὶ πέρα μηδὲν τῆς ἀπὸ γῆς ἀνόδου καθυποφῆναι, τούτοις τὴν σιωπὴν ἐποίησε, κἀγὼ πείθομαι.* »

de passages scripturaires, André pense avoir trouvé un témoin oculaire de la Dormition, contemporain des apôtres et disciple de saint Paul. Il s'agit de Denys l'Aréopagite, l'auteur de l'ouvrage intitulé *Des noms divins*. Au chapitre III de cet écrit, il est question d'un groupe d'apôtres et de disciples réunis pour contempler *le corps principe de vie et domicile de Dieu*, *ἐπὶ τὴν θέαν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος*. Nous avons examiné plus haut ce passage, et nous avons montré qu'on n'en pouvait rien tirer ni pour l'assomption proprement dite, ni même pour prouver le fait de la mort de Marie.[1] André, qui croit fermement à l'authenticité de cet apocryphe, y attache une grande importance, et le commentaire du passage en question occupe toute la fin de sa seconde homélie. Parmi ceux qui furent présents à la sépulture de la Vierge, il conjecture qu'il y eut non seulement les apôtres, mais aussi les soixante-dix disciples, et il ne trouve pas invraisemblable qu'une nuée les ait tous miraculeusement rassemblés, rappelant à ce propos l'enlèvement d'Elie sur un char de feu et le transfert d'Habacuc dans la fosse aux lions. C'est le seul détail qui paraisse être emprunté aux apocryphes.

Faisant suite à la seconde, la troisième homélie est remplie par l'éloge funèbre de la Vierge que l'orateur met sur les lèvres de ceux qui, d'après Denys, assistèrent à sa dormition et s'occupèrent de la cérémonie des funérailles. Dans cet éloge, sont cités divers passages scripturaires, empruntés principalement au Cantique des Cantiques, aux psaumes et aux prophètes, dont quelques-uns seulement peuvent s'appliquer — et encore dans le sens accommodatice — au mystère de la Dormition et de l'assomption, par exemple le verset 8 du psaume CXXXI: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae*, et les paroles du Cantique (c. I, 6): *Quae est ista quae ascendit de deserto?* En plusieurs endroits, André insinue assez clairement l'assomption proprement dite en corps et en âme;[2] en d'autres, il reste obscur.[3] On s'aperçoit que sa pensée reste flottante

---

[1] Voir p. 100.

[2] Signalons, par exemple, le passage suivant, col. 1100 B C: « *Σὲ τάφος ἔχειν οὐ δύναται· σῶμα γὰρ δεσποτικὸν οὐκ ἀμαυροῖ τὰ φθειρόμενα. Ἅδης κρατεῖν οὐκ ἰσχύει σου· ψυχῆς γὰρ βασιλικῆς οὐχ ἅπτεται τὰ ὁμόδουλα. Ἄπιθι τοίνυν, ἄπιθι σὺν εἰρήνῃ. Μεταναστεύου τῶν ἐν τῇ κτίσει μονῶν· ἐξιλάσκου τὸν Κύριον ὑπὲρ τοῦ κοινοῦ πλάσματος.* »

[3] Obscur est ce passage, qui paraît distinguer entre le sort fait à l'âme de la Vierge et le sort fait à son corps. L'orateur prête la parole au sépulcre de Gethsémani: « *Ἂν δέ τι παράδοξον τύχοι καὶ μετασταίη τὸ ἄχραντον, μένε τὸ θαῦμα κηρύττουσα. Διηγοῦ ταῖς μετέπειτα γενεαῖς τὴν μετάθεσιν, τοῖς μὲν ἄνω πνεύμασι τὸ πνεῦμα παραχωροῦσα τῆς Θεομήτορος, ἡμῖν δὲ τὸν ἁγιασμὸν, οἷον ἐκ πηγῆς ἀεννάου, μυροδοτοῦσα τοῦ σώματος.* » Col. 1104 A.

sur le point capital du privilège marial. Il reconnait, du reste loyalement — et son aveu est important — qu'à défaut de sources positives, il a dit beaucoup de choses par conjecture, *εἰκαστικῶς*.[1] Au lieu d'utiliser librement les récits apocryphes, comme l'a fait saint Germain, il a préféré suppléer lui-même au silence de l'Ecriture et de la Tradition. S'il a cité le Pseudo-Denys, c'est qu'il a vu en lui le véritable disciple de saint Paul.

VI – Saint Jean Damascène († 749)

C'est encore un docteur de la première moitié du VIIIe siècle que nous entendons en la personne de saint Jean Damascène. Lui aussi nous a laissé une trilogie pour la fête de la Dormition, trilogie débitée les 14 et 15 août, très probablement à Gethsémani, dans l'église même du tombeau de Marie, aux alentours de 740, alors qu'il était déjà parvenu à la vieillesse.[2] Par le style comme par la doctrine, Jean se rapproche beaucoup plus de Germain que d'André. Du premier il a le style simple et clair. Comme lui, mais plus discrètement que lui, il utilise librement certains récits apocryphes, parmi lesquels on peut reconnaître Jean de Thessalonique. Comme lui encore, il enseigne très expressément la résurrection et l'assomption glorieuse au ciel de la Mère de Dieu. En même temps, avec la même franchise que saint André de Crète, il nous avertit que les éléments de son

---

[1] Col. 1105 C: « *Τοιαῦτά σου, Θεοτόκε, τῆς ὑπερκοσμίου κοιμήσεως τὰ μυστήρια· ταῦτα τῆς ἱερᾶς προπομπῆς τοῦ θεοκηδεύτου σου σκήνους τὰ ἐπιτάφια· ἡ ἐξόδιος ὕμνησις, τὰ πρὸ τῆς ταφῆς, τὰ μετὰ τὴν ταφὴν ὑπομνήματα, τῆς ὑπεραγνώστου μεταθέσεως τὰ προπεμπτήρια. Ταῦτα τῶν περὶ σὲ θείων μυστηρίων καὶ μακαρίων ἐλλάμψεων τὰ δι' αἰνιγμάτων εἰκάσματα. Οὐ γὰρ ἐφικνεῖταί τι πλέον ὁ νοῦς ὁ ἡμέτερος τῶν εἰρημένων καταστοχάσασθαι. Οὗτος ὁ βραχύς σοι παρ' ἡμῶν διεσπούδασται λόγος, χαριστήριος ὁ αὐτὸς καὶ ἱκέσιος.* » Il avait déjà dit au début de la troisième homélie, col. 1089 C: « *Εἰ δέ τι τάχα καὶ τῶν οὐ πολλοῖς θεωρηθέντων ὁ νῦν ἕξει λόγος, θαυμαζέτω μηδείς· εἰκαστικῶς γὰρ καὶ ὡς ὁ νοῦς ἐπιβάλλειν ἠδύνατο — τοῦ γὰρ ἀκριβοῦς μόλις ἂν καὶ ἄγγελοι τύχοιεν — ταῦτα πρὸς ἡμῶν τεθεώρηται.* » Si ce dernier passage ne vise que la troisième homélie, le premier regarde les trois. André traite donc de *conjectures*, *εἰκάσματα*, l'ensemble de ce qu'il a dit de la dormition et de l'assomption et il qualifie la *μετάθεσις* de la Vierge, c'est-à-dire *directement* la translation miraculeuse de son corps, de *ὑπεράγνωστος*, *inconnaissable et au-delà*. Voilà qui montre bien que les orateurs byzantins, quand ils parlent de la dormition et de l'assomption de Marie, le font non en historiens, témoins d'une tradition orale explicite, mais en théologiens réfléchissant à la grandeur de la maternité divine et à ses exigences plus ou moins strictes.

[2] Cf. *Homilia* II, 1, P. G., t. XCVI, col. 724 A; *Homilia* III, 1, *ibid.*, col. 753 A.

récit de la mort et de la sépulture de Marie, les discours qu'il prête à divers personnages et même au tombeau de Gethsémani sont des conjectures ou des figures de rhétorique.[1] Il fait une allusion discrète au fameux passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys, mais sans lui accorder l'importance que l'évêque de Crète lui a donnée.[2] A certains indices, on croit reconnaître des réminiscences non seulement du discours de Modeste, mais aussi des homélies d'André; mais ce n'est peut être qu'une apparence trompeuse.

La première homélie est un aperçu d'ensemble sur la vie de la Vierge, ses vertus, les types et les symboles qui l'ont préfigurée dans l'Ancien Testament. Ce n'est qu'à la fin que le mystère de la dormition et de l'assomption est abordé. Jean réunit autour de la couche funèbre de Marie non seulement les apôtres, qui viennent portés comme sur une nuée, *ὡς ἐν νεφέλῃ*,[3] mais aussi leurs disciples, les âmes des patriarches, des prophètes et des autres saints, sans parler des chœurs angéliques. Ce thème est développé dans la seconde homélie, qui est avant tout un récit conjectural de la mort et de l'ensevelissement, où l'auteur s'inspire visiblement des récits apocryphes et spécialement de Jean de Thessalonique. Comme Jésus, la Vierge ressuscite le troisième jour et ne laisse dans son sépulcre que les linceuls, *σινδόνες*, dont on l'avait enveloppée.[4] La troisième

---

[1] Voir, par exemple, *Homil.* II, 9, 10, coll. 736-737, où l'on trouve les expressions: *τοιαῦτα ἄττα μοι δοκεῖ — ὡς ἐμὲ εἰδέναι — τούτοις συνῳδά, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ — ὥς γέ μοι δοκεῖ.* Parlant de l'épisode du Juif qui porte une main sacrilège sur le corps de la Vierge, au moment où le cortège funèbre se dirige vers Gethsémani, et voit ses bras coupés — il s'agit du fameux Jéphonias des apocryphes: Jean s'abstient de donner son nom — il présente cet épisode comme un on dit: « *Οὐχ οἷον δέ, ὥσπερ ὄψῳ παράρτυμα, τὸ τοῖς πολλῶν περιφερόμενον χείλεσι προσμίξαι τῷ διηγήματι. Φασὶ γὰρ ...* » *Homil.* II, 13, col. 740 B. Un peu plus haut, § 4, col. 729 A, il a caractérisé en ces termes tout son récit à allure historique touchant la mort et l'ensevelissement de Marie, « *Οὐκ ἄτοπον δέ μοι δοκεῖ λόγῳ διαγράψαι ὅσον ἔχει πρὸς δύναμιν, καὶ εἰκάσαι καὶ τύπῳ σχηματίσαι τὰ ἐπὶ τῇ ἱερᾷ ταύτῃ τοῦ Θεοῦ μητρὶ τετελεσμένα θεάματα* [peut-être faut-il: *θαύματα*], *ἃ μετρίως καὶ λίαν συνοπτικῶς, τὸ δὴ λεγόμενον, παῖς ἐκ πατρὸς ἄνωθεν παρειλήφαμεν* ». Cette tradition, que l'on se transmet de père en fils, ne remonte pas très haut: il s'agit du fond commun à la plupart des récits apocryphes.

[2] Cf. *Homil.* III, 4, col. 760 A. A plusieurs reprises, Jean emploie les termes de l'Aréopagite: *τὸ ζωαρχικὸν καὶ θεοδόχον σῶμα*, pour désigner le corps de Marie.

[3] *Homil.* I, 9, P. G., col. 713 C. L'expression indique que Jean ose à peine parler de nuée. Il est moins réservé dans la seconde homélie, 6, col. 732 A: « *Ὥσπερ τις σαγήνη ἡ νεφέλη κατήπειγεν, ἐκ τῶν τερμάτων τῆς γῆς οἷά τινας ἀετοὺς συνωθοῦσα καὶ συναθροίζουσα.* »

[4] *Homil.* II, 17, col. 745 B: « *Τὰς σινδόνας καταλιπὸν τὸ σῶμα τὸ ἱερόν τε καὶ ἅγιον.* » On se souvient que saint Germain ne parle que d'un linceul unique et

homélie est très courte, et répète une partie de ce que l'orateur a déjà dit dans ses deux premiers discours. C'est dans cette homélie que nous trouvons l'affirmation la plus nette de la glorification de Marie en corps et en âme:

« Aujourd'hui, la vivante échelle spirituelle, par laquelle le Très-Haut est descendu pour se montrer sur terre et converser avec les hommes, est montée de la terre aux cieux par l'échelle de la mort ... Aujourd'hui, la cité vivante de Dieu est transportée de la Jérusalem terrestre dans la Jérusalem céleste; Celle qui a enfanté le Premier-né de toute créature, le Monogène du Père et son unique à elle, reçoit domicile dans l'Eglise des premiers-nés; l'Arche animée et raisonnable est transportée au séjour de son Fils ... Eh quoi! Est-il vrai que la Source de la vie, que la Mère de mon Seigneur soit morte? Oui, car il fallait que ce qui était terrestre retournât à la terre, et fût ainsi transporté de la terre au ciel, après avoir reçu la vie immortelle, qui a été accordée à la terre par la déposition de ce corps. Il fallait que la chair incorruptible et immaculée [de la Vierge], à la manière de l'or, passât par le creuset de la mort pour déposer la masse terrestre et opaque de la mortalité, et ressusciter du sépulcre toute brillante de l'éclat de l'incorruptibilité.»[1]

Dans un passage de la seconde homélie, le docteur de Damas énumère en ces termes les titres de Marie à l'assomption glorieuse:

« Tout comme le corps très saint et incorruptible né d'elle et uni hypostatiquement au Verbe se leva du sépulcre le troisième jour, de même il fallait que la Vierge fût arrachée au tombeau, que la Mère fût réunie au Fils; et de même que lui était descendu vers elle, de même il fallait que cette Mère chérie fût portée au séjour plus vaste et plus beau, au ciel même. Il fallait que Celle qui avait donné hospitalité à Dieu le Verbe dans son

---

qu'il fait ressusciter la Vierge sans retard, avant même que son corps soit déposé dans le sépulcre. Rien ne démontre mieux que ces petites contradictions l'absence de toute tradition historique véritable sur la mort de la Mère de Dieu et les circonstances qui l'ont accompagnée, si elle s'est réellement produite.

[1] *Homil.* III, 213, coll. 753-757: « *Σήμερον ἡ νοητὴ κλίμαξ ἡ ἔμψυχος ... τῷ θανάτῳ χρησαμένη κλίμακι γῆθεν εἰς οὐρανοὺς ἀνεφοίτησεν ... Σήμερον ἐκ τῆς ἐπιγείου Ἱερουσαλὴμ ἡ πόλις τοῦ Θεοῦ ἡ ἔμψυχος πρὸς τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ μετατίθεται ... καὶ ἡ κιβωτὸς Κυρίου ἡ ἔμψυχός τε καὶ λογικὴ πρὸς τὴν τοῦ υἱοῦ ἀνάπαυσιν μετανίσταται ... Βαβαί! Βαβαί! τέθνηκεν ἡ πηγὴ τῆς ζωῆς, ἡ τοῦ Κυρίου μου μήτηρ. Ἔδει γὰρ τὸ ἐκ γῆς συντεθὲν παλινοστῆσαι πρὸς γῆν καὶ οὕτω μεταναστῆναι πρὸς οὐρανὸν ἐκ γῆς, λαβὸν τὴν δεδωρημένην τῇ γῇ τῇ καταθέσει τοῦ σώματος πανακήρατον ζωήν. Ἔδει γάρ, καθάπερ χρυσὸν ἀποβαλοῦσαν τὸ γεῶδες καὶ ἀλαμπὲς τῆς θνητότητος πάχος, ὡς ἐν χωνεύσει τῷ θανάτῳ, τὴν σάρκα ἄφθαρτον καὶ καθαρὰν τῷ φέγγει τῆς ἀφθαρσίας διαλάμπουσαν ἐξαναστῆναι τοῦ μνήματος.* »

propre sein, fût domiciliée dans les tabernacles de son Fils. Et comme le Seigneur a dit, en parlant de lui-même, qu'il doit être dans la maison de son Père, de même aussi il fallait que sa Mère eût sa demeure dans le palais de son Fils, *dans la maison du Seigneur, dans les appartements de la maison de notre Dieu* (Ps. CXXXII, 2)... Il fallait que Celle qui avait gardé intacte sa virginité dans l'enfantement vît son corps conservé à l'abri de toute corruption, même après sa mort. Il fallait que Celle qui avait tenu dans ses bras le Créateur fait petit enfant habitât les demeures divines. Il fallait que l'Epouse que le Père s'était choisie résidât dans la chambre nuptiale du ciel. Il fallait que *Celle qui avait vu son Fils sur la croix et reçu en plein cœur le glaive de douleur, auquel elle avait échappé en devenant mère, contemplât ce Fils assis à la droite du Père. Il fallait que la Mère de Dieu entrât en possession de tous les biens de son Fils* et fût vénérée par toute la création comme la Mère et la servante de Dieu. C'est la coutume générale que la fortune des parents passe aux enfants. Mais ici, comme l'a dit un sage, les sources des fleuves sacrés coulent vers les hauteurs. Le Fils, en effet, a soumis toute la création à l'empire de sa Mère.» [1]

Ce *il fallait*, ἔδει, du Docteur de Damas, exprime sans doute, au moins en certaines des propositions qu'on vient d'entendre, plus qu'une ordinaire raison de convenance. Au regard du théologien, la convenance, ici, confine à l'exigence. L'exigence vient avant tout de la maternité divine et aussi de la parfaite pureté et sainteté, sainteté si parfaite que, dans la pensée de notre docteur, elle englobe implicitement ce que nous appelons l'exemption de la faute originelle, l'immaculée conception. Nous n'avons pas, ici, à établir que le Damascène a enseigné équivalemment ce dogme catholique. Contentons-nous de relever la manière dont il parle de la mort de Marie

---

[1] « Ὥσπερ τὸ ἐξ αὐτῆς τῷ Θεῷ Λόγῳ ἐνυποστὰν σῶμα τὸ ἅγιον καὶ ἀκήρατον τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ τοῦ μνήματος ἐξανίστατο, οὕτω δὴ καὶ ταύτην ἔδει ἐξαρπασθῆναι τοῦ τάφου καὶ πρὸς τὸν Υἱὸν τὴν μητέρα μεθαρμοσθῆναι· καὶ ὥσπερ αὐτὸς πρὸς αὐτὴν καταβέβηκεν, οὕτως αὐτὴν τὴν προσφιλῆ πρὸς αὐτὸν ἀναφέρεσθαι εἰς τὴν μείζονα καὶ τελεωτέραν σκηνήν, εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανόν. Ἔδει τὴν τὸν Θεόν Λόγον ἐν τῇ αὐτῆς νηδύϊ ξενοδοχήσασαν ἐν ταῖς τοῦ ἑαυτῆς Υἱοῦ κατοικισθῆναι σκηναῖς· καὶ ὥσπερ ὁ Κύριος ἔφησεν, ὡς ἐν τοῖς τοῦ οἰκείου Πατρὸς εἶναι ὀφείλεται, καὶ τὴν μητέρα ἔδει ἐν τοῖς τοῦ Υἱοῦ βασιλείοις αὐλίζεσθαι, ἐν οἴκῳ Κυρίου καὶ ἐν αὐλαῖς οἴκου Θεοῦ ἡμῶν... Ἔδει τῆς ἐν τῷ τίκτειν φυλαξάσης τὴν παρθενίαν ἀλώβητον, ἀδιάφθορον τηρηθῆναι τὸ σῶμα κρὶ μετὰ θάνατον... Ἔδει τὴν νύμφην, ἣν ὁ Πατὴρ ἐνυμφεύσατο, τοῖς οὐρανίοις ἐνδιαιτᾶσθαι θαλάμοις. Ἔδει τὴν ἐν σταυρῷ τὸν ἑαυτῆς Υἱὸν κατοπτεύσασαν καὶ τῆς ὠδῖνος, ἣν τεκοῦσα διέφυγε, τὴν ῥομφαίαν δεξαμένην ἐγκάρδιον, τῷ Πατρὶ καθορᾶν συγκαθήμενον. Ἔδει τὴν τοῦ Θεοῦ μητέρα τὰ τοῦ Υἱοῦ κατακτήσασθαι καὶ ὑπὸ πάσης ὡς μητέρα Θεοῦ καὶ δούλην προσκυνηθῆναι τῆς κτίσεως. Ἀεὶ μὲν γὰρ ἐκ τῶν τεκόντων ὁ κλῆρος εἰς τοὺς παῖδας κάτεισιν, Νῦν δέ, ὥς τις ἔφη σοφός, ἄνω ποταμῶν τῶν ἱερῶν χωροῦσι πηγαί. Ὁ γὰρ Υἱὸς τῇ μητρὶ τὴν σύμπασαν κτίσιν κατεδουλεύσατο. » *Homil.* II, 14, col. 741.

dans ses homélies sur la Dormition. La mort de la Vierge provoque chez lui, comme chez Germain et chez André, un grand étonnement. En principe, Marie, étant sans péché, étant la Mère de Celui qui est la vie, étant la nouvelle Eve, qui a réparé la faute de l'ancienne et a procuré la vie au genre humain, ne devait pas mourir.

« Comment celle qui, dans son enfantement, a passé par-dessus les lois de la nature cède-t-elle maintenant à ces mêmes lois, et comment son corps virginal est-il soumis à la mort? [1] — Comment, ô Immaculée, pourras-tu mourir? » [2]

La solution de l'énigme est facile à trouver. Marie se soumet à la loi posée par son Fils *et, comme fille d'Adam, elle doit payer la dette paternelle, parce que son Fils, qui est la Vie même, ne s'y est pas soustrait non plus.* [3] Mais comme son Fils aussi, elle ignorera la corruption du tombeau:

« Comment la corruption oserait-elle s'attaquer au corps qui a porté la Vie?... En voyant Marie, la mort a tremblé; la défaite qu'elle a subie, en s'attaquant à son Fils, l'a rendue sage. [4]

« Le trépas de la Vierge a été sans douleur. La mort des pécheurs est mauvaise. *Mais pour celle en qui l'aiguillon de la mort, le péché, était mortifié*, que dirons-nous que la mort a été, sinon le principe d'une vie meilleure et éternelle? » [5]

« Comment appellerons-nous le mystère qui s'est accompli pour toi? Lui donnerons-nous le nom de mort? Mais quoique ton âme bienheureuse et toute sainte se sépare de ton corps bienheureux et immaculé; quoiqu'il soit livré à la sépulture d'usage, cependant il ne reste pas dans la mort, il n'est pas dissous par la corruption. Si ta virginité est demeurée intacte

---

[1] *Homil.* I, 10, col. 713 D: « Πῶς ἡ ἐν τῷ τόκῳ τοὺς ὅρους ὑπερβᾶσα τῆς φύσεως, νῦν ὑποκύπτει τοῖς ταύτης θεσμοῖς καὶ θανάτῳ τὸ ἀκήρατον καθυποβάλλεται σῶμα; »

[2] *Homil.* II, 8, col. 733 C: « Καὶ πῶς θανάτου γεύσῃ, ἡ ἄχραντος; »

[3] *Homil.* II, 2, col. 725: « Σήμερον ἡ παρθένος ἡ ἄχραντος καὶ γηΐνοις μὴ προσομιλήσασα πάθεσι ἀλλ' οὐρανίοις ἐντραφεῖσα νοήμασιν, οὐκ εἰς γῆν ἀπελέλυθεν, ἀλλ' ἔμψυχος ὄντως οὐρανὸς χρηματίσασα, ταῖς οὐρανίαις σκηναῖς ἐνοικίζεται.., Ἡ γὰρ τοῖς πᾶσι τὴν ὄντως ζωὴν ἀναβλύσασα πῶς θανάτῳ γένοιτ' ἂν ὑποχείριος; Ἀλλ' εἴκει τῷ τοῦ οἰκείου τόκου θεσμοθετήματι καὶ ὡς θυγάτηρ μὲν τοῦ πάλαι Ἀδὰμ τὰς πατρικὰς εὐθύνας ὑπερέρχεται, ἐπεὶ καὶ ὁ ταύτης Υἱὸς, ἡ αὐτοζωή, ταύτας οὐκ ἀπηνήνατο· ὡς δὲ Θεοῦ ζῶντος μήτηρ, πρὸς αὐτὸν ἀξίως μετακομίζεται. »

[4] « Πῶς διαφθορὰ τοῦ θανάτου ζωοδόχου κατατολμήσειε σώματος; Ἀλλότρια ταῦτα καὶ πάντη ξένα τῆς θεοφόρου ψυχῆς καὶ σώματος. Ταύτῃ καὶ προσβλέπων ὁ θάνατος δέδοικε. Τῷ γὰρ αὐτῆς Υἱῷ προσβαλών, ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν, καὶ πείρᾳ μαθὼν σεσωφρόνισται». *Homil.* II, 3, col. 728 C.

[5] « Θάνατος ἁμαρτωλῶν πονηρός· ἐν ᾗ δὲ τὸ κέντρον τοῦ θανάτου ἡ ἁμαρτία νενέκρωτο, τί φήσομεν ἢ ζωῆς ἀρχὴν ἀλήκτου καὶ κρείττονος; » *Ibid.*

quand tu es devenue mère, lors de ton départ d'ici-bas, ton corps n'a pas connu la dissolution; il a été transformé en une demeure meilleure et plus divine, que la mort ne détruira point et qui subsistera pour l'éternité.» [1]

Citons encore, pour terminer, ce passage, qui proclame à la fois et l'incorruption et la résurrection glorieuse du corps virginal et énumère les principaux titres de Marie à ces privilèges:

« *Ton âme n'est pas descendue aux enfers et ta chair n'a pas connu la corruption.* Ton corps tout virginal et immaculé n'a pas été abandonné dans la terre, mais toi la reine, la souveraine, la maîtresse, la Mère de Dieu, la véritable Théotocos, tu as été transférée dans les demeures royales des cieux.» [2]

On le voit: pour saint Jean Damascène comme pour Modeste, comme pour Germain et André, la maternité divine est la raison fondamentale qui postule pour Marie l'exemption de la corruption du tombeau, la résurrection glorieuse et l'assomption. Les autres raisons sont secondaires et découlent toutes de celle-là. Si Marie est reine, en effet, c'est parce qu'elle est mère de Dieu. Si elle a été immunisée contre tout péché, si elle a été la Vierge parfaite et perpétuelle, c'est à cause de sa divine maternité. Et c'est parce qu'elle a été mère de Dieu qu'elle a contribué physiquement et moralement à la destruction de l'empire de la mort et au relèvement du genre humain.

VII – Les mélodes de cette époque

Saint André de Crète et saint Jean Damascène comptent parmi les mélodes. Si du premier aucun poème ne nous est parvenu sur l'Assomption, nous avons eu déjà l'occasion de signaler le canon du second pour la fête de la Dormition dans notre chapitre IV. [3] Au

[1] *Homil.* I, 10, col. 716 B: « *Τί τοίνυν τὸ περὶ σὲ τοῦτο μυστήριον ὀνομάσομεν; θάνατον; Ἀλλὰ καὶ φυσικῶς ἡ πανίερος καὶ μακαρία σου ψυχὴ τοῦ πανολβίου καὶ ἀκηράτου σου χωρίζεται σώματος, καὶ τὸ σῶμα τῇ νομίμῳ ταφῇ παραδίδοται, ὅμως οὐκ ἐναπομένει ἐν τῷ θανάτῳ οὐδ' ὑπὸ τῆς φθορᾶς διαλύεται. Ἧς γὰρ τικτούσης ἀλώβητος ἡ παρθενία μεμένηκε, ταύτης μεθισταμένης ἀδιάλυτον τὸ σῶμα πεφύλακται καὶ πρὸς κρείττονα καὶ θειοτέραν σκηνὴν μετατίθεται, οὐ διακοπτομένην θανάτῳ ἀλλ' εἰς ἀπειράντους αἰῶνας αἰώνων διαιωνίζουσαν.* »

[2] *Homil.* I, 12, col. 720 A: « *Οὐ κατελήλυθε γὰρ ἡ ψυχή σου εἰς τὸν Ἅδην, ἀλλ' οὐδὲ ἡ σάρξ σου εἶδε διαφθοράν. Οὐκ ἀπελείφθη ἐν γῇ τὸ σὸν ἄχραντον καὶ πανακήρατον σῶμα, ἀλλ' ἐν οὐρανῶν βασιλείοις μοναῖς ἡ βασιλίς, ἡ κυρία, ἡ δέσποινα, ἡ θεομήτωρ, ἡ ἀληθὴς θεοτόκος μετατεθεῖσα.* »

[3] Voir p. 188.

même endroit, nous avons apporté en faveur de l'assomption glorieuse en corps et en âme le témoignage du contemporain et ami du Damascène, Cosmas de Maïouma, un des poètes liturgiques les plus renommés de l'Eglise byzantine. [1] Inutile de le reproduire ici. Nous disons la même chose au sujet de saint Théophane Graptos, mort évêque de Nicée († 845), dont nous avons également parlé et qui n'est pas moins explicite que ses devanciers du VIIIe siècle sur la résurrection de la Mère de Dieu. Le fait que les poèmes de ces hommes illustres ont été insérés dans l'office liturgique du 15 août leur donne une importance spéciale pour attester la croyance commune de l'Eglise byzantine. Il est vrai que nous avons trouvé aussi, dans les Ménées, des échos de l'autre opinion, qui n'accorde au corps de la Vierge que le privilège de l'incorruption et lui refuse celui de la résurrection anticipée. Les partisans de cette opinion, parmi les mélodes, sont presque tous des anonymes. Nous ignorons le nom de l'auteur du *Kathisma* qui ouvre l'office de l'Orthros du 14 août: « C'est *vers les cieux* que s'est envolée ton âme spirituelle, ô Toute-Sainte; c'est *au paradis* que ta tente immaculée [= ton corps] échappant à la corruption, se réjouit. » [2]

Le cardinal Pitra a publié un poème anépigraphe fort ancien — il faudrait le placer au VIIe-VIIIe siècle — où nous trouvons la même conception d'une double assomption: celle de l'âme et celle du corps, prises séparément. L'auteur a mis en strophes rythmiques une bonne partie du récit de la Dormition de Jean de Thessalonique. Voici ce qu'il écrit, après avoir parlé de l'ensevelissement de la Vierge au tombeau de Gethsémani:

« Ils voient alors, assis au milieu d'eux, le Christ, qui leur dit: « La chair de la Vierge, de laquelle librement je me suis fait chair véritablement, je veux l'honorer par des privilèges. Car si le corps de Moïse et l'Arche d'Alliance ont été honorés par le fait de leur transfert en un lieu inconnu, quel sera le sort du temple que voici, qui est plus grand qu'eux? *Qu'il demeure caché!* Ce que je vous recommande maintenant, à vous, au sujet de la Vierge Mère, manifestez-le aux autres, avec lesquels vous avez enseveli avec honneur le corps de Marie, afin qu'eux aussi sachent ces choses et les apprennent clairement aux autres." Des paroles le Christ passa aussitôt aux actes. *Aussi ne voit-on nulle part ni chair ni os de la Théotocos.* Le sépulcre dans lequel fut déposée la Sainte, on l'aperçoit vide, comme le racontent ceux qui ont visité l'endroit. Mais bien que tu aies quitté le monde,

[1] P. 189.

[2] Voir p. 190.

le monde entier te possède; partout des indices de ta présence. Aucun lieu qui soit privé de ta protection, ô toi, la gloire des fidèles, la Vierge parmi les mères.»[1]

Visiblement, l'auteur de ce poème ignore la résurrection de la Vierge et n'attribue à son corps que le privilège de l'incorruption avec translation en un endroit caché aux yeux des mortels.

Le recueil de Pitra donne, à la suite de ce *Kontakion*, une autre hymne, faussement attribuée à Cosmas le Mélode. La pensée de l'auteur sur l'Assomption reste énigmatique. Le passage qui permet de la conjecturer est ainsi conçu:

«Celui qui habita le sein de la Vierge perpétuelle, la transporta auprès de la Vie, parce que mère de la Vie, et conséquemment (ensuite de quoi) il transporta (déplaça) aussi le saint corps de sa Mère, préservé de toute corruption.»[2]

Avons-nous là l'indication de la double assomption, ou bien s'agit-il de l'unique et véritable assomption? La première interprétation paraît la plus probable.

Quant à l'*Acathiste sur le trépas de la Sainte Vierge*, publié également par Pitra sous le nom du patriarche de Constantinople, Sergius (610-638), il roule tout entier autour de la Dormition. Chaque

---

[1] PITRA, *Analecta sacra Spicilegio solesmensi parata*, t. I, Paris, 1876, pp. 526-527. Le manuscrit d'où a été tiré le poème est lacuneux. Notre traduction paraphrase le passage relatif au corps de Moïse et à l'Arche, qui est inintelligible dans le texte publié. Le poème est signé par l'acrostiche: *τοῦ ἁμαρτωλοῦ τὸ ποίημα.* S'agirait-il du chroniqueur du IXe siècle qui a nom Georges Hamartole ou Georges le Moine? Ce n'est pas impossible. Ce *Kontakion* vient, dans le manuscrit, après l'hymne de Cosmas le Mélode: «*Ἔνθα ὁρῶσι καθήμενον ἐν τῷ μέσῳ Χριστόν, καὶ οὕτως εἰπόντα· «Τὴν σάρκα τῆς παρθένου, ἐξ ἧς ἀληθῶς θέλων σὰρξ ἐγενόμην, ἐξαιρέτως βούλομαι δώροις τιμῆσαι. Εἰ γὰρ Μωσέως* [*προσώπου?*] *τὸ ἀφανὲς τετίμηται καὶ ἡ κιβωτὸς τῆς διαθήκης, πῶς ἔσται ὁ ναὸς πρόχειρος, ὁ ἐκείνων μείζων; Ἄδηλος ἔστω. Τῆς ἐν μητράσι παρθένου ἅπερ ὑμῖν ἄρτι κελεύω γενέσθω δῆλα καὶ τοῖς ἄλλοις, μεθ' ὧν σῶμα τὸ Μαρίας καλῶς ἐκηδεύσατε, ὡς ἂν διδαχθῶσι κἀκεῖνοι καὶ ἄλλους ταῦτα σαφῶς διδάξωσι.» Λόγοις τοιούτοις συνῆψε Χριστὸς τὸ ἔργον, καί που Μαρίας οὐκ ἔστι θεοτόκου ὀστοῦν ἢ σάρκα ἰδέσθαι, κενὸν δὲ καὶ τὸ σῆμα ὁρᾶται, ἐν ᾧ ἡ σεπτὴ κατετέθη, ὡς δηλοῦσιν οἱ τὸν τόπον ἱστορηκότες ἐκεῖνον. — Ἀλλ' εἰ καὶ κόσμου μετέστης, ὅλος σὲ κόσμος κέκτηται, ἄρδην πανταχοῦ ἐπιφοιτῶσαν, καὶ τόπος νῦν οὐδεὶς σῆς ἀμέτοχος προστασίας, ἡ πιστῶν δόξα, ἡ ἐν μητράσι παρθένος.*»

[2] PITRA, *op. cit.*, pp. 527-528: «*Ὡς γὰρ ζωῆς μητέρα πρὸς τὴν ζωὴν μετέστησεν ὁ μήτραν οἰκήσας Ἀειπαρθένου, καὶ ἑξῆς σῶμα τὸ ἅγιον τῆς μητρὸς μετατέθεικε δίχα φθορᾶς.*» Comme saint André de Crète, l'auteur paraît distinguer la *μετάστασις* de l'âme (*μετέστησεν*) de la *μετάθεσις* du corps (*μετατέθεικε*).

apôtre ou disciple vient, à son tour, faire ses adieux à Marie. Seul l'adieu de saint Marc paraît insinuer assez clairement la résurrection:

Χαῖρε, ὅτι σε τάφος
οὐ κρατήσει θανοῦσαν.
Χαῖρε, φθορὰν
τοῦ Ἀδὰμ ἡ λύσασα

«Salut (ou: Réjouis-toi), *parce que la tombe ne te gardera pas après ta mort.* Salut, ô toi qui as fait disparaître la corruption d'Adam.»

VIII – Le Pseudo-Athanase

Ce n'est pas sans une certaine défiance que nous produisons ici un passage d'une homélie sur l'Annonciation faussement attribuée à saint Athanase d'Alexandrie et publiée avec ses œuvres dans les collections patristiques. Le caractère apocryphe de ce discours se révèle à la simple lecture. Non seulement il est postérieur au Pseudo-Denys l'Aréopagite, dont il s'inspire visiblement en parlant des hiérarchies angéliques, mais encore il a vécu après la controverse monothélite, comme en témoigne ce passage:

«C'est pourquoi nous disons *deux vouloirs* (ou volontés) et non *deux voulants*; et *deux opérations*, et non *deux opérants*, mais un seul voulant selon une seule hypostase, *deux volontés et deux opérations* selon la propriété des natures. Confessant de la sorte le divin mystère de l'Incarnation, nous repoussons les blasphèmes des hérétiques.»[1]

Une pareille théologie nous mène au plus tôt à la fin du VIIe siècle ou au début du VIIIe. Par ailleurs, il paraît antérieur à Photius par le fait qu'en exposant le dogme trinitaire, il ne fait aucune allusion à la controverse sur la procession du Saint-Esprit. Et par la manière dont il parle des missions divines, il n'appartient pas à l'Ecole d'Antioche, mais se rattache à celle d'Alexandrie.[2] Il paraît donc remon-

---

[1] «*Διὸ καὶ δύο μὲν θελήματα λέγομεν καὶ οὐχὶ δύο τοὺς θέλοντας, καὶ δύο ἐνεργείας καὶ οὐχὶ δύο τοὺς ἐνεργοῦντας, ἀλλ' ἕνα μὲν θέλοντα κατὰ τὴν μίαν ὑπόστασιν, δύο δὲ θελήματα καὶ δύο ἐνεργείας κατὰ τὴν τῶν φύσεων ἰδιολογίαν.*» *Homilia in Annuntiationem Deiparae*, 6. P. G., t. XXVIII, col. 925 B. L'homélie est assez longue, coll. 917-940, et fut prononcée un jour de la fête de l'*Evanghélismos* (25 mars), fête établie sous le règne de Justinien (col. 917 B). Nestorius est réfuté, § 11, coll. 932 D, 933 B. Voir l'allusion à la hiérarchie angélique, col. 940.

[2] On peut déduire ce point du fait que l'auteur enseigne la mission d'une personne divine par une autre. Le Fils est envoyé par le Père comme Dieu, *ὡς*

ter à la période patristique, si l'on prolonge celle-ci, pour les Grecs, jusqu'au milieu du IX[e] siècle. C'est sur la fin de cette homélie que nous lisons une affirmation tout à fait explicite de la glorification de la Sainte Vierge au ciel en corps et en âme sans aucune allusion à sa mort ou à son ensevelissement. C'est proprement un témoignage direct en faveur de la seule assomption considérée indépendamment de ce qui a pu la précéder. Voici ce passage:

« Et parce que Celui qui est né de la Vierge est lui-même roi et le Seigneur Dieu, Celle qui l'a enfanté est proprement et véritablement proclamée reine et souveraine et mère de Dieu, *θεοτόκος*. Aussi, en la considérant et en considérant son Fils incarné né d'elle, pouvons-nous leur appliquer convenablement ces paroles [du psaume]: *Maintenant, elle se tient à ta droite, enveloppée dans son vêtement, où l'or se mêle à diverses couleurs* (Ps. XLIV, 10). Comme femme en effet, elle reçoit les noms de reine et de souveraine; elle est mère de Dieu par sa condition de femme, *et la voilà maintenant proclamée reine, se tenant à la droite du roi universel, son Fils, revêtue du manteau doré et multicolore de l'incorruptibilité; car elle paraît là non selon la simplicité propre aux esprits et comme dépouillée de sa chair et de son corps, mais revêtue de l'incorruptibilité et de l'immortalité dans sa chair très sainte;* son vêtement est marqueté, par allusion à ses os très saints qui soutiennent sa chair. C'est en effet, de sa chair et de ses os que le nouvel Adam s'est incarné, tout comme du premier Adam (avait été formée la première Eve) et cette incarnation ne le quittera jamais. De là vient que la nouvelle Eve, surnommée la mère de la vie, reste revêtue de son vêtement aux couleurs variées comme prémices de la vie éternelle de tous les vivants.» [1]

θεός, § 12, col. 936 A. Et bien qu'il cite Isaïe, XLVIII, 16, il ne dit pas que le Fils est envoyé par le Saint-Esprit, comme le fait Photius. Incipit de l'homélie: « *Τοὺς ἱεροὺς ἱεροκήρυκας οἱ πρὸς τὴν ἀσθένειαν.* »

[1] P. G., t. XXVIII, col. 938: « *Καὶ γὰρ καθὰ γυνὴ ἐχρημάτισεν ἡ βασίλισσα καὶ κυρία καὶ μήτηρ τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸ γυναικεῖον αὐτῆς σχῆμα, καὶ νῦν ὡς βασίλισσα παρισταμένη ἐκ δεξιῶν τοῦ παμβασιλέως Υἱοῦ αὐτῆς ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ τῆς ἀφθαρσίας περιβεβλημένη, πεποικιλμένη, ἱερουργεῖται· ἀνθ' ὧν μηδὲ καθ' ἁπλότητα πνευματικὴν καὶ οἷον ἄσαρκον καὶ ἀσώματον παρίσταται, ἀλλὰ περιβεβλημένη μὲν κατὰ τὴν παναγεστάτην αὐτῆς σάρκα τὴν ἀφθαρσίαν καὶ ἀθανασίαν, καὶ πεποικιλμένη κατὰ τὰ ἐπερείδοντα αὐτῆς τὴν σάρκα παναγιώτατα ὀστᾶ. Καὶ γὰρ καὶ ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῆς καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτῆς, ὡς ἐκ τοῦ πάλαι Ἀδάμ, ὁ νέος Ἀδὰμ κατ' ἀντιπρόσωπον πλάσας ἑαυτῷ τὴν ὡς πλευρὰν σάρκωσιν, φέρει αὐτὴν εἰς τὸ διηνεκές. Καὶ ἐντεῦθεν ἡ νέα Εὔα, μήτηρ τῆς ζωῆς ὀνομαζομένη, μένει περιβεβλημένη, πεποιλκιμένη, εἰς ἀπαρχὴν ζωῆς ἀθανάτου πάντων τῶν ζώντων.* »

IX – Théodore Abou-Qourra († vers 820)

Le savant théologien melkite qui a nom Théodore Abou-Qourra nous a laissé à la fois des ouvrages en langue arabe et des opuscules en langue grecque. Ces opuscules ou plutôt ces *quodlibeta* grecs, dont l'authenticité a été contestée par quelques-uns, mais à tort, à notre avis, révèlent un théologien original et très averti. Il s'est dit disciple de saint Jean Damascène, et il a pu l'être au sens courant du mot, s'il est mort centenaire comme saint Germain de Constantinople. Sur l'assomption de la Sainte Vierge nous n'avons trouvé de lui qu'une courte réponse faite à un Musulman, qui lui avait posé la question suivante: *Celle que vous appelez « Théotocos » est-elle morte, ou vit-elle?*

Théodore répond:

« Elle n'est pas morte, et j'affirme cela, appuyé sur une preuve scripturaire. De même que le premier homme tomba en sommeil, pendant lequel une côte lui fut enlevée, *de même, pour ainsi dire, la Théotocos remit à Dieu, comme en état de sommeil, son âme toute sainte.* » [1]

La réponse n'est pas neuve. Nous l'avons déjà entendue sur les lèvres de saint Germain et de saint André de Crète. Eux aussi ont comparé la mort de Marie au sommeil extatique d'Adam au paradis terrestre. Ce qui est propre à Théodore, c'est de dire que pareil sommeil ne mérite pas le nom de mort. Marie est morte pourtant, puisqu'elle a remis son âme à Dieu. Est-elle ressuscitée? On peut légitimement croire que le théologien syrien l'a enseigné, puisqu'il répond à quelqu'un qui lui demande si la Vierge est en vie. On désirerait pourtant un supplément d'explication.

X – Saint Théodore Studite († 826)

De saint Théodore Studite nous sont parvenues deux homélies mariales, l'une pour la fête de la Nativité, longtemps attribuée à saint Jean Damascène et publiée par Lequien parmi les œuvres de

---

[1] « *Ἣν λέγετε θεοτόκον, ἀπέθανεν ἢ ζῇ; — Οὐκ ἀπέθανε, καὶ τοῦτο λέγω θαρρῶν τῇ γραφικῇ ἀποδείξει. Ὡς γὰρ, φέρε εἰπεῖν, ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ὕπνωσε καὶ τὴν πλευρὰν ἀφῃρέθη, οὕτω καὶ αὕτη τὴν ψυχὴν τὴν παναγίαν τῷ Θεῷ ὡς ἐν ὕπνῳ παρέθετο.* » P. G., t. XCVII, col. 1593 B C.

ce docteur, [1] l'autre pour la fête de la Dormition, qui n'a vu le jour que dans le tome IV de la *Bibliotheca nova* du cardinal Maï. [2] Dans ce court morceau, le saint abbé de Stude enseigne très clairement la résurrection et l'assomption glorieuse de Marie. Qu'on en juge par le début:

« Aujourd'hui le Ciel terrestre, enroulé dans le manteau de l'incorruptibilité, se déplace vers le séjour meilleur et éternel. Aujourd'hui la Lune spirituelle, que Dieu éclaire de sa lumière, se réunissant au Soleil de justice, éprouve l'éclipse de cette vie temporelle qui passe si vite, *éclipse suivie du lever qui la fait resplendir de l'éclat glorieux de l'immortalité. Aujourd'hui l'Arche de la sanctification, que Dieu lui-même fabriqua avec de l'or pur, quittant les tabernacles terrestres est transportée dans la Jérusalem céleste pour un repos qui n'aura pas de fin.*» [3]

Comme Théodore Abou-Qourra, il ne veut point appeler mort la dormition de la Vierge, dormition porteuse d'une vie nouvelle, avant-coureuse de la résurrection. [4] S'il connaît les légendes apocryphes du *Transitus*, il ne leur fait que de discrets emprunts: prière de Marie demandant que les apôtres soient présents à son trépas; arrivée miraculeuse de ceux-ci sur des nuées, comparée au transfert d'Habacuc dans la fosse aux lions; descente de Jésus lui-même accompagnée des chœurs angéliques. Et c'est à peu près tout. Par contre, il invente ingénuement une série de douze *Ave*, un pour chaque apôtre, que chacun récite à la Vierge en guise de réponse et d'adieu. Ajoutons qu'il n'a garde d'oublier le rôle de médiatrice uni-

---

[1] P. G., t. XCVI, coll. 680-697. L'appartenance à saint Théodore a été démontrée par le P. C. Van de Vorst, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, 1914, pp. 128-132. L'homélie vient sous le nom de Théodore dans un manuscrit du IX[e] siècle, donc contemporain de l'auteur, le cod. Φ. III, 20, de la bibliothèque de l'Escurial.

[2] Reproduite dans la P. G. de Migne, t. XCIX, coll. 720-729. Cette publication tardive fait que saint Théodore est habituellement passé sous silence dans les ouvrages traitant de l'Assomption.

[3] Col. 720: « *Σήμερον τοιγαροῦν ὁ ἐπίγειος οὐρανὸς τῷ τῆς ἀφθαρσίας περιβολαίῳ ἑλισσόμενος ἐξαλλάττεται εἰς διαμονὴν τὴν βελτίονα τε καὶ μακραίωνα, Σήμερον ἡ νοητὴ καὶ θεοφώτιστος σελήνη τῷ τῆς δικαιοσύνης ἡλίῳ συνεισβάλλουσα, ἐκλείπει μὲν τοῦ τῆς παραυτίκα ζωῆς προσκαίρου, ἐν τ' αὐτῷ ἀνατέλλουσα καταλαμπρύνεται τῷ τῆς ἀθανασίας ἀξιώματι. Σήμερον ἡ χρυσότευκτος καὶ θεοκατασκεύαστος κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος ἐκ τῶν ἐπιχθονίων σκηνωμάτων ἀπαίρουσα πρὸς τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ μετακομίζεται εἰς κατάπαυσιν ἀτελεύτητον*».

[4] Col. 721 D: « *Κοιμηθεῖσα φημί, ἀλλ' οὐκ ἀποθανοῦσα· μεταστᾶσα, ἀλλ' οὐ καταλιποῦσα ὑπερασπίζεσθαι τοῦ γένους* ». — Col. 723 C: « *Ἐκπλήττεταί μου ὁ νοῦς τὸ τῆς κοιμήσεώς σου θαυμάσιον ἀναλογιζόμενος· συνδέεταί μου ἡ γλῶττα τὸ τῆς παλινζωΐας σου μυστήριον ἐκδιηγουμένη.* »

verselle, que Marie exerce maintenant dans la gloire. Il nous la représente dans l'attitude de l'orante élevant vers le Seigneur ses mains, qui tinrent autrefois l'Enfant-Dieu, en faveur de l'univers entier. [1] Quant au privilège de l'assomption glorieuse en corps et en âme, il ne songe pas à l'attribuer aux ressuscités du jour de Pâques *et déclare que Marie seule en a été l'objet.* [2]

Signalons enfin que Théodore est le premier à attester l'existence d'un jeûne préparatoire à la fête du 15 août dans l'Eglise byzantine. Il ne dit point cela dans l'homélie sur la Dormition, mais dans l'opuscule intitulé: Διδασκαλία χρονικὴ τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου. [3] A ce propos, il nous fait connaître une légende sur l'Assomption, qui diffère par certains détails de celles que nous avons passées en revue dans notre chapitre sur la litterature apocryphe. Après avoir parlé du jeûne de la Théotocos, il ajoute:

« Et en ce même jour de la sainte dormition de la tout-immaculée Mère de Dieu, s'il tombe un mercredi ou un vendredi, nous nous abstenons de viande ou de laitage, à cause du grand et étonnant prodige qui suivit ce merveilleux sommeil. Nous lisons, en effet, *dans les divins écrits de saint Clément de Rome*, que les saints apôtres du Sauveur restèrent trois jours entiers auprès du tombeau, jusqu'au moment où un ange du Seigneur vint leur révéler toute la vérité. » [4]

L'écrit pseudo-clémentin auquel Théodore fait allusion nous est inconnu. Ce qui est sûr, c'est que cette apparition d'un ange aux apôtres, trois jours après la mort de Marie, était pour leur annoncer que celle-ci était ressuscitée. On voit que cet épisode est calqué sur le récit évangélique de la résurrection de Notre-Seigneur.

---

[1] Col. 721 B: « *Νῦν τὰς σωματικὰς καὶ θεοφόρους παλάμας ὑποστείλασα, ἀειρομένας αὐτὰς, ἀφθαρτισθεῖσα, πρὸς τὸν δεσπότην ὑπὲρ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης παρίστησιν.* »

[2] Col. 724: « *Τοῦτο οὖν καὶ ἐπὶ τῇ ζωοφόρῳ κοιμήσει, ἐξαλλάττουσα τῶν λοιπῶν, εἰκότως μόνη ἔχεις τοῦ συναμφοτέρου τὸ ἄφθαρτον.* »

[3] P. G., t. XCIX, coll. 1693-1704. Voir l'étude très détaillée du P. V. Grumel sur *Le Jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque, Echos d'Orient*, t. XXXII (1933), p. 162-194.

[4] *Catechesis chronica*, 11, P. G., t. XCIX, col. 1701 C: « *Οἱ γὰρ θεῖοι τότε τοῦ Σωτῆρος ἀπόστολοι, ὡς εὕρομεν ἐν τοῖς θείοις συγγράμμασι Κλήμεντος τοῦ Ῥωμαίου, τρεῖς πληρεῖς ἡμέρας τῷ τάφῳ προσμένοντες ἦσαν, ἕως οὗ ὑπὸ θείου ἀγγέλου τὸ πᾶν ἐμυήθησαν.* »

XI – Le moine Epiphane († début du IXe siècle)

Epiphane, moine et prêtre du couvent de Kallistratos, à Constantinople, vivait à la fin du VIIIe siècle et au début du IXe. [1] Il nous est parvenu de lui une *Vie de la Sainte Vierge*, écho des données tant légendaires qu'historiques familières aux Byzantins. Epiphane a lu les apocryphes grecs du *Transitus Mariae*, le récit de Jean de Thessalonique, les homélies de saint Germain et de saint André de Crète, la *Chronique* d'Hippolyte de Thèbes, les *Pérégrinations des apôtres*. C'est un auteur consciencieux qui a bien étudié son sujet et à qui il ne manque qu'un pélerinage à Jérusalem pour apprendre à ne pas confondre le Mont Sion avec Gethsémani. D'accord avec la plus ancienne et la meilleure tradition grecque, il fait vivre Marie sur terre jusqu'à un âge fort avancé et nous la montre accompagnant les fidèles de Jérusalem jusqu'à Pella, lors du siège de Jérusalem par Titus. [2] Il a mélangé, à dose variable, les diverses sources qu'il a consultées et a composé ainsi son récit. On en voit par là la valeur.

Dans son récit de la mort, de l'ensevelissement et de l'assomption de la Vierge, il a beaucoup emprunté à Jean de Thessalonique, dont il dit pourtant que son discours sur la Dormition a obscurci sa réputation. [3] Mais il a utilisé très librement cette source, comme les autres. C'est ainsi qu'il raconte que Marie prophétisa sa mort quinze jours à l'avance, et que, trois jours avant, l'archange Gabriel l'avertit de son départ et de la venue du Seigneur. [4] Elle opéra de nombreuses

[1] L'obscurité qui planait sur cet Epiphane a été en partie dissipée par les recherches de trois critiques récents, qui se corrigent et se complètent mutuellement, à savoir: 1° VASSILIEVSKII, *Διήγησις Ἐπιφανίου περὶ τῆς Ἱερουσαλὴμ καὶ τῶν ἐν αὐτῇ τόπων*, XXXVII-309 pages, dans le *Sbornik de la Société impériale de Palestine*, t. IV; 2° J. DRÄSEKE, *Der Monch und Presbyter Epiphanios*, dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. IV, pp. 346-362 (cf. la note d'E. Kurtz, dans la même revue, t. VI, pp. 214-217); 3° F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben*, Münster, 1898, pp. 134-145. Il paraît établi que l'Epiphane, auteur de la *Vie de la Sainte Vierge*, est distinct de l'auteur de la *Description des Lieux-Saints* et que rien ne s'oppose à son identification avec l'auteur de la *Vie de saint André*, tous ouvrages reproduits dans la P. G., t. CXX, coll. 185-216.

[2] P. G., t. CXX, col. 211.

[3] *Ibid.*, col. 188: « *αὐτὸς ἑαυτὸν ἐπεσκίασεν.* »

[4] « *Πρὸ δέκα πέντε ἡμερῶν προεφήτευσεν περὶ τῆς ἐξόδου αὐτῆς, καὶ πρὸ τριῶν ἡμερῶν ἦλθεν ὁ ἀρχάγγηλος Γαβριὴλ προμηνύων αὐτῇ τὴν αὐτῆς ἔξοδον.* » Col. 213 BC. Cette prophétie de la Vierge est un détail que nous n'avons rencontré dans aucun apocryphe. Epiphane l'a peut-être inventé. Comme les hagiographes anciens ont l'habitude de faire annoncer par les saints la date précise de leur mort, on ne pouvait refuser à la Mère de Dieu d'en avoir fait autant.

guérisons de malades et de possédés, distribua de larges aumônes aux pauvres, aux veuves et aux orphelins. Au moment de sa mort, les apôtres, portés sur des nuées, se réunirent autour d'elle. Jésus lui-même lui apparut, pendant que les anges invisibles faisaient entendre leurs cantiques. « Ayant ouvert la bouche comme pour un doux sommeil, elle remit son esprit à son Fils. » [1] Les apôtres joignirent leurs louanges à celles des anges, comme le raconte saint Denys; puis déposèrent son corps dans un sépulcre, à Gethsémani. « Et peu après, en présence et à la vue de tous, son corps fut enlevé. Et ayant loué Dieu, qui avait ainsi glorifié sa mère, ils retournèrent chacun à son poste. » [2]

Telle est la leçon de plusieurs manuscrits. Elle n'est pas très claire et nous laisse incertains sur la question de l'assomption proprement dite. On peut supposer pourtant que cet enlèvement miraculeux du corps devant tous les assistants doit être entendu dans le sens que lui a donné saint Germain de Constantinople, auquel cet épisode a été visiblement emprunté, c'est-à-dire dans le sens de la résurrection et de l'assomption glorieuse. Cette leçon doit être sans doute la leçon originale, de préférence à d'autres, que renferment les manuscrits. [3] Cependant, la question ne pourra être tirée au clair que par une étude exhaustive de la tradition manuscrite, travail qui est encore à faire.

XII – L'Abbé Théognoste († après 871)

Parmi les personnages qui jouèrent un rôle important dans l'affaire de Photius, se trouve le moine byzantin Théognoste, ami fidèle du patriarche Ignace et défenseur dévoué de sa cause. Archiman-

[1] « *Εἶτα ὕμνησαν οἱ ἀπόστολοι, καὶ ὡς ἐπὶ ὕπνῳ γλυκεῖ ἀνοίξασα τὸ στόμα, παρέδωκε τὸ πνεῦμα τῷ Υἱῷ αὐτῆς καὶ Θεῷ.* » Col. 213 D.

[2] « *Καὶ μετὰ τὴν ὕμνησιν κηδεύσαντες, ἔθηκαν αὐτὴν ἐν μνημείῳ εἰς Γεθσημανῇ, καὶ μετ' ὀλίγον, πάντων παρόντων καὶ θεωρούντων, ἡρπάγη τὸ ἅγιον αὐτῆς καὶ πανάγιον σῶμα ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Καὶ ἀνυμνήσαντες τὸν οὕτω δοξάσαντα αὐτὴν θεόν, ἄπηλθεν ἕκαστος αὐτῶν εἰς τὰ ἴδια.* » Col. 211 A.

[3] Nous avons publié dans la *Patrologia orientalis*, t. XIX, pp. 436-437, en appendice au discours de Jean de Thessalonique, la finale du *cod. Ottob. graec. 415*, qui est du XIVe siècle. Cette leçon n'a aucune chance d'être la vraie et s'inspire manifestement du récit de l'*Histoire euthymiaque*. On n'y trouve aucune allusion à la résurrection du corps; on ne parle que de son transfert, constaté le troisième jour après l'ensevelissement, lors de l'arrivée de Thomas. On voit avec quelle désinvolture non seulement les apocryphes, mais aussi les écrits les plus authentiques ont été falsifiées par les copistes ou leurs employeurs, au gré de leurs opinions personnelles.

drite d'un couvent de la capitale, il exerça la charge d'exarque patriarcal auprès des monastères stavropégiaques de plusieurs provinces ecclésiastiques.[1] Après le conciliabule photien de 861, où le patriarche Ignace fut déposé avec la connivence des légats du pape Nicolas I[er], infidèles à leur mission, ce fut lui qui rédigea et porta à Rome l'appel du prélat persécuté, au risque d'être arrêté par la police impériale. Il resta dans la Ville éternelle jusqu'en août 868, époque à laquelle il put reprendre le chemin de Constantinople, porteur du courrier papal adressé au basileus et au patriarche, au moment où se négociait la tenue du VIII[e] concile œcuménique. Après le concile, c'est-à-dire vers 871, Ignace, qui entre temps avait honoré son fidèle ami de la charge de *skévophylax* ou trésorier de Sainte-Sophie, le renvoya à Rome comme légat auprès du pape Hadrien II, dont il essaya vainement d'obtenir quelque dispense pour les peines canoniques portées par l'assemblée œcuménique contre les clercs ordonnés par Photius. Après cet échec, qui dut lui être d'autant plus sensible qu'il avait toute l'estime et toute l'affection du pape, il échappe à l'histoire. Il dut quitter ce monde dans les dernières années du IX[e] siècle.

L'héritage littéraire qu'il nous a laissé se réduisait, jusqu'à ces dernières années, à deux pièces: 1° *Un panégyrique de tous les saints,* publié pour la première fois par Mingarelli, en 1784; 2° *L'appel au pape du patriarche Ignace,* dont nous avons parlé, édité par Matthieu Rader en tête des actes du VIII[e] concile œcuménique. Les deux morceaux sont reproduits dans la patrologie grecque de Migne, au tome CV. En 1922, nous avons édité de lui dans la *Patrologia orientalis* de Graffin-Nau, une courte homélie sur la dormition de la Mère de Dieu, d'après le cod. 763 du fonds grec de la Bibliothèque nationale de Paris, qui remonte au X[e] siècle et qui est, par conséquent, presque contemporain de l'auteur.[2] Du point de vue doctrinal, la pièce est importante, car nous y trouvons une affirmation très nette de l'assomption proprement dite, appuyée par une raison de convenance que nous avons déjà rencontrée sous la plume de saint André de Crète: celle qui est tirée de la cohérence et de l'harmonie des privilèges accordés par Dieu à sa Mère. Cette raison est formulée en ces termes, tout au début du discours:

---

[1] On sait qu'on appelait monastères *stavropégiaques* ceux qui étaient soustraits à la juridiction de l'Ordinaire du lieu pour être rattachés à la juridiction du patriarche. La *stavropégie* faisait partie des privilèges patriarcaux.

[2] P. O., t. XVI, pp. 457-462: Θεογνώστου μοναχοῦ ἐγκώμιον εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.

« Il convenait, oui, en vérité, il convenait que Celle qui, dès le premier instant, grâce à une prière sainte, avait été conçue[1] saintement (ou plus exactement: *par une action sanctificatrice, ἁγιαστικῶς*) dans le sein d'une mère sainte, et qui, sainte qu'elle était, avait été, après sa naissance, nourrie dans le Saint-des-Saints;[2] qui, par le message d'un ange, avait reçu le privilège d'une conception sainte et avait eu pareillement un enfantement saint; il convenait, dis-je, que Celle-là obtînt une dormition sainte. Car celle dont le commencement est saint, de Celle-là aussi le milieu (c'est-à-dire: la suite de la vie) est saint, sainte la fin et sainte toute l'existence.»[3]

En quoi a consisté cette sainteté de la dormition de Marie, Théognoste nous le dit dans la suite de son homélie, qui est remplie de réminiscences et d'allusions au récit de Jean de Thessalonique. Notre bon moine paraît bien avoir pris pour de l'histoire authentique ce récit légendaire, à voir la manière dont il fait ressortir certains épisodes, par exemple celui du Juif sacrilège qui a les bras coupés jusqu'aux coudes, et le phénomène miraculeux qui se produit après la mort de Marie: son corps inanimé adresse à Jésus une prière pour lui rappeler sa promesse de le ressusciter: « O prodige au-dessus de la nature, s'écrie-t-il, qui a fait parler un corps muet! O miracle de Celui qui peut donner une voix aux êtres inanimés! Véritablement l'esprit est frappé d'étonnement, la raison est déroutée, la parole est impuissante, la condition naturelle des sens est bouleversée par l'opération de cette merveille inouïe: qu'un corps inanimé articule des paroles. Mais cela s'est produit avec convenance et pour de justes raisons. Pourquoi? Parce que Dieu peut faire ce qu'il veut, et l'ordre de la nature cède devant sa volonté. »[4]

---

[1] Le mot grec « ἐμβρυωθεῖσαν » a une force particulière et signifie mot à mot *embryonnée.* Il s'agit bien du premier instant de la conception.

[2] Théognoste admet sans hésiter cette donnée des apocryphes. Elle est reçue communément par les homélistes byzantins.

[3] *Homil. cit.*, 1. p. 457: « Ἔπρεπεν γάρ, ἔπρεπεν γάρ, ἔπρεπεν ὄντως τὴν ἐξ ἀρχῆς δι' εὐχῆς ἁγίας εἰς μήτραν μητρὸς ἁγίας ἁγιαστικῶς ἐμβρυωθεῖσαν, καὶ μετὰ τόκον εἰς ἁγίων ἅγια ἁγίαν τραφεῖσαν, δι' ἀγγέλου ἁγίαν σύλληψιν λαβοῦσαν, καὶ τὴν κύησιν ἁγίαν ἐσχηκυῖαν, ὁμοίως καὶ τὴν κοίμησιν ἁγίαν κομίσασθαι. Ἧς γὰρ ἡ ἀρχὴ ἁγία, ταύτης καὶ τὰ μέσα ἅγια, καὶ τὸ τέλος ἅγιον, καὶ πᾶσα ἡ ἔντευξις ἁγία. » Théognoste, on le voit, enseigne clairement la conception immaculée de Marie *a primo instanti.* Voir notre article: *La vie et les œuvres du moine Théognoste (IX[e] siècle). Son témoignage sur l'Immaculée Conception,* dans le *Bessarione*, t. XXXV, 1919.

[4] « Ὦ θαύματος ὑπὲρ φύσιν λαβόντος ἐξ ἀφωνίας φωνήν· ὢ νεύματος τοῦ καὶ τοῖς ἀψύχοις χορηγεῖν δυναμένου τὴν ἐμψύχων φθογγήν. Ἀληθῶς νοῦς ἐξίσταται, καὶ λογισμὸς ἐκπλήττεται, καὶ λόγος ἀπορεῖ καὶ ἡ τῶν αἰσθητηρίων διακρούεται τάξις ταύτην τῆς θαυματουργίας ἐνέργειαν, ἥτις οὐκ εἴρηται πώποτε ἔμψυχον σῶμα λαλεῖν καὶ φθέγγεσθαι· ναί, ἀξίως καὶ δικαίως. Διατι; Ὅτι ὅσα θέλει ὁ Θεὸς δύναται, καὶ ὅπου ὁ Θεὸς βούλεται, νικᾶται φύσεως τάξις. » P. 460.

Il y a loin, certes, de cette crédulité de notre orateur à la manière discrète dont s'exprime saint Jean Damascène sur ces mêmes épisodes légendaires. Théognoste a, du moins, le mérite de s'accorder avec les autres orateurs byzantins, ses prédécesseurs, sur le point capital: la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu. Voici le passage qui ne laisse aucun doute sur sa pensée:

« Jésus sépare l'esprit [de Marie de son corps] et dénoue le lien qui unissait les deux. Il le dénoue pour un peu de temps; il le renoue pour une longue durée: longue, en effet, est la durée dont on connaît le commencement et dont on ignore la fin; long est ce qui échappe à toute mesure et dont le nombre ne peut être compté. Et la séparation qui n'a duré que quelques jours fait place à l'union sans fin. » [1]

A en juger par la fin de son homélie, Théognoste paraît appartenir à la catégorie de ces théologiens byzantins qui distinguent entre le royaume des cieux et le paradis, le royaume des cieux, où est entrée Marie ressuscitée, et le paradis, où se trouve le bon larron avec les autres âmes qui n'ont pas encore obtenu la béatitude parfaite. Il nous montre, en effet, le Fils de Dieu introduisant sa Mère dans le paradis sans qu'elle quitte pour cela les demeures célestes. Elle y rencontre le bon larron, qui contemple pour la première fois la beauté de son visage, car, sur la croix, la douleur l'avait empêché d'apercevoir celle qui se tenait debout près de son Fils: « O heureux larron, qui as pillé la miséricorde du Fils et gagné la société de la Mère! Il t'a suffi, à toi, de te sauver toi-même par ton repentir; mais Notre-Dame la Toute-Sainte, après avoir habité saintement cette terre, a sauvé le monde et répandu partout les rayons de la vérité. Sortie du monde, elle prie pour le salut du monde, intercède pour la foi orthodoxe, recommande notre basileus très pieux et ami du Christ, supplie pour tous ceux qui détiennent l'autorité et pour ceux qui célèbrent sa dormition avec une âme pure. » [2]

---

[1] « *Λοιπὸν δὲ μερίζει τὸ πνεῦμα καὶ λύει τὸν σύνδεσμον τῆς συζυγίας· λύει πρὸς βραχύ, δεσμεῖ πολύ· πολὺ δέ, οὗ ἡ ἀρχὴ μνημονεύεται καὶ τέλος οὐ γνωρίζεται, πολὺ δ' οὗ τὸ μέτρον ἀνείκαστον καὶ ὁ ἀριθμὸς ἀναρίθμητος. Καὶ γίνεται ἡ πρὸς ὀλίγας ἡμέρας διάλυσις πάλιν διηνεκὴς ἕνωσις.* » P. 460.

[2] « *Εἰσάγει γὰρ ὁ Υἱὸς τὴν μητέρα εἰς τὸν παράδεισον, ἔνθα τροφὴ τρυφῆς ἀθανάτου. Εἰσάγει δὲ πῶς; μὴ ἀπολιμπανομένην τῶν οὐρανίων δωμάτων, ἀλλὰ τοσοῦτον αὐτῶν ὑψηλοτέραν ὑπάρχουσαν, ὅσον μεγαλειότερον Υἱὸν τῶν ἀγγέλων γεγέννηκεν· ἣν καὶ θεωρήσας ὁ λῃστὴς ἐξίσταται.. Ὦ λῃστοῦ εὐτυχίας ὑπερβαλλούσης, ὅτι καὶ τοῦ Υἱοῦ τὴν εὐσπλαγχνίαν ἐσύλησας καὶ τὴν τῆς μητρὸς συνοικίαν ἐκέρδησας. Ἀλλὰ σὺ μὲν ὁμολογήσας, ἔσωσας ἑαυτὸν πολυτελῶς· ἡ δὲ παναγία δέσποινα, κόσμον οἰκήσασα καλῶς, τὸν κόσμον ἔσωσεν καὶ οἰκουμένην ἐφώτισεν, καὶ ἀπὸ κόσμου ὑπάρχουσα ὑπὲρ κόσμου σωτηρίας δέεται.* » P. 462.

Théognoste, on le voit, n'oublie pas de signaler, à propos du mystère de l'Assomption, ce qui en est comme la suite et le prolongement, à savoir l'universelle médiation de Marie au séjour de la gloire.

XIII – Georges de Nicomédie († après 880)

Georges, métropolite de Nicomédie, fut l'ami intime de Photius et un chaud partisan de son schisme. C'est Photius qui le nomma à la métropole de Bithynie, après la déposition d'Ignace. Chassé de son siège après le VIIIe concile œcuménique (869-870), il en reprit possession à la mort d'Ignace et assista au concile photien de Sainte-Sophie de 879-880; après quoi l'histoire le perd de vue.

Ce fut un prédicateur particulièrement fécond, qui ne nous a pas laissé moins de cent-soixante-dix homélies. [1] Sur ce nombre, dix seulement ont été publiées, que l'on trouvera réunies dans la patrologie grecque de Migne. [2] Sauf une seule, elles sont toutes consacrées à des fêtes de la Vierge, mais aucune ne porte le titre de la fête de la Dormition. Il est sans doute aussi l'auteur de l'homélie pour la déposition de la ceinture de la Vierge qui commence par les mots: *Τίς ὁ φαιδρὸς σύλλογος οὗτος*, et que Combefis a édité au tome II de son *Novum auctarium.* [3] Nous tenons à dire que cette attribution est très probable, très vraisemblable, mais non certaine. Ce qui est sûr, c'est qu'elle est postérieure à l'année 860 et antérieure à la dédicace du sanctuaire des Chalcopratia, restauré par Léon le Sage vers 888. Elle fut prononcée à un moment où les deux reliques mariales de Byzance étaient vénérées ensemble, et cela correspond bien à la période 860-888. [4] C'est dans cette pièce que nous trouvons une af-

---

[1] Cet héritage littéraire a encore besoin d'être examiné de près. Il est à peine exploré.

[2] P. G., t. C.

[3] *Novum Auctarium*, t. II, Paris, 1648, pp. 789-802.

[4] C'est ce qui ressort de ce que nous dirons dans l'*excursus* B à propos de la fête de la ceinture de la Vierge et celle de son *maphorion*. L'homélie est postérieure à l'invention et à la translation du saint *maphorion*, lors du siège de Constantinople par les Russes, en 860. C'est à cette occasion, en effet, que fut constatée la parfaite conservation de la relique. L'édition de Combefis, que ne reproduit pas la patrologie de Migne, est incomplète de la fin. Elle est mise sous le nom de saint Germain de Constantinople, faute de copiste évidente mais qui s'explique bien par le fait que saint Germain a laissé aussi une homélie *εἰς τὴν κατάθεσιν τῆς ζώνης τῆς θεοτόκου*. Fausse aussi est l'attribution à saint Théo-

firmation très claire de la résurrection anticipée et de l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu.

« Le Dieu de toute sainteté, dit l'orateur, lorsqu'il enlève de la terre, pour les prendre auprès de lui, toutes les âmes des autres saints, laisse à la terre, comme un trésor de grand prix et très aimé, la vénérable poussière de leurs corps et la substance plus résistante de leurs ossements, qui rappellent aux fidèles leur passage ici-bas, sont la source de guérisons de toutes sortes, mettent en fuite les esprits mauvais. Mais l'Incompréhensible a montré qu'il n'avait pas tenu la même conduite à l'égard de sa Mère, la Vierge immaculée. *Parce qu'elle est indemne de tout péché et de toute souillure, il la fait passer de la mort à la vie et l'élève en corps et en âme jusqu'à l'autel intelligible du ciel; et comme il laisse ainsi la terre privée de sa sainte dépouille, il décide d'opérer une merveille plus grande en vue de nous combler de ses bienfaits*: il rendra inaccessibles à toute corruption son précieux vêtement et sa ceinture, corruptibles de leur nature, et les conservera dans la fraîcheur de leur intégrité, bien qu'ils soient naturellement exposés à s'user. Et ces reliques nous ont été données non seulement comme des excitants de notre piété et de notre foi, mais aussi *comme des gages de l'immortelle gloire de Celle qui les porta.*» [1]

On voit que l'orateur donne comme raison directe de l'assomption glorieuse de la sainte Théotocos sa complète exemption de tout péché. Et sous le nom de péché il faut entendre non seulement le péché actuel, mais aussi le péché originel, comme il ressort de plusieurs passages des autres homélies de Georges. Il dit, par exemple, dans la seconde homélie sur la Présentation de la Vierge:

« La Vierge est la reine qui se tient à la droite de Dieu. Ce qui la rend si proche de lui, c'est sa beauté resplendissante. *Elle est belle par nature;*

---

phane Graptos dit l'Homologète, que porte le *cod.* Coisl. 304, du XIV[e] siècle, fol. 360[r]-363[v]. Théophane, en effet, mourut en 845, évêque de Nicée. Il est remarquable que le discours est incomplet dans plusieurs manuscrits.

[1] « *Καὶ γὰρ πάσας μὲν τῶν ἄλλων ἁγίων ὁ ὑπεράγιος ἀναλαμβάνων ψυχὰς καὶ πρὸς ἑαυτὸν ἐκ τῆς γῆς μετατιθεὶς τὴν τιμίαν τῶν σωμάτων κόνιν καὶ τὴν στρεμνιωτέραν τῶν ὀστῶν φύσιν, οἷα δὴ θησαυρὸν πολυτελῆ καὶ ἐπέραστον ἀφίησι τῇ γῇ, ὑπόμνημα μὲν εὐσεβέσι τῆς μετὰ σώματος τούτων διατριβῆς, παντοδαπῶν δὲ νόσων ἰατήριον καὶ πνευμάτων πονηροτάτων ἐλατήριον. Ἀλλ' οὐκ ἐπὶ τῇ παναμιάντῳ παρθένῳ καὶ μητρὶ τὸν ἴσον τρόπον ποιῶν ὁ ἀκατάληπτος κατείληπται· συνόλως δὲ ταύτην, ὡς ἁμαρτίας καὶ ῥύπου παντὸς ὑψηλοτέραν, ἐκ τοῦ θανάτου μεταβιβάζων πρὸς ζωὴν καὶ ψυχὴν ἅμα σώματι πρὸς τὸ νοερὸν καὶ οὐράνιον ἀναλαμβανόμενος θυσιαστήριον, ἐπειδὴ λειψάνων ἱερῶν ἄμοιρον ἔμελλε τὴν γῆν λιπεῖν, ἵνα τι μεῖζον θαυματουργήσῃ πρὸς εὐεργεσίαν, τὴν τιμίαν αὐτῆς ἐσθῆτα καὶ τὴν ζώνην φθορᾷ κατὰ φύσιν ὑποκείμενα, φθορᾶς ἀποτελέσαι διανοεῖται κρείττω, καὶ σήψεως ἔνοχα τυγχάνοντα πανακήρατα διατηρεῖν, καὶ ταῦτα οὐκ ἀφορμὴν μόνον εὐσεβείας τε καὶ πίστεως, ἀλλὰ καὶ ἀθανάτου δόξης ἐχέγγυα τῆς αὐτὰ δεδώρηται περιθεμένης.*» COMBEFIS, *op. cit.*, p. 791.

point de tache en elle ... Elle est la véritable fontaine scellée dont les eaux très pures arrosent la terre. On n'a pu surprendre dans sa limpidité le moindre vestige du limon bourbeux .» [1]

XIV – L'empereur Léon VI le Sage († 912)

Avec Léon le Sage, nous atteignons, nous dépassons même de quelques années la fin du IX[e] siècle, terme de notre étude sur l'Assomption dans la tradition patristique grecque.

Léon occupe une bonne place parmi les basileis byzantins qui se sont piqués de théologie. Il s'est signalé à la fois comme poète sacré, polémiste et prédicateur. C'est à titre d'orateur qu'il figure ici. On a publié de lui jusqu'ici pas moins de trente-sept homélies, dont quatre pour les fêtes mariales de la Nativité, de la Présentation, de l'Annonciation et de la Dormition. [2] C'est l'homélie sur la Dormition qui va attirer notre attention. [3]

Disons tout d'abord que cette homélie a le grand mérite d'être indemne de toute influence apocryphe. L'orateur s'attache surtout à mettre en relief l'universelle médiation de Marie au ciel. Il nous représente la Mère de Dieu s'occupant de tous et de chacun des hommes, intercédant pour le salut de tous, élevant vers son Fils, en faveur de tous, ses bras immaculés, qui servirent de trône à Celui qui est le salut du monde, faisant pleuvoir sur la terre des bienfaits sans nombre et en éloignant les châtiments et les malheurs. [4] Elle est vraiment la toute-puissance suppliante: « Aucun bonheur qui n'arrive, quand elle le veut; aucun malheur qui ne soit écarté, quand elle s'y oppose. » [5]

---

[1] *Homil.* II, in *Praesentationem Deiparae*, P. G., t. C, coll. 1425 D: « *ἡ πλησίον τῷ κάλλει καὶ τῇ λαμπρότητι, ἡ ὡραία τῇ φύσει καὶ μώμου ἀνεπίδεκτος ... ἐν ᾗ τῆς ἐπιθολούσης ἰλύος οὐκ ἐφωράθη λείψανον.* »

[2] La P. G. de Migne en reproduit dix-neuf dans le tome CVII, col. 1-298. On en trouve trente-quatre dans l'édition du moine athonite Akakios, *Λέοντος τοῦ σοφοῦ πανηγυρικοὶ λόγοι*, Athènes, 1868. Cf. L. PETIT, *Notes sur les homélies de Léon le Sage*, dans les *Echos d'Orient*, t. III, 1900, pp. 245-249.

[3] Coll. 157-172.

[4] « *Συνδιατρίβει καὶ ἔτι περινοστοῦσα τοῖς κάτω· μᾶλλον δὲ νῦν πανταχοῦ φθάνει ὁ ἔμψυχος οὐρανός, ὁμοίως ἅπαντας περιέπουσα καὶ τῆς εὐεργεσίας ὕουσα τὰς ῥανίδας, καὶ λύουσα τὴν αὐχμηρὰν τῆς ἡμετέρας ζωῆς κατάστασιν, ἣν ἡ φλογώδης ἁμαρτία συνίστησι. Νῦν ἐπὶ πάντας διήκει, ἑτοιμοτέρας οὔσης τῆς πορείας, καὶ συμπαθῶς ἐπισκεπτομένη τοὺς συγγενεῖς, πρὸς τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν ὀχληρῶν ἑτοιμοτάτη βοήθεια γίνεται, πάντων ὑπὲρ σωτηρίας ἑστῶσα, πάντων ὑπεραπλοῦσα παναχράντους παλάμας, αἷς ἡ τῶν ὅλων ἐπωχήσατο σωτηρία.* » *Homilia in Domitionem*, coll. 165 D-168 A.

[5] « *Οὐδὲν ὃ μὴ παραγίνεται τῶν χρηστῶν, σοῦ βουλομένης, καὶ οὐδὲν ὃ μὴ φεύγει τῶν ἐναντίων, σοῦ ἀμυνούσης.* » Col. 169 C.

Comme les autres orateurs, Léon s'étonne que la mort ait approcher de la Mère de la vie. Mais il ne fallait pas, dit-il, que tout fût innovation en celle qui est la cause commune de notre réformation, de peur que son origine humaine ne devînt une énigme. »[1] Mais Marie est-elle ressuscitée? Se trouve-t-elle maintenant au ciel en corps et en âme? A cette question Léon paraît bien répondre par la négative. Sans doute, en plusieurs passages de son homélie, il s'exprime comme si la personne de Marie tout entière se trouvait au séjour de la gloire, aux côtés de son Fils. Il nous la dépeint élevant là-haut ses mains suppliantes, ces bras qui tinrent l'Enfant-Dieu, pour le salut du genre humain.[2] Mais voici un passage qui donne à réfléchir et nous rend perplexe sur l'orthodoxie de sa pensée:

« Que fait aujourd'hui ton Fils, qui a opéré en toi de grandes choses, ô la Toute-Bénie? Que se passe-t-il? Que voit-on? Toi, qui es l'arche de sa sainteté, sa chambre nuptiale magnifique, son trône très saint, il te transfère dans son palais; toi, dont il a pris son vêtement de chair pour converser avec les hommes, il t'enlève de la terre pour te porter au plus haut des cieux, où tu lui tiendras compagnie. Et puisque, en ta qualité d'épi du champ de la mortalité, il fallait qu'à l'exemple de ton rejeton tu fusses transportée dans les greniers divins, tu payes ton tribut à la loi des mortels; toi qui es plus éclatante que le soleil, tu laisses approcher de ta personne la sombre mort. Mais la présence d'une clarté ineffable ne laisse aucune place à la tristesse, *alors que les mains qui soutiennent l'univers reçoivent ton âme immaculée et que ton corps sans souillure est transporté en un séjour resplendissant de pureté. Parce que tu as porté Dieu revêtu de la chair, tu es portée dans les mains de Dieu dépouillée de ta chair.* A ton Fils sans père charnel tu as présenté tes hommages maternels, à son entrée dans le monde. En retour, à ta sortie de ce monde, toute sa cour te fait cortège et t'honore de ses louanges et de ses supplications, tout comme lorsque, sortie du sein d'Anne et ouvrant les yeux à la lumière, tu reçus autrefois les louanges d'usage. Mais autre, alors, était le spectacle; *autres*

[1] « Ὢ τοῦ θαύματος! τῷ ἀμειδεῖ θανάτῳ προσομιλεῖ ἡ τῆς φρικτῆς ἐκείνου ὁμιλίας τὴν ἀπαλλαγὴν τῷ γένει παρασχομένη .. Τί τοῦτο; ... Ἦ βούλεται ἡ τοῦ πράγματος οἰκονομία τὴν κοινὴν τῆς τοῦ πλάσματος ἀναπλάσεως αἰτίαν τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων τῆς ἐντεῦθεν ἀναχωρήσεως συνηθείᾳ καὶ αὐτὴν ἀπαίρειν, ἵνα μὴ τὰ πάντα καινοτομεῖν τὴν φύσιν τῆς συγγενείας χωρίζηται; » Col. 160 B.

[2] Voir, par exemple, col. 165 BC: « Χαῖρε, παλάτιον, ἐξ οὗ ἐν ταπεινῷ σχήματι προεληλυθὼς ὁ Βασιλεύς, καὶ τὸν ἀνῃρημένον τὸ καθ' ἡμῶν κράτος θάνατον ἀνελών, τὸ τῆς ἐκείνου τυραννίδος ὀδυνηρὸν καὶ ἐπίπονον εἰς ἀνάπαυσιν ἤμειψεν· ᾗ καὶ αὐτὴ σήμερον παρσομιλοῦσα, πρὸς τὴν διὰ σοῦ κεχορηγημένην διαβαίνεις ἀθανασίαν .., ἣν διὰ θανάτου πρὸς ἑαυτὸν διαβιβάζων ὁ βασιλεὺς καὶ Υἱός, τῆς ἰδίας δόξης τῇ μετοχῇ παρὰ πᾶσαν κτίσιν ἐνδοξοτέραν δεικνύει. » De même col. 168 A: « Πάντων ὑπεραπλοῦσα παναχράντους παλάμας, αἷς ἡ τῶν ὅλων ἐπωχήσατο σωτηρία. »

les hommages dont les vierges, encore dans leur corps, honoraient celle qui était présente dans son corps, lui faisant un cortège en harmonie avec la circonstance; mais maintenant, c'est délivrées des entraves de la chair que les âmes des vierges te font un accueil plus glorieux, au moment où tu émigres toi-même [de ton corps]. »[1]

Il est bien difficile de ne pas voir en ces lignes la théorie des deux assomptions: celle de l'âme et celle du corps, prises séparément, celle du corps supposant l'incorruption mais excluant la résurrection. La même impression est donnée par un tropaire, donné sous le nom de Léon le Despote, c'est-à-dire Léon le Sage lui-même, dans l'office de l'Orthros du 17 août. Que le lecteur en juge:

« Ton Fils Jésus et notre Dieu, ô Théotocos, certifie la réalité de ses deux natures en mourant comme homme, en ressuscitant comme Dieu. Quant à toi, ô Mère de Dieu, il a voulu que tu meures aussi, pour que l'Incarnation ne parût pas aux infidèles une pure apparence. *Mais, céleste épouse, tu as émigré vers le céleste séjour, partant de la terre, quittant la chambre nuptiale qui est la tente [de ton corps].* L'éther fut sanctifié par ton ascension, tout comme la terre fut illuminée par ton enfantement. Les apôtres te font cortège et les anges te reçoivent. *Après avoir enseveli ton corps tout immaculé, au moment où ils te chantaient une hymne funèbre, ils le virent s'élever dans les airs et, saisis de crainte, ils disaient: Voilà le changement opéré par la droite du Très-Haut.* Le Très-Haut, en effet, est au milieu de toi, et il ne sera pas ébranlé. Mais, ô Vierge digne de toute louange

[1] « Λειτουργεῖς νόμῳ θνητῶν, καὶ ὁμιλεῖς τῷ σκυθρωπῷ προσιόντι θανάτῳ· πλὴν τῆς ἀρρήτου φαιδρότητος ἡ παρουσία οὐδὲν συγχωρεῖ τῇ σκυθρωπότητι ἐνοχλεῖν, χειρῶν μὲν ἐκείνων, αἷς πάντα συνέχεται, τὴν πανάμωμον δεχομένων ψυχήν, τοῦ δὲ καθαροῦ καὶ ἀσπίλου σώματος ἐν καθαρωτάτοις μεθισταμένου χωρίοις. Ὅτι ἐβάστασας Θεὸν σάρκα ἠμφιεσμένον, βαστάζῃ Θεοῦ παλαμαῖς ἀπαμφιασαμένη τὴν σάρκα. Προσενήνοχας δορυφορίαν μητρικὴν πρὸς κόσμον εἰσιόντι τῷ ἀπάτορί σου Υἱῷ· ἀντιδορυφορῇ, κόσμον ἐξιοῦσα, πάσης τῆς περὶ αὐτὸν χοροστασίας προπορευομένης καὶ τῇ λιτανείᾳ τιμώσης, ὥσπερ καὶ πρόσθεν ἐθίμῳ λιτανευομένη ἄρτι τῶν τῆς Ἄννης λαγόνων εἰς βίον προκύπτουσα. Ἀλλὰ τότε μὲν ἄλλο τὸ γινόμενον, καὶ ἄλλως ἐλιτάνευον παροῦσαν ἐν σώματι, μετὰ σώματος τιμῶσαι παρθένοι καὶ τῷ καιρῷ συμβαίνοντα προπομπεύουσαι· νῦν δ' ἐκδημούσης, ἔκδημοι τῆς σαρκίνης πέδης, αἱ παρθένων ψυχαὶ ἐντιμοτέραν ποιοῦσι τὴν προπομπήν. » Coll. 161-164 A. Il faut noter aussi ce qui est dit quelques lignes plus loin. L'orateur parle du coryphée du chœur des vierges, qui est le Christ lui-même. Autrefois, c'est-à-dire au moment de la naissance de Marie, alors qu'il n'était pas encore revêtu de la chair, il présidait invisiblement au chœur des vierges faisant cortège à Marie enfant. Maintenant, Verbe incarné, il s'unit aussi au concert des âmes des vierges qui applaudissent à Marie entrant dans la gloire. Mais elle y entre par son âme seule. Elle n'est plus à l'intérieur du voile de la chair: « Ἀλλ' οὐκ ἔσωθεν αὐτὴν τοῦ παραπετάσματος σαρκὸς οὖσαν θεωρῶν ἀνυμνεῖς, ὥσπερ τότε ἐποίεις ὑμνῶν. » *Ibid.*, col. 164 B.

ne cesse pas de veiller sur nous, car nous sommes ton peuple et les brebis de ton bercail; et nous invoquons ton nom, demandant par toi le salut et la grande miséricorde.» [1]

On parle bien ici d'une assomption, d'un transfert du corps quelque part dans la région des airs; mais pas un mot qui suggère l'idée de la résurrection du corps lui-même, de l'assomption glorieuse en corps et en âme. Il nous paraît donc à peu près certain que Léon, s'écartant de la doctrine commune des orateurs byzantins de son temps, a patronné la théorie de la double assomption. En poursuivant notre étude de la doctrine des Byzantins à partir du Xe siècle, nous verrons que cette théorie gagna du terrain aux Xe et XIe siècles. Le basileus théologien est le précurseur et le chef de file de l'Ecole hostile à la véritable assomption.

---

[1] «*Πιστούμενος Ἰησοῦς ὁ Υἱός σου, Θεοτόκε, καὶ Θεὸς ἡμῶν, τὰς δύο φύσεις αὐτοῦ, ὡς μὲν ἄνθρωπος θνήσκει, ὡς δὲ Θεὸς ἐξανίσταται. Καὶ σέ, Θεομῆτορ, νόμῳ φύσεως θανεῖν εὐδόκησεν, ἵνα μὴ τοῖς ἀπίστοις φαντασία νομισθῇ ἡ οἰκονομία. Μετέβης δὲ πρὸς οὐράνιον χῶρον ἡ ἐπουράνιος νύμφη, ὡς ἐκ παστοῦ τοῦ σκήνους σου γῆθεν ἀπάρασα. Ἡγιάσθη ὁ αἰθὴρ ἐν τῇ ἀνόδῳ σου, ὡς ἐφωτίσθη ἡ γῆ ἐν τῷ τόκῳ σου. Προπέμπουσιν ἀπόστολοι καὶ ἄγγελοι ὑποδέχονται. Ὅθεν κηδεύσαντες τὸ πανάχραντον σῶμά σου καὶ ἐπιτάφιον ὕμνον ἐξᾴδοντες, μετάρσιον ἔβλεπον καὶ φόβῳ ἔλεγον· Αὕτη ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ ὑψίστου· αὐτὸς γὰρ ἐν μέσῳ σου, καὶ οὐ σαλευθήσῃ. Ἀλλ' ὦ πολυύμνητε κόρη, μὴ διαλίπῃς ἡμᾶς ἐποπτεύουσα· ἡμεῖς γὰρ λαός σου καὶ πρόβατα νομῆς σου, καὶ τὸ ὄνομά σου ἐπικεκλήμεθα, αἰτούμενοι διὰ σοῦ σωτηρίαν καὶ μέγα ἔλεος.*» *Ménées d'août*, éd. romaine, p. 439.

CHAPITRE VI

La doctrine de l'Assomption dans la tradition occidentale à partir du VIIe siècle jusqu'au milieu du IXe

La tradition patristique latine sur le mystère de l'Assomption est excessivement pauvre. Cela tient avant tout à l'absence de toute vraie tradition positive sur ce point tant en Orient qu'en Occident durant les cinq premiers siècles. Cela tient, en second lieu, à l'introduction tardive de la fête orientale du 15 août dans l'Eglise romaine et les autres Eglises occidentales. Alors que la croyance byzantine s'exprime dans plusieurs homélies célèbres, que nous avons passées en revue au chapitre précédent, pour l'Occident nous ne disposons que de deux ou trois pièces de ce genre avant le IXe siècle. Celles-ci mises à part, tout ce que nous possédons de plus clair en la matière consiste en de maigres textes liturgiques, que nous avons mis sous les yeux du lecteur en parlant des origines de la fête du 15 août et sur lesquels nous aurons à revenir brièvement pour les situer dans la trame du développement historique de la doctrine.

Au VIe siècle, la tradition occidentale n'est représentée que par deux récits apocryphes: celui du PSEUDO-MÉLITON et celui de saint GRÉGOIRE DE TOURS († 594) et par un témoignage ambigu du poète FORTUNAT († 14 décembre 600). Le lecteur connaît déjà les deux premiers par ce que nous en avons dit au chapitre III. Il est inutile d'y revenir, sauf peut-être pour faire remarquer que le récit de saint Grégoire de Tours, qui n'est qu'un résumé d'apocryphe, n'a pas plus de valeur que la source qu'il a utilisée: ce que certains théologiens auraient tendance à oublier. Ce qu'il faut admettre, c'est que ce récit de l'écrivain franc a exercé une véritable influence sur le développement de la croyance populaire en la résurrection anticipée de la Sainte Vierge, croyance qui se trouvait en parfaite harmonie avec le sens chrétien, mais qui a eu plus de peine à s'imposer à la conviction des théologiens et des érudits, justement parce qu'elle était charriée par une source de crédit infime. Quant au témoignage du poète Fortunat, le voici en son intégrité:

Cuius honore sacro, genitrix, transcendis Olympum,
Et super astrigeros erigis ora polos.

Conderis in solio felix regina superbo,
Cingeris et niveis lactea virgo choris.
Nobile nobilior circumsistente senatu,
Consulibus celsis celsior ipsa sedes.
Sic iuxta genitum regem regina perennem,
Ornata ex partu, mater opima, tuo. [1]

Il s'agit sans nul doute ici du triomphe de la Vierge-Mère dans la gloire; mais s'agit-il de son assomption glorieuse en corps et en âme? Il est très probable que oui, car Fortunat, contemporain et ami de saint Grégoire de Tours, devait admettre, comme lui, la résurrection glorieuse de Marie. On reconnaîtra cependant que le texte ne renferme aucune indication expresse sur ce point.

I – Les Pères latins des VIIe et VIIIe siècles

Si nous passons au VIIe siècle, seul le docteur de l'Eglise de cette époque, l'érudit saint Isidore de Séville († 636), qui a compilé dans ses nombreux ouvrages la science occidentale, rompt le silence non pour enseigner la véritable Assomption, mais pour témoigner de l'absolue ignorance où il est de la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre. Sa mort elle-même n'est pas clairement affirmée, mais reste plus ou moins douteuse. Qu'on en juge par les paroles mêmes du saint docteur, qui se lisent dans l'opuscule intitulé: *De ortu et obitu Patrum*:

« Hanc [= Virginem Mariam] quidam crudeli necis passione asserunt ab hac vita migrasse pro eo quod iustus Simeon, complectens brachiis suis Christum, prophetaverit Matri dicens: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius*. Quod quidem incertum est utrum pro materiali gladio dixerit, an pro verbo Dei valido et acutiori omni gladio ancipiti. Specialiter tamen nulla docet historia Mariam gladii animadversione peremptam, quia nec obitus eius uspiam legitur; dum tamen reperiatur eius sepulcrum, ut aliqui dicunt, in valle Iosaphat.» [2]

---

[1] *Miscellanea*, l. III, carmen VII, P. L., t. LXXXVIII, col. 281. Ce poème appartient à la série de ceux qui ont été composés antérieurement à l'année 576. Voir l'édition de LEO F., *Monumenta Germaniae historica*, t. IV.

[2] *De ortu et obitu Patrum*, c. LXVII, P. L., t. LXXXIII, coll. 148-149. Il existe de cet opuscule une recension postérieure, *ibid.*, coll. 1285-1286. Il y a concordance entre les deux rédactions pour ce qui regarde la Vierge; mais dans la seconde, on donne comme une chose absolument sûre l'existence du tombeau de la vallée de Josaphat, alors que saint Isidore en parle comme d'une tradition affirmée par quelques-uns: « Hoc tamen certum est, conclut cette seconde rédaction, quia nemo eius obitum scit.»

Nous entendons en ces quelques mots à la fois saint Ambroise et saint Epiphane. Isidore répète, avec le premier, qu'aucun document historique ne nous apprend que Marie soit morte martyre et que le glaive dont parle Siméon peut signifier la parole de Dieu. Il nous dit avec le second que nous n'avons aucun renseignement sur la mort de la Mère de Dieu. Enfin, écho de la nouvelle tradition jérosolymitaine sur le tombeau de la vallée de Josaphat, notre docteur nous présente cette tradition comme un *on dit*, auquel il ne paraît pas attacher grande importance. [1] En même temps, il nous confirme ce que le prêtre Timothée de Jérusalem nous a déjà appris: que certains anciens ont avancé que Marie était morte martyre. Rien, en tout cela, qui se rapporte à l'Assomption proprement dite.

Après le docteur espagnol, voici, à un siècle d'intervalle, le docteur anglais, saint Bède († 735), qui avoue, lui aussi, sa complète ignorance sur la sort final du corps de la Vierge dans son *Liber de locis sanctis*. Comme il a lu le récit du pèlerinage d'Arculphe par Adamnanus, abbé d'Iona, il en reproduit les données tant sur la mort de Marie au Mont Sion que sur son ensevelissement dans un sépulcre, qu'on montre dans la vallée de Josaphat; mais il introduit le tout par les mots: *dicitur, ut perhibent.*

« In suprema montis Sion planitie monachorum cellulae frequentes ecclesiam magnam circumdant illic, ut perhibent, ab apostolis fundatam, eo quod ibi Spiritum Sanctum acceperint *ibique sancta Maria obierit*, in qua etiam locus cenae Domini venerabilis ostenditur ... In hac valle [Iosaphat] turris est regis Iosaphat sepulcrum eius continens, cuius ad dexteram de rupe montis Oliveti excisa et separata domus duo cavata habet sepulcra, hoc est Symeonis senis et Ioseph sanctae Mariae sponsi. In eadem valle rotunda est Ecclesia, lapides tabulato discreta, cuius in superioribus quattuor altaria, in inferioribus unum habetur in orientali plaga, *et ad eius dexteram monumentum vacuum, in quo sancta Maria aliquamdiu pausasse dicitur, sed a quo vel quando sit ablata nescitur*. Hanc intrantes vident ad dexteram insertam parieti petram in qua Dominus nocte qua tradebatur, oravit, vestigiis genuum quasi cera molli impressa.» [2]

Saint Bède, on le voit, est loin de songer à l'Assomption glorieuse en corps et en âme. Il aurait pu y penser pourtant, puisqu'il connaît le récit du Pseudo-Méliton, qui l'enseigne. Mais, loin d'avoir ses fa-

---

[1] En fait, Isidore compte parmi les premiers témoins du tombeau de la Vierge à Gethsémani, puisqu'il est mort en 636.

[2] GEYER, *Itinera hierosolymitana*, pp. 306, 311-312.

veurs, cet apocryphe est vivement critiqué par lui.[1] Il préfére avouer son ignorance plutôt que d'accorder crédit à pareille source.[2]

Avec de si maigres données fournies par les Pères antérieurs, il n'est pas étonnant que les premiers orateurs de la fête du 15 août en Occident aient été fort embarrassés pour parler du mystère de l'Assomption et qu'ils se soient communément montrés hésitants à se prononcer sur la résurrection de Marie.

Le premier qui se présente à nous est WARNEFRIED, autrement dit PAUL DIACRE († 795?), à qui Charlemagne demanda de faire un recueil d'homélies patristiques pour les différentes fêtes de l'année, suivant le cycle du sacramentaire romain, dit grégorien, envoyé par le pape Hadrien I[er] entre les années 784 et 790. Cet homiliaire, qui fut très répandu durant tout le Moyen Age, fut prescrit par un capitulaire impérial, rendu entre les années 786 et 800. Il n'est pas commode de déterminer quelle en était la composition première, et nous en attendons encore une édition critique.[3] On ne peut, en effet, se fier à l'édition reproduite par la patrologie latine de Migne, qui porte des traces évidentes d'additions très postérieures.[4] Plusieurs morceaux sont anonymes et à identifier. Au lieu de discours entiers, on n'a parfois que des fragments plus ou moins retouchés. La fête du 15 août est représentée par six homélies. La première (pour la vigile) est le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de la Visitation, où il n'y a rien sur l'Assomption. La dernière est de saint Anselme. L'*Epitre à Paula et à Eustochium* du PSEUDO-JÉRÔME, que nous estimons postérieure à Warnefried, fournit les éléments des homélies XLIV et XLVI.[1] Reste l'homélie XLV, qui est anonyme et que nous ne savons à qui attribuer. Elle n'est pas sans valeur. A s'en tenir à plusieurs passages, on pourrait croire que l'auteur enseigne l'assomption de Marie en corps et en âme. Il dit, par exemple

« *Filiae Ierusalem, venite et videte matrem Domini in diademate regali gloriae suae, quo coronavit eam Filius suus in die laetitiae cordis eius, in die beatae assumptionis eius in caelum* ...[2] *Dignum erat ut amplius matrem suam honoraret quam ministros ipse qui dixerat: " Honora patrem tuum et matrem, ut sis longaevus super terram "* (Exod. XX)...[3] *Quae ergo plus omnibus dilexit, merito plus omnibus dilecta est a Domino et honorata. Ecce enim exaltata est super choros angelorum usque ad dexteram Filii et facta est potens materfamilias in universa domo Domini et regina caelorum appellata est. Quam potenter ad se traxit versiculum illum propheticum, quo dictum est: " Adstitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate "* (Ps. XLIV).»[4]

Plus suggestif encore paraît le passage suivant:

« *Viles in conspectu angelorum per virum et feminam facti sumus a principio; sed ecce super illos uterque sexus elevatus est, virilis in Christo, femineus in Maria. Iam et virum et feminam velut socios et concives honorant, videntes utriusque generis principem super se. Contuentur supra se duo magna luminaria ex hominibus assumpta: luminare maius et luminare minus, Iesum et Mariam, quibus solem et lunam aequiparari omnino indignissimum est. Exsultemus igitur et laetemur in ea, quia omnium nostrum fidelis advocata in caelis est. Mediator Dei et hominum filius eius est; mediatrix Filii sui et hominum ipsa.*»[5]

En fait, cependant, l'orateur n'ose se prononcer sur l'assomption corporelle. Il dit, en effet, à un endroit: « *Ascendit*, inquam, *et exaltata est, sive in corpore, sive extra corpus nescimus, Deus scit.* » (Cf.

---

[1] *Liber retractationis in Actus apostolorum*, P. L., t. XCII, coll. 1014-1015. Il est vrai que le saint docteur ne fait pas porter ses critiques sur l'affirmation de la résurrection de Marie, opérée par Jésus à la demande des apôtres. Mais par la manière dont il s'exprime ici, on voit qu'il qu'il n'a fait nul cas du récit légendaire. Il est vraisemblable qu'il a connu aussi le récit de saint Grégoire de Tours, qui ne l'a pas davantage impressionné.

[2] On a mis sous le nom de Bède trois homélies mariales sûrement apocryphes, dont l'une, l'homélie LVII (inter spurias), n'est qu'un court commentaire de l'évangile de la fête du 15 août sans aucune mention de la Sainte Vierge, P. L., t. XCIV, coll. 420-421. La seconde, qui suit cette première (*Homilia* LVIII, coll. 421-422), est intitulée: *In commemoratione divinae Virginis Mariae.* C'est un commentaire du passage évangélique: *Extollens vocem quaedam mulier de turba, dixit illi: Beatus venter*, etc., où il n'y a rien sur l'Assomption et d'où sont tirées les leçons du troisième nocturne de l'office commun *De beata Maria* du Bréviaire romain. La troisième enfin (*Homilia* LIX, coll. 422-423) parle de l'Assomption en termes généraux: *Hodie Maria translata est in caelum de mundo.* L'auteur en est vraisemblablement Gottfried d'Auxerre, mort en 1180.

[3] En attendant cette édition, on consultera avec fruit le travail de F. WIEGAND. *Das Homiliarium Karls des Grossen*, dans les *Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche*, t. I, fasc. II (1897).

[4] P. L., t. XCV, coll. 1159-1566. Il y a, par exemple, une homélie de saint Anselme sur l'Assomption (nº XLVIII, coll. 1505-1508).

[1] La P. L. donne comme nº XLIV, l'*Epître à Paula et à Eustochium* du Pseudo-Jérôme. Or il se trouve que le nº XLVI est également tiré de la même pièce, mais n'en reproduit qu'une partie, comme on peut s'en rendre compte en comparant P. L., t. XXX, coll. 126 B-127 B, avec t. XCV, coll. 1497-1505.

[2] *Homiliarium*, n. XLV, P. L., t. XCV, col. 1490 D.

[3] *Ibid.*, col. 1491 C D.

[4] *Ibid.*, col. 1492 A.

[5] Col. 1496 A B.

II Cor. XII).[1] Il laisse donc la question en suspens. Cet exemple nous invite à être circonspects, quand il s'agit de prononcer si tel ou tel auteur enseigne la doctrine de l'Assomption. Il ne faut point se fier à de simples apparences, surtout quand il s'agit des auteurs du Moyen Age, parmi lesquels le doute sur l'assomption corporelle a persisté d'une manière qui nous étonne.

Ignorant l'auteur de cette homélie XLV, nous ne pouvons affirmer avec certitude qu'elle faisait partie du recueil primitif de Warnefried. Il est fort probable cependant qu'elle date au moins du IXe siècle, l'hésitation sur l'assomption corporelle étant commune aux auteurs de cette époque.

De WARNEFRIED lui-même nous sont parvenues deux homélies pour la fête de l'Assomption, et il est fort probable qu'il les inséra dans son recueil. Malheureusement, ces pièces ne renferment rien sur le mystère même de l'Assomption. Dans la première on ne peut relever que cette phrase vague, qui ne dit rien de ce que nous voudrions savoir: « *Ipse eam hodie ad caelos evexit eiusdem Filius et creator, sed ad hunc tantae sublimitatis tantaeque gloriosae ascensionis triumphum quae unquam lingua, quae valeant verba sufficere, quando ad tam excellentia cogitanda humana aestimatio succumbat?* »[2] Le second discours, après avoir expliqué l'évangile de Marthe et de Marie, passe à l'éloge de la Vierge; mais pour cette partie, il y a une grosse lacune de plus d'une page dans le texte édité. Ce qui reste n'a rien qui intéresse l'Assomption.[3]

II – Adversaires espagnols de la doctrine de l'Assomption. Un partisan de l'immortalité de Marie

Jusqu'ici, nous n'avons trouvé, ni en Orient ni en Occident, aucun négateur direct de la doctrine de l'Assomption. Voici que sur la fin du VIIIe siècle, un peu avant qu'éclatât en Espagne la controverse adoptienne, nous apprenons par la correspondance de l'évêque des Asturies, ASCARIUS, avec son ami TUSAREDUS, non autrement connu, que certains Asturiens affirmaient que Marie était morte comme les autres mortels, et que son corps attendait encore dans le sépulcre la résurrection glorieuse. Les mêmes niaient que les ressuscités du jour de Pâques dont parle l'évangile de saint Matthieu fussent ressuscités de la résurrection glorieuse et se trouvassent actuellement au ciel avec le Christ. Ascarius déclare avoir été particulièrement scandalisé de ce qu'il avait entendu touchant la Sainte Vierge et il demande à son ami de lui fournir des arguments pour réfuter ceux qui osent tenir pareils propos.[1]

Dans sa réponse, TUSARÈDE dit des choses fort intéressantes. Tout d'abord, il affirme catégoriquement, en s'appuyant principalement sur saint Jérôme, que les justes qui ressuscitèrent avec le Sauveur ne moururent pas de nouveau mais entrèrent avec lui dans la gloire avec leurs corps glorifiés.[2] Quant à la Vierge Marie, il répète, après saint Isidore, qu'aucune histoire ne nous apprend qu'elle ait été mise à mort, et il ajoute — ce qu'Isidore ne dit pas positivement — *que l'histoire aussi est muette sur tout autre genre de mort qui aurait atteint la Mère de Dieu*, laissant entendre qu'elle est restée immortelle et réfutant ainsi d'une manière péremptoire ceux qui prétendaient que son corps gisait encore dans le tombeau et avait eu le sort commun.[3] Tout indique que Tusarède a cru à l'immortalité glorieuse de la Vierge et qu'il a interprété dans ce sens la notice de saint Isidore, que nous avons reproduite plus haut. Il ne devait sans doute pas être le seul à penser de la sorte. Ainsi, dans ce coin des Asturies, à la fin du VIIIe siècle, nous rencontrons les deux opinions extrêmes touchant le sort final de la Mère de Dieu.

---

[1] Col. 1491 C. L'incipit de l'homélie est le suivant: *Multae filiae congregaverunt divitias: mater Domini supergressa est universas.*

[2] *Homilia I in Assumptione B. Mariae virginis*, P. L., t. XCV, coll. 1565-1569. Le passage cité se lit à la col. 1568 C D. Incipit: *Licet omnium sanctorum.*

[3] *Homil. II in Ass.*, coll. 1569-1574.

---

[1] La lettre d'Ascarius et la réponse de Tusarède ont été éditées par G. HEINE, *Bibliotheca anecdotorum* et reproduites par Migne, P. L., t. XCIX, coll. 1231-1240. Voici le passage de la lettre d'Ascarius concernant la Sainte Vierge: « Nec hoc silere debeam quod de gloriosa et semper virgine genitrice Domini nostri Iesu Christi Maria enerviter fluxi dicere non erubescunt nec metuunt, quod mihi edicere pudet, tam communem interisse in conspectu hominum mortem et in sepulcro hactenus corpus eius multis visum hominibus quiescere. » Col. 1233 B.

[2] « Quod sancti qui cum Christo surrexerunt gloriosa, id est spiritalia percepti sunt corpora, qualia nos excepturos in futura resurrectione expectamus. » (Col. 1235 B.

[3] « De gloriosa Maria, quod nulla historia eam doceat passione aut qualibet morte mulctari.» Col. 1235 C. Tusarède répète les mêmes paroles, col. 1239 B, avant de reproduire la notice de saint Isidore. Celui-ci dit bien, après saint Ambroise, qu'aucune histoire ne nous apprend que Marie soit morte martyre; mais il n'ajoute pas, comme Tusarède: *aut qualibet morte mulctari*. Par cette addition le correspondant d'Ascarius croit évidemment fermer la bouche à ceux qui prétendent avoir vu le corps de la Vierge gisant encore dans le sépulcre. Pour lui, Marie n'est morte d'aucune mort, et il est évident que, dans sa pensée, elle partage le sort des ressuscités du jour de Pâques.

III – La tradition hostile à l'affirmation de l'Assomption au IX[e] siècle. Le Pseudo-Jérôme

Au IX[e] siècle, la littérature théologique latine sur l'Assomption est heureusement plus riche qu'au VIII[e]. L'introduction de la fête du 15 août en pays gallican sous le nouveau titre de l'*Assomption de la Sainte Vierge*, déterminée par l'envoi du sacramentaire grégorien à Charlemagne, posa nettement la question de la résurrection de Marie. En parlant des origines de la fête en Occident, nous avons signalé les susceptibilités d'ordre doctrinal que fit naître chez certains auteurs cette appellation nouvelle et nous avons vu que les auteurs de martyrologes avaient marqué leur préférence pour le titre primitif de *Dormitio*, *Natale* ou *Pausatio sanctae Mariae*. Le titre d'*Assumptio* s'imposa cependant, surtout après que la fête du 15 août eut été cataloguée parmi les fêtes d'obligation, au concile réformateur de Mayence de l'année 813. [1] Mais cela ne dirima en rien la question doctrinale. La mot *Assumptio* fut communément entendu de l'assomption de l'âme de la Vierge. Quant à l'assomption de son corps, on commença à en discuter expressément. Deux courants se dessinèrent dès la première moitié du IX[e] siècle: un courant hostile à l'affirmation de la résurrection anticipée de la Mère de Dieu, et un courant favorable à cette affirmation. Personne n'ose nier que Marie ait reçu ce privilège; [2] mais beaucoup trouvent qu'il serait téméraire de l'affirmer comme certain, en l'absence de toute donnée de l'Ecriture et de la tradition. Pour l'affirmation on ne peut citer que le récit du Pseudo-Méliton, et ce récit a mauvaise presse parmi les doctes, alors que les milieux populaires semblent bien lui faire bon accueil, imitant en cela saint Grégoire de Tours. C'est surtout par réaction contre ce récit légendaire, que plusieurs auteurs de cette époque préfèrent garder la position agnostique de saint Isidore et de saint Bède. Par contre, ce que tout le monde paraît accepter, à la suite des textes liturgiques, c'est que le corps de la Vierge a été préservé de la corruption du tombeau et que la mort *n'a pu le tenir enchaîné dans ses liens, nec mortis nexibus deprimi potuit*, comme s'exprimait le sacramentaire romain. Mais où ce corps a-t-il été transporté? Voilà ce qu'on continue à ignorer. Même ceux qui ne veulent pas affirmer que Marie est ressuscitée ne condamnent pas générale-

[1] Voir ce que nous avons dit plus haut, au chapitre IV, p. 199.

[2] En dehors des Espagnols dont nous venons le parler, nous n'avons trouvé nulle part de négation expresse.

ment ceux qui sont d'un avis contraire, pourvu qu'ils ne présentent pas leur opinion comme une certitude appartenant à la foi et la maintiennent dans le domaine des *piae sententiae*, des pieuses hypothèses qu'il est permis d'accepter.

Le principal représentant de cette dernière attitude est le Pseudo-Jérôme dans sa fameuse *Lettre à Paula et à Eustochium*, qui débute par les mots: *Cogitis me, o Paula et Eustochium*. [1] On peut bien dire de cette lettre que c'est un faux qualifié, commis sciemment et assez habilement dissimulé, [2] bien que l'ignorance de l'histoire ecclésiastique trahisse le faussaire d'une manière évidente. Celui-ci, en effet, se prend à réfuter les hérésies de Nestorius et d'Eutychès, qui n'ont apparu qu'après la mort de saint Jérôme. La pièce, du reste, est d'une facture étrange. Voulant être une lettre, elle est en même temps un discours, une homélie, un exposé doctrinal du mystère de l'Incarnation, une exhortation aux vierges présentes et futures à imiter les vertus de Marie. Malgré les marques évidentes d'inauthenticité, le succès de la supercherie a été au delà de ce que l'on pourrait croire. Le Bréviaire romain a fait au Pseudo-Jérôme le grand honneur de lui emprunter les leçons du second nocturne des deux grandes fêtes mariales de l'Assomption et de l'Immaculée Conception. Pendant longtemps, en effet, soit dès l'époque carolingienne jusqu'à la réforme du Bréviaire romain par saint Pie V, en 1568, la lettre à Paula et à Eustochium figura dans sa totalité, ou en partie, dans les nocturnes de l'office du 15 août et des jours de l'octave. Le passage que nous allons mettre sous les yeux du lecteur, où la véritable assomption, sans être niée positivement, est mise en doute et cataloguée parmi les pieuses hypothèses, apparaît habituellement même dans les bréviaires qui ne donnent que des extraits du document. Celui-ci est reproduit en entier dans le Bréviaire romain de la Curie jusqu'à la veille de la Réforme. Il fournit les six premières leçons du jour de la fête et des deuxième, quatrième, cinquième, sixième et septième jours de l'octave. [3] De nos jours encore, c'est à la même lettre à Eustochium que sont empruntées les deux premières leçons du second nocturne de la fête de l'Immaculée Conception.

[1] La pièce paraît dans la patrologie latine de Migne au t. XXX, coll. 122-142.

[2] L'auteur, par exemple, cherche à faire montre de ses connaissances topographiques en donnant des détails précis sur la situation respective du Mont Sion et de la vallée de Gethsémani. On voit qu'il a lu le récit du pélerinage d'Arculfe.

[3] Voir ce qui est dit dans la seconde partie, à propos de la réforme du Bréviaire.

On s'est donné beaucoup de peine pour découvrir le nom du faussaire. ERASME a cru à un original grec, attribué à un vieil ami de saint Jérôme nommé Sophrone, ou même à saint Sophrone de Jérusalem; d'où le nom de *Lettre du Pseudo-Sophrone*, parl equel certains auteurs ont désigné la pièce: hypothèse sans fondement, qui ne fait pas honneur au sens critique de son auteur, d'ordinaire mieux inspiré. Il s'agit bien, en effet, d'un original latin, malgré les termes grecs de *théotocos* et de *christotocos* qui s'y lisent. D'autres ont prononcé le nom d'AMBROISE AUTPERT, mort en 778. Dom Morin a été de ce nombre pendant quelque temps. C'est aussi une hypothèse qu'il faut abandonner, car, par plusieurs expressions qu'il emploie, l'auteur montre qu'il écrit à une époque où la fête de l'Assomption a passé au rang des grandes solennités et des fêtes chômées: ce qui oblige à le faire vivre après le concile de Mayence de 813. [1] En ces dernières années, on s'est enfin arrêté au célèbre PASCHASE RADBERT mort vers 865. [2] L'hypothèse est devenue une quasi-certitude après la découverte par DOM LAMBOT d'une lettre d'Hincmar de Reims à Odon, évêque de Beauvais. [2] Le passage où l'auteur traite *ex professo* de l'Assomption est ainsi conçu:

« De assumptione eiusdem tamen beatae Dei genitricis semperque Virginis Mariae, qualiter assumpta est, quia vestra id deposcit oratio, praesentia absens scribere vobis curavi, quae absentia praesens devotus obtuli, ut habeat sanctum collegium vestrum *in die tantae solemnitatis* munus latini sermonis, in quo discat tenera infantia lactis experiri dulcedinem et de exiguis eximia cogitare: qualiter, favente Deo, per singulos annos tota haec dies expendatur in laudem et cum gaudio celebretur:

[1] La fête de l'Assomption est qualifiée de *tanta solemnitas*, coll. 123, 141 B. C'est cette solennité qui a déterminé l'auteur présumé à écrire a Paula et à Eustochium pour les renseigner sur l'assomption de la Vierge.

[2] Le nom de PASCHASE RADBERT a été d'abord mis en avant par DOM T. AGIUS dans le *Journal of theological Studies*, t. XXIV (1922-1923), pp. 176-183, DOM LAMBOT a repris la même thèse dans la *Revue bénédictine* de l'année 1934, dans un article intitulé: *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption*, pp. 265-282. H. PELTIER a adopté la conclusion de Dom Lambot tant dans l'article RADBERT (PASCHASE), donné au *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIII, col. 1632, que dans sa thèse de doctorat: *Paschase Radbert, abbé de Corbie*, Amiens, 1938, in-8°, 296 pages. Voir la recension de l'*Ami du Clergé*, 1938, p. 365. D. T. AGIUS se basait sur la critique interne. D. LAMBOT a confirmé sa conclusion par un document positif: une lettre d'HINCMAR à ODON DE BEAUVAIS, écrite vers l'an 868-869, pour défendre l'origine hiéronymienne de la *Lettre à Paula* contre les attaques de RATRAMNE de Corbie, dénonçant le faussaire en la personne de son ancien abbé, Paschase Radbert, qui venait de mourir depuis peu. Voir plus loin, p. 290-291.

ne forte, si venerit in manus vestras illud apocryphum de Transitu eiusdem Virginis, dubia pro certis recipiatis: quod multi Latinorum pietatis amore, studio legendi, charius amplectuntur: praesertim cum ex his *nihil aliud experiri possit pro certo nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore. Monstratur autem sepulcrum eius cernentibus nobis usque ad praesens in vallis Iosaphat medio, quae vallis est inter montem Sion et montem Oliveti posita;* quam et tu, Paula, oculis aspexisti, *ubi in eius honore fabricata est Ecclesia miro lapide tabulata*: in qua sepulta fuisse (ut scire potestis) ab omnibus ibidem praedicatur, sed nunc vacuum esse mausoleum cernentibus ostenditur. *Haec idcirco dixerim, quia multi nostrorum dubitant utrum assumpta fuerit simul cum corpore, an abierit relicto corpore. Quomodo autem vel quo tempore, aut a quibus personis sanctissimum corpus eius inde ablatum fuerit, vel ubi transpositum: utrumne resurrexerit, nescitur, quamvis nonnulli astruere velint eam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in caelestibus vestiri. Quod et de beato Ioanne evangelista, eius ministro, cui virgini a Christo virgo commissa est, plurimi asseverant, quia* in sepulcro eius (ut fertur) nonnisi manna invenitur, quod et scaturire cernitur. Verumtamen quid horum verius censeatur, ambigimus. *Melius tamen Deo totum, cui nihil impossibile est, committimus, quam ut aliquid temere definire velimus auctoritate nostra*, quod non probemus: sicuti et de his, quos cum Domino (Evangelio teste) resurrexisse credimus. Sed utrum redierint in pulverem terrae, certum non habemus nisi quod legimus: *Quia multa corpora sanctorum qui dormierant*, etc. (Matth. 27, 52). De quibus profecto nonnulli doctorum senserunt, et etiam in suis reliquerunt scriptis, quod iam in illis perpetuo sit completa resurrectio ... *Quod (quia Deo nihil est impossibile) nec nos de beata Maria Virgine factum abnuimus, quamquam propter cautelam (salva fide) pio magis desiderio opinari oporteat quam inconsulte definire quod sine periculo nescitur.*» [1]

On voit la position prise par l'auteur: il ne veut point nier que Marie soit ressuscitée et ait été elevée au ciel en corps et en âme: il est possible que Dieu ait accordé cette faveur à sa mère, d'autant plus que *beaucoup* (*plurimi*) soutiennent que saint Jean a reçu un privilège semblable et que *certains* (*nonnulli*), ont déclaré dans leurs écrits que les ressuscités du jour de Pâques ressuscitèrent pour toujours et sont maintenant au ciel en compagnie du Christ avec leurs corps glorifiés. Mais nous n'avons point de preuve certaine du privilège accordé à Marie et, en l'absence de preuve, il vaut mieux avouer notre ignorance et ne pas imiter ces *nombreux Latins* (*multi Latinorum*) qui reçoivent avec trop d'empressement et lisent avec avidité cet apocryphe qui s'appelle le *Transitus beatae Mariae Virginis*, c'est-à-dire le Pseudo-Méliton. Ce dernier renseignement est inté-

[1] P. L., t. XXX. coll. 123-124.

ressant. Il nous montre qu'au IXe siècle la croyance à la résurrection anticipée de Marie était très répandue et que le Pseudo-Méliton trouvait de nombreux lecteurs. La résurrection glorieuse de la Vierge une fois écartée comme incertaine, il reste que l'objet de la fête du 15 août est l'assomption de son âme au ciel: *nihil aliud experiri potest pro certo nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore.* Quant au corps virginal lui-même, on ignore comment, quand et par qui il a été enlevé du sépulcre, qui est resté vide. En parlant de la sorte, l'auteur laisse entendre que ce corps n'a pas été la proie de la corruption et qu'il est miraculeusement conservé incorruptible en un lieu inconnu.

Si le Pseudo-Jérôme n'avait pas inséré dans sa *Lettre à Paula et à Eustochium* le passage qu'on vient de lire, on pourrait croire, en lisant le reste, qu'il a enseigné la doctrine de la véritable assomption en corps et en âme. C'est l'impression que donnent de nombreux passages. Citons-en quelques-uns:

« Hodie gloriosa namque semper Virgo Maria caelos ascendit: rogo, gaudete ... Haec est dies praeclara, in qua meruit exaltari super choros angelorum et pervenire ultra quam nostrae humanitatis est natura ... Haec est, inquam, dies, in qua usque ad throni celsitudinem intemerata mater et virgo processit atque, *in regni solio sublimata*, post Christum gloriosa resedit ... Ascendit Christus *et praeparavit huic sanctissimae et gloriosissimae Virgini locum immortalitatis, ut cum eo regnare posset in perpetuum...* Creditur quod Salvator omnium ipse, quantum datur intelligi, per se totus festivus occurrit et cum gaudio *eam secum in throno collocavit ...* Plena siquidem gratia, plena Deo, plena virtutibus, *non potest non possidere plene gloriam claritatis aeternae*, quam plenissime accepit, ut mater fieret Salvatoris.» [1]

Un lecteur non averti par la déclaration de principe formulée au début de la pièce interprèterait tout naturellement ces passages de l'assomption en corps et en âme. Par là nous est donné de nouveau un bon avertissement de lire avec beaucoup d'attention les homélies de nos Latins du Moyen Age sur le mystère de l'Assomption et de ne leur prêter qu'à bon escient l'affirmation de la résurrection glorieuse de la Vierge; car souvent, en disant que la Sainte Vierge a été enlevée au ciel au-dessus des chœurs des anges, que son Fils l'a fait asseoir sur son trône, ils n'entendent parler que de l'entrée de son âme dans la gloire.

C'est justement le cas de l'auteur des sept homélies sur l'Assomption publiées, au XVIe siècle, sous le nom de saint ILDEFONSE DE

---

[1] *Loc. cit.*, coll. 126 B, 128 A, 128 C, 129 C, 130 D, 139 A.

TOLÈDE. [1] S'il faut en croire des critiques récents, les mêmes qui réclament pour Paschase Radbert la paternité de la *Lettre à Paula et à Eustochium*, les trois premières de ces homélies reviendraient au même Paschase. [2] Or, dans la première, l'orateur s'exprime comme s'il croyait à la résurrection glorieuse. [3] Dans la seconde, un seul passage laisse deviner qu'il n'entend parler que de la glorification de l'âme de Marie. [4] Par contre, dans la troisième, il parle clairement de l'*assumptio de corpore*, qui s'oppose évidemment à l'*assumptio in corpore.* [5]

Nous ne voyons pas pourquoi on n'attribuerait pas au même auteur les quatre autres homélies. On y trouve la même doctrine sur l'Assomption. La quatrième parle de l'*arrivée de l'âme de la Vierge au céleste séjour.* [6] Dans la cinquième, le Pseudo-Jérôme est cité expressément. [7] Il ne répugne pas qu'un faussaire se cite lui-même pour mieux dissimuler sa fraude. La sixième est un pastiche du Pseudo-Jérôme, où sont reproduits *ad verbum* des passages du no XLVI de l'homiliaire de PAUL DIACRE, qui n'est lui-même, comme nous l'avons dit, qu'un extrait de la lettre *Cogitis me.* Tout indique l'identité d'auteur. [8] La septième enfin, qui est très courte, mérite à peine

---

[1] P. L., t. XCVI, coll. 239-269. Saint Ildefonse est mort le 23 janvier 669. A cette époque, la fête de l'Assomption n'était pas encore célébrée en Espagne.

[2] Voir PELLETIER, *op. cit.*

[3] P. L., t. XCVI, coll. 239-250. Il dit, par exemple, col. 243 B C: « Ecce hodie exaltatur apud eum quem genuit...: qui matrem secum in throno regni collocavit». Et, col. 250 B: *Virgo sancta iam immortalitate vestitur.* Il voit la Sainte Vierge dans l'arche dont parle l'Apocalypse, c. XI, 19.

[4] Coll. 250-254: « Idcirco Virginis animam Dominum magnificantem glorificemus, quam hodie paradisus excepit gaudens »: col. 252 A.

[5] Coll. 254-257: « Quapropter festivitas hodierna celebrata est omnium supernorum civium gratissima, *quia eius est assumptio de corpore*, ex qua orta est veritas et iustitia, quae de caelo prospexit »: col. 256 D.

[6] Coll. 258-259: « Si permitteretur scire nobis ... quae reverentia gaudens sanctorum angelorum, spirituum *in adventu animae beatae Mariae supernis sedibus impendatur* »: col. 259 A.

[7] Coll. 259-264: « Qui ad plenum vultis cognoscere gloriam solemnitatis hodiernae, sermonem quem supra dictus pater Hieronymus edidit ad sanctam Paulam et ad Eustochium, filiam eius virginem et ad ceteras virgines non solum praesentes, sed etiam ad superventuras transmisit, legat »: col. 264 A. Il nous semble que ce signalement vient de l'auteur même du faux.

[8] Coll. 264-267. Cf. col. 266 B C avec P. L., t. XCV, col. 266 B C. Le passage intéressant de cette homélie est celui-ci: « Nec sane illud omittere debemus quod multi *pietatis studio* libentissime amplectuntur eam [Mariam] hodierno die a Filio suo Domino Iesu Christo *ad caeli corporaliter sublevatam palatia. Quod licet pium sit credere, a nobis tamen non debet affirmari, ne videamur dubia pro*

d'être mentionnée: on n'y trouve rien ni pour ni contre l'Assomption. [1]

Dans l'homiliaire que D. Morin a voulu attribuer à ALCUIN, [2] se lit un discours pour la fête de l'Assomption, dont l'auteur se réfère expressément au Pseudo-Jérôme et s'en tient à ses conclusions: « On lit, dit-il, dans certains livres que la bienheureuse Mère de Dieu fut élevée en ce jour au palais des cieux par son Fils, le Seigneur Jésus-Christ. Mais comme saint Jérôme, dans sa lettre à Paula, affirme que cette tradition est apocryphe, le sentiment catholique ne peut accorder beaucoup de crédit à cette affirmation. Quoi qu'il en soit, nous devons croire qu'elle règne avec son Fils dans les cieux. »[3]

C'est également la thèse du Pseudo-Jérôme que défend le PSEUDO-AUGUSTIN dans le sermon n° CCVIII de la série faussement attribuée à l'évêque d'Hippone. [4] Ce sermon est remarquable et renferme un bel éloge de Marie et de ses vertus. Il a été écrit après que la fête de l'Assomption eut été mise au nombre des fêtes chômées, [5] et date vraisemblablement de la première moitié du IXe siècle. Voici comment l'auteur précise sa position, qu'il identifie avec celle de l'Eglise, vis à vis de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu:

« Hoc idcirco dicimus, fratres, quia sicut iam in consuetudinem Christi suscepit Ecclesia, hodierna die ad caelos assumpta fuisse traditur virgo Maria. *Sed quo ordine hinc ad superna transierit regna, nulla catholica nar-*

---

certis recipere. Verum hoc sit, necne, nos tamen credere convenit eam Filio suo in caelestibus conregnare »: coll. 266-267. Nous avons là une répétition de la thèse soutenue dans la lettre à Paula.

[1] Coll. 267-269.

[2] Le Pseudo-Jérôme ayant écrit après Alcuin, il est clair que l'auteur de l'homélie en question ne peut être Alcuin. Cet auteur a vécu à une époque où la fête de l'Assomption se célébrait, en pays gallican, non plus le 18 janvier mais le 15 août. D. CAPELLE, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique* (*Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. III, 1926, p. 37, note 31) paraît croire le contraire.

[3] « Ferunt quidam codices quod hodierna die a Filio suo Domino Iesu Christo in caeli fuerit provecta palatiis. Quod quia a beato Hieronymo, in epistola quam ad Paulam scripsit, apocryphum asseveratur, minus fideliter a catholico sensu recipitur. Sit ergo illud necne, nos tamen debemus credere illam cum Filio suo in caelestibus conregnare.» Fol. 34 du *cod.* 14 302 de la bibliothèque nationale de Paris. Cf. D. G. MORIN, *Revue bénédictine*, t. IX (1892), p. 496.

[4] P. L., t. XXXIX (= t. V, *pars altera*, de l'édition des Mauristes), coll. 2129-2134.

[5] Le discours débute par cette phrase significative: « Adest nobis, dilectissimi fratres, dies valde venerabilis, dies omnium sanctorum solemnitates praecellens. Adest, inquam, dies inclyta, dies praeclara, dies in qua e mundo migrasse creditur Virgo Maria.»

rat historia. Non solum autem respuere apocrypha, verum etiam ignorare
dicitur haec eadem Dei Ecclesia. Et quidem sunt nonnulla sine auctoris
nomine de eius assumptione conscripta, quae, ut dixi, ita caventur, ut
ad confirmandam rei veritatem legi minime permittantur. Hinc sane pul-
santur nonnulli, quia nec corpus eius in terra invenitur, nec assumptio
eius cum carne, ut in apocrypha legitur, in catholica historia reperitur.
Quibus dicendum est, quia si Moysi corpus ab homina non invenitur in
terris, cum quo locutus est Deus facie ad faciem, illius quaerere demen-
tiae est per quam idem maiestatis Deus incarnatus effulsit in terris. Ne-
que enim dignum est de corporis eius notitia sollicitum quempiam esse,
quam non dubitat super angelos elevatam cum Christo regnare. Sufficere
tantum debet notitiae humanae hanc vere fateri reginam caelorum, pro
eo quod regem peperit angelorum.

« Sed nec invenitur apud Latinos aliquis tractatorum de eius morte
quidpiam aperte dixisse. Nam illum Evangelii versiculum quem Simeon
dixit ad Domini matrem: *Et tuam ipsius animam pertransibit gladius,*
(Luc. II, 35) beatae recordationis Ambrosius cum tractaret, ait: *Nec hi-*
storia nec litterae docent Mariam gladio vitam finisse. Hinc et Isidorus:
Incertum est, inquit, *per hoc dictum, utrum gladium spiritus, an gladium*
dixerit persecutionis. Sed quid de his de quibus loquor dicam, cum nec
ipse qui hanc accepit ante crucem Domini in sua, id est Ioannes evan-
gelista, de hoc posteris aliquid retinendum scriptis mandaverit? Nullus
enim hoc fidelius narrare potuit, si illud Deus manifestari voluisset, quam
ille utique qui hanc nutriendam suscepit, nec contra morem filius ma-
trem reliquit. *Restat ergo ut homo mendaciter non fingat apertum quod Deus*
voluit manere occultum. Vera autem de eius assumptione sententia haec esse
probatur ut, secundum Apostolum, sive in corpore, sive extra corpus igno-
rantes (II Cor. XII, 2), *assumptam super angelos credamus.*» [1]

On voit que l'ignorance du Pseudo-Augustin relativement à l'assomption corporelle est des plus nettes. De la tradition latine qui lui est antérieure il ne cite que saint Ambroise et saint Isidore. Il ne prête nulle attention au petit récit de saint Grégoire de Tours, sans doute parce qu'il le sait étroitement apparenté aux récits apocryphes. D'après lui, nous sommes condamnés à ignorer pour toujours la manière dont la Mère de Dieu a quitté cette terre et ce qu'est devenu son corps virginal. Alors que le Pseudo-Jérôme admettait la résurrection glorieuse de ce corps comme une pieuse opinion qu'on pouvait accepter, sans la présenter comme une certitude, celui-là paraît moins tolérant et condamner toute tentative de sortir de notre ignorance.

Nous avons trouvé le même état d'esprit chez les auteurs de

---

[1] Col. 2230.

plusieurs martyrologes du IXe siècle. ADON DE VIENNE, USUARD s'expriment à peu près dans les mêmes termes que notre Pseudo-Augustin, et nous avons dit que leur influence n'avait pas été petite pendant tout le Moyen Age et jusque dans les temps modernes. [1] Il ne faut point voir dans cette attitude des Latins du IXe siècle comme une sorte d'opposition momentanée à la doctrine de l'Assomption, qui aurait été déterminée par la lettre du Pseudo-Jérôme, comme une éclipse passagère d'une tradition antérieure. Ce n'est que la répétition plus explicite de l'enseignement des docteurs de la période précédente: nous voulons parler de saint Isidore et de saint Bède. [2]

Il ne faut point, du reste, se figurer qu'à la même époque la croyance à l'assomption de Marie en corps et en âme n'avait point ses partisans résolus non seulement dans les milieux populaires, mais aussi parmi les doctes et les théologiens. Les auteurs mêmes que nous venons de citer témoignent du contraire. Le Pseudo-Jérôme en particulier nous a dit que quelques-uns de ses contemporains essayaient d'établir que la Mère de Dieu était ressuscitée et qu'elle régnait avec le Christ, revêtue du vêtement de l'immortalité. [3] Parmi

---

[1] Voir plus haut, p. 200. 208-209.

[2] Il n'y a rien à tirer de clair sur l'Assomption dans les trois homélies de Haymon d'Alberstadt († 853) (deux intitulées: *In solemnitate perpetuae virginis Mariae*, l'autre: *In die sancto Assumptionis*), P. L., t. CXVIII, coll. 765-770. Même silence dans les trois homélies du célèbre RABAN-MAUR, abbé de Fulda († 4 février 856), pour la fête du 15 août. Dans la première: *Homilia XXIX, In Assumptione sanctae Mariae Virginis*, P. L., t. CX, coll. 55-56, nous relevons des expressions vagues, qui ne disent rien de formel sur la glorification en corps et en âme: « Quanta veneratione digna sit solemnitas illa, qua Virgo virginum ex hac temporali vita ad aeternam migravit requiem », col. 55 B; ou encore: « Ecce exaltata es super choros angelorum iuxta regem Filium, felix mater, regina regnabis in aeternum », col. 55 D. La seconde commente l'épître du jour, et la troisième l'évangile (épisode de Marthe et Marie): rien sur l'Assomption, proprement dite. *Homil. CXLIX* et *CL, ibid.*, coll. 433-436. Raban Maur a également laissé un martyrologe, mais la fête du 15 août ne figure que par le titre, sans aucune notice. P. L., t. CX, col. 1163 B. Rien non plus qui suggère l'assomption corporelle dans ce quatrain de WALAFRID STRABON († 849) en l'honneur de l'Assomption (P. L., t. CXIV, col. 1084 D):

Virgo Dei genitrix de corpore ducta pudico
In requiem Domini transiit ecce sui,
Ad quam nos precibus transire iuvantibus eius
Aeternae proles virginis alma velit.

L'affirmation de la mort est très nette; mais aucun indice de la résurrection.

[3] « *Quamvis nonnulli astruere velint eam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in caelestibus vestiri.* » P. L., t. XXX, col. 123.

ces *nonnulli* dont il parle, il devait sans doute viser l'auteur anonyme du *Liber de assumptione beatae Mariae virginis*, qui nous est présenté dans les manuscrits sous le nom de saint Augustin. [1] De ce nouveau Pseudo-Augustin, qu'on doit bien se garder de confondre avec celui dont nous venons de parler, il faut maintenant nous occuper.

IV – Le Pseudo-Augustin et la tradition favorable à l'Assomption

Disons tout d'abord que ce PSEUDO-AUGUSTIN ne paraît pas être un faussaire conscient comme le Pseudo-Jérôme. Rien, dans son opuscule, ne montre qu'il a essayé de se faire passer pour l'évêque d'Hippone. Il écrit pour répondre à une question qui lui a été posée au sujet de *la mort temporelle et de l'assomption perpétuelle de la Mère de Dieu* [2] et il commence humblement par demander la lumière d'en haut pour traiter comme il convient d'un sujet si sublime et si mystérieux. S'il n'est pas Augustin en personne, il a l'esprit d'Augustin: il est de ceux qui ne se découragent pas devant le mystère et dont la foi cherche à comprendre: *fides quaerens intellectum*. Il réagit heureusement contre l'agnosticisme de ses contemporains touchant le sort final de la Mère de Dieu et, sans faire le moindre fond sur des récits apocryphes, il aborde son sujet avec un sens théologique très affiné.

Après avoir constaté le silence de l'Ecriture sur la Sainte Vierge à partir de la Pentecôte, il fait judicieusement remarquer qu'il est des vérités sur lesquelles l'Ecriture se tait et sur lesquelles la raison — une raison illuminée par la foi — peut avoir son mot à dire. Parmi ces vérités se trouve l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu en corps et en âme. De sa mort, de son assomption l'Ecriture ne dit rien. *Que nous reste-t-il à faire sinon à chercher par la raison ce qui cadre avec la vérité, et que la vérité, sans laquelle l'autorité est de nulle valeur, tienne lieu d'autorité? Nous souvenant de la condition humaine, nous ne craignons pas d'affirmer que la Vierge a subi la mort temporelle, que son Fils, qui est Dieu et homme tout ensemble, a certainement éprouvée selon la loi commune à l'humanité.* [3]

---

[1] P. L., t. XL, coll. 1141-1148.

[2] « Ad interrogata de Virginis et Matris Domini resolutione temporali et assumptione perenni quid intelligam responsurus ... »: col. 1141.

[3] « Quid ergo de Mariae morte, quid de eius assumptione dicendum est, nisi quaerendum ratione quid consentiat veritati, fiatque ipsa veritas auctoritas, sine qua necesse est nec valeat auctoritas? Memores enim conditionis humanae, mortem illam subiisse temporalem dicere non metuimus, quam idem certe eius Filius, qui et Deus et homo est, lege sortis humanae sustinuit »: col. 1144.

Convient-il d'attribuer à la Mère de Dieu la corruption du tombeau, la résolution de son corps en poussière? A cette question notre théologien répond que la mort n'entraîne pas nécessairement la réduction en poussière, comme le montre l'exemple du corps du Sauveur. Ce corps, pris de la Vierge, est bien mort par infirmité, mais il est revenu à la vie par la puissance de Dieu. Quant à Marie, il est sûr qu'elle n'a pas été soumise à toutes les pénalités auxquelles Eve a été condamnée. Elle a eu une maternité virginale, un enfantement virginal et sans douleur. Elle est restée toujours vierge. Il y a donc eu des exceptions pour elle, et l'on ne peut assimiler en tout son sort à celui d'Eve. Ce que peut la puissance du Christ, cet univers en est la preuve. Ce que peut la grâce, l'intégrité virginale de Marie le manifeste. *Sera-ce donc une impiété d'avancer que, tout en subissant la mort commune au genre humain, la Vierge n'a pu être retenue par ses liens, elle par qui Dieu a voulu naître et s'unir à la chair?* Ne savons-nous pas que Jésus peut tout, lui qui a dit de lui-même: *Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre* (Matth. XXVIII, 18)? [1]

Si donc Jésus a voulu conserver l'intégrité virginale de sa Mère, pourquoi ne voudrait-il pas la préserver de la puanteur de la corruption? Que celui-là réponde qui a le sens du Seigneur et qui a été son conseiller. N'appartient-il pas à la bénignité du Seigneur de sauvegarder l'honneur de sa mère, lui qui est venu non détruire la loi mais l'accomplir? Or, la loi défend de déshonorer sa mère, tout comme elle commande de l'honorer. La corruption du tombeau est l'opprobre de la nature humaine. De cet opprobre Jésus a pu préserver sa mère tout comme il l'a honorée du privilège d'une conception virginale. Il est donc conforme à la piété de croire qu'il l'a fait.

Autre raison: le déshonneur de la mère rejaillit sur son fils. La chair du fils est la chair de la mère, la chair de Jésus est la chair de Marie. Jésus a honoré son propre corps par la gloire de la résurrection:

---

[1] « Maria ergo, etsi communicat aerumnis Evae, non communicat parturiendo cum dolore. Promeruit enim hoc singularis sanctitas eius et singularis gratia, quae susceptione Dei singulariter aestimata est digna. Non immerito ergo excipitur a quibusdam generalibus vera aestimatione, quam tanta servat gratia et attollit dignitatis praerogativa. Quantum enim Christi potestas possit, mundi ostendit universitas; quantum gratia, Mariae monstrat integritas... Quid ergo si in tanta diversitate eam dicimus humanae sortis mortem subiisse, nec tamen eius vinculis retineri, per quam Deus voluit nasci et carnis substantia communicare, numquid impium erit? Scimus enim Iesum omnia posse, qui de seipso ait: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra* (Matth. XXVIII, 18).» Coll. 1144-1145.

il est de toute convenance, il y va de son propre honneur qu'il accorde le même privilège au corps de sa mère. [1]

Jésus a dit: *Père saint, je veux que ceux que tu m'as donnés soient avec moi et qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée* (Joa. XVII, 11, 20). A plus forte raison, veut-il avoir sa mère avec lui. Autant que je l'aperçois, autant que je le comprends, autant que je le crois, l'âme de Marie jouit sûrement de la gloire du Christ et de sa présence; elle voit à la droite du Père, dans l'éclat de la gloire, le corps qu'elle a engendré. Pourquoi son corps à elle, par lequel elle a engendré ce corps, ne jouirait-il pas du même privilège? Si aucune autorité ne s'y oppose nettement, je crois fermement qu'il en est ainsi. Le trône de Dieu, la chambre nuptiale du Roi du ciel, la maison et le tabernacle du Christ mérite d'être là où il est lui-même. Je n'arrive pas à comprendre, je crains de dire que le corps très saint d'où le Christ a pris sa chair a subi le sort commun et a été la proie des vers.[2]

Jésus veut que ceux qui le servent le suivent et qu'ils soient là où il est lui-même. Or Marie, plus que tout autre, a été une fidèle servante et une fidèle suivante, une suivante jusqu'à la croix, à laquelle elle vit son Fils suspendu. Elle n'a jamais quitté Jésus ni de corps ni de cœur. Si elle n'est pas là où le Christ veut que soient ses serviteurs, où sera-t-elle donc? Et sera-t-elle avec lui seulement au même titre que les autres, sans aucun privilège? Vivante, elle a reçu une grâce supérieure à celles des autres: cette grâce va-t-elle diminuer à sa mort? Loin de là, car si la mort de tous les saints est précieuse, celle de Marie est la plus précieuse de toutes. [3]

---

[1] « Dicat qui cognovit sensum Domini et qui consiliarius eius fuit. Numquid non pertinet ad benignitatem Domini matris servare honorem, qui legem non solvere venerat sed adimplere? Lex enim sicut honorem matris praecipit, ita inhonorationem damnat... Putredo namque et vermis humanae est opprobrium conditionis, a quo opprobrio cum Iesus sit alienus, natura Mariae excipitur, quam Iesus de ea suscepisse probatur. Caro enim Iesu caro est Mariae... Si igitur natura matris est filius, conveniens est ut sit et filii mater... quantum pertinet ad eamdem reciprocam substantiam.» Col. 1145.

[2] « Et quare non suum [corpus] per quod genuit? Si non obviaverit necdum perspecta auctoritas, vere credo et per quod genuit; quia tanta sanctificatio dignior caelo est quam terra. Thronum Dei, thalamum caeli Domini, domum atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse ubi ipse est... Illud ergo sacratissimum corpus, de quo Christus carnem assumpsit... escam vermibus traditum quia sentire non valeo, dicere pertimesco communi sorte putredinis et futuri de vermibus pulveris.» Coll. 1145-1146.

[3] « Ecce igitur Maria fide et opere Christi ministratrix et devota usque ad eius mortem secutrix non plus gressu quam imitationis, ut credendum est, affectu, si ibi non fuerit ubi Christus suos ministros vult esse, ubi ergo erit? Et

On ne peut douter que le Christ, qui est la puissance et la sagesse de Dieu, ait pu honorer sa mère de la sorte. *On ne peut douter non plus qu'il ne veuille tout ce qui est juste, digne, convenable.* C'est pourquoi il paraît juste que Marie se réjouisse en son corps et en son âme d'une joie inénarrable en son Fils, avec son Fils, par son Fils, et qu'elle échappe à toute tristesse que pourrait lui causer la corruption de son corps, elle dont la virginité ne reçut aucune atteinte en enfantant un tel Fils. *Il est juste que celle qui a été l'objet d'une telle grâce et d'un tel honneur demeure pour toujours à l'abri de toute corruption. Il est juste que soit entièrement vivante celle qui a engendré la vie intégrale et parfaite: que Marie, mère de Dieu, nourrice de Dieu, servante de Dieu, suivante de Dieu soit avec celui qu'elle a porté dans son sein, avec celui qu'elle a enfanté, nourri, entouré de ses soins les plus tendres.* N'osant avoir à son sujet d'autres sentiments, je me garde de dire quoi que ce soit qui y contredirait. [1]

Après toutes ces considérations, dit l'auteur, je crois qu'il y a une véritable raison de confesser que Marie est dans le Christ et auprès du Christ: dans le Christ, parce qu'en lui nous vivons, nous nous mouvons et nous existons: auprès du Christ, qui l'a élevée glorieusement pour la faire jouir des joies de l'éternité et qui, dans sa bonté, lui a ménagé un accueil plus honorable qu'aux autres, l'ayant ici-bas plus honorée que les autres. [2] Et il conclut par ces mots:

---

si ibi, numquid aequali gratia? Et si aequali gratia, ubi aequa Dei censura, qui unicuique reddit secundum sua merita? Si ergo merito Mariae viventi prae omnibus donata est gratia, mortuae erit minuenda? Absit: quia si omnium sanctorum mors est pretiosa, Mariae sane est pretiosissima: quam tanta comitata est gratia, ut mater Dei dicatur et sit.» Col. 1147.

[1] «Christus autem Dei virtus et Dei sapientia, cuius sunt omnia quae Patris, omnia sunt quae sunt velle, velle autem omnia quae sunt iusta et digna. Ac per hoc videtur digne laetari Maria laetitia inenarrabili anima et corpore in proprio Filio, cum Filio proprio, per Filium proprium, nec ullam sequi debere corruptionis aerumnam, quam nulla secuta est, tantum Filium pariendo, integritatis corruptio: ut sit semper incorrupta, quam tanta perfudit gratia; *sit integriter vivens,* quae omnium integram perfectamque genuit vitam; sit cum illo quem in suo gessit utero; sit apud illum illa quae genuit, fovit et aluit illum Maria Dei genitrix, Dei nutrix, Dei ministratrix et Dei secutrix: de qua, ut iam dixi, quia aliter sentire non audeo, aliter dicere non praesumo.» Col. 1148.

[2] «Consideratis igitur his universis, et vera ratione confitendum censeo Mariam in Christo et apud Christum esse: in Christo, quia in ipso vivimus et movemur et sumus: apud Christum gloriose ad aeternitatis gaudia assumptam, benignitate Christi honoratius susceptam caeteris, quam hic gratia honoravit prae caeteris atque ad communem humilitatem non esse adductam post mortem, putredinis videlicet et vermis et pulveris, quae suum et omnium genuit Salvatorem.» Col. 1147.

« Si quis refragari his elegerit, *cum dicere non velit haec non posse Christum, proferat quare non conveniat velle, ac per hoc non esse.* Et si se veraciter consilium Dei de his nosse manifestaverit, incipiam ei credere de quibus aliter non praesumpsi sentire miraborque illum altitudinem consilii divini investigasse, quam me cum apostolo digna reverentia videor debere admirari dicens: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei, quam inscrutabilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius* (Rom. XI, 33)... Si ergo vera sunt quae scripsi, tibi gratias ago, Christe, quia de sancta Virgine matre tua nisi quod pium est ac dignum visum sentire non potui. Si ergo dixi ut debui, approba, Christe, obsecro, tu et tui; sin autem ut non debui, ignosce tu et tui. »[1]

On peut dire que, le premier en Occident, notre Pseudo-Augustin a jeté les fondements de la théologie de l'Assomption et que, grâce à lui, la théologie latine, si pauvre, si en retard sur la théologie grecque, a rattrapé et dépassé même celle-ci par la netteté de la pensée et la manière de poser le problème. Ce qui maintenait les théologiens latins dans l'incertitude touchant la résurrection corporelle de Marie, c'était, d'une part, le silence de l'Ecriture et de la tradition des premiers siècles; de l'autre, une défiance extrême à l'égard des récits apocryphes. Le Pseudo-Augustin montre que, sans recourir aux apocryphes, il y a un moyen d'aborder le problème et de le résoudre, à savoir la réflexion théologique, le recours à la raison éclairée par la foi, ce qu'on appelle le sens chrétien, ce que notre auteur nomme la *ratio* et la *veritas*. Sa méthode consiste à mettre en parallèle d'un côté l'éminente dignité de la Mère de Dieu et les privilèges et exceptions dont elle a été l'objet de la part de Dieu, de l'autre les tristes conséquences de la mort corporelle pour les descendants d'Adam. Est-il possible que le Fils de Dieu ait soumis sa Mère à la loi commune, alors qu'il pouvait l'arracher à la corruption du tombeau? Poser le problème de la sorte, c'est le résoudre. Nous ne pouvons refuser à Jésus le sens des convenances, le sens de la justice. Pour lui, qui est Dieu et qui peut tout, pour lui, qui a posé le précepte: *Honore ton père et ta mère*, ce serait une suprême inconvenance, une injustice même, de laisser sa Mère toute-sainte pourrir au tombeau. Le sens chrétien, la simple raison même, se cabrent devant une pareille énormité. Pour l'admettre, il faudrait des raisons tout à fait péremptoires, qui obligeraient alors à redire le mot de l'Apôtre: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei*! Tant qu'on n'aura pas produit des raisons de cette espèce, on ne persuadera à personne que Marie ait été soumise à la loi commune de la corruption du tombeau.

---

[1] Col. 1148.

Mais, dira-t-on, entre la corruption du tombeau et la résurrection glorieuse il y a un milieu. Il y a la solution intermédiaire mise en avant par certains apocryphes et par quelques théologiens: il y a la simple incorruption du corps. Il faut féliciter notre auteur de n'avoir pas même songé à cette solution, ingénieuse sans doute mais bâtarde et inacceptable pour le cœur d'un fils tel que Jésus à l'égard de sa mère. Où trouver, en effet, une raison sérieuse de ce miracle de la conservation d'un cadavre pendant de longs siècles, alors qu'il s'agit pour Dieu de sa propre mère? Ou Marie n'est pas morte, ou, si elle est morte, elle est ressuscitée: pas d'autre solution acceptable au regard du sens chrétien; pas d'autre solution digne de Dieu. Le Pseudo-Augustin l'a bien vu: *Sit integre vivens*, dit-il, *quae omnium integram perfectamque genuit vitam.* Si Dieu fait tant que de déployer sa puissance à l'égard de sa mère, il ne fera pas les choses à moitié. Son cœur ne lésinera pas: il voudra avoir sans retard à ses côtés pour l'éternité, dans l'intégrité de sa personne, celle par qui il est né à la vie humaine. Etabli sur ce terrain, le Pseudo-Augustin est inattaquable. Aussi attend-il avec confiance qu'on vienne le déloger de cette position. On ne voit pas qu'aucun de ses contemporains l'ait tenté en répondant à ses raisons. Cinq siècles avant Scot, notre anonyme a appliqué au mystère de l'Assomption l'argument développé par les docteurs franciscains en faveur du privilège de l'Immaculée Conception: *Potuit; decuit; ergo fecit.* Reconnaissons que, sous un certain rapport, le *decuit* est beaucoup plus fort et se rapproche davantage d'une impérieuse exigence, quand il s'agit de l'Assomption glorieuse en corps et en âme et de la préservation de la pourriture du tombeau, que lorsqu'il est question de l'Immaculée Conception et de la préservation de la tache originelle.

Est-il possible de découvrir le nom du mystérieux anonyme qui a assis sur des bases si solides la thèse de la véritable Assomption? On a émis plusieurs hypothèses. Certains ont pensé à AMBROISE AUTPERT, mort en 778. L'hypothèse est soutenable, surtout si l'on admet que le Pseudo-Jérôme est postérieur à notre auteur et le vise même, quand il écrit: *Nonnulli astruere volunt Mariam iam resuscitatam et beata cum Christo immortalitate in caelestibus vestiri.* Notre auteur est, en effet, de ceux qui *veulent établir* que Marie est ressuscitée et se trouve avec Jésus dans la gloire. Ne pourrait-on pas aussi songer au moine de Corbie, RATRAMNE, qui polémiqua sur plusieurs questions avec son maître et confrère de Corbie, PASCHASE RADBERT, surtout si Paschase Radbert est le Pseudo-Jérôme? L'hypothèse paraît vraisemblable, quand on pense que notre Pseudo-Augustin a écrit pour répondre à une question qui lui avait été posée. Or, l'on sait que Ratramne fut consulté, à maintes reprises, par Charles le Chauve sur diverses questions de théologie.[1] Par ailleurs, c'est Ratramne qui dénonça en la personne de Paschase Radbert l'auteur de la *Lettre à Paula*.[2]

Le Pseudo-Augustin a-t-il rallié à sa manière de voir quelques-uns de ses contemporains? A-t-il contrebalancé efficacement l'influence du Pseudo-Jérôme? Il semble que, pour ce qui regarde le IXe siècle, ce dernier l'ait emporté parmi les savants et les théologiens. Nous avons vu, en effet, que les auteurs de martyrologes de l'époque sont, en majorité, favorables à la position du Pseudo-Jérôme. Cependant le moine de Saint-Gall NOTKER (840-912), qui est au courant des deux thèses, penche visiblement pour le Pseudo-Augustin. Il est heureux d'en appeler au récit de Grégoire de Tours sur la mort et la résurrection de Marie. Il reconnaît qu'il était de toute convenance que son corps virginal fût sans retard élevé dans les cieux: *quoniam et corpus illud, de quo Deus incorporari voluit, citius in caelum sublimari decuit.* Et il rapproche ce privilège de celui qui fut accordé aux ressuscités du jour de Pâques, qui, d'après lui, ressuscitèrent pour toujours.[3] Par ailleurs, le Pseudo-Augustin avait pour lui la croyance commune du peuple chrétien, croyance qui ne se présentait pas comme un dogme de foi mais comme une *pia sententia*, une doctrine tout à fait recevable, que personne n'osait rejeter ouvertement, mais au sujet de laquelle plusieurs restaient en suspens, faute de fondements suffisants dans les sources de la Révélation. On ne voit pas que personne ait osé réfuter les raisons mises en avant par notre anonyme. Elles sont, en effet, irréfutables et seront reprises et développées par les théologiens de l'avenir.

---

[1] Si l'on identifie le Pseudo-Jérôme avec Paschase Radbert, il est évident qu'on ne peut lui attribuer notre *Liber de Assumptione*, qui contredit si ouvertement la thèse défendue dans la *Lettre à Paula et à Eustochium*. Un auteur récent caractérise ainsi la différence de tempérament intellectuel entre Paschase et Ratramne: « Radbert est plus réaliste, plus simpliste aussi, pourrait-on dire; Ratramne est plus subtil, plus logicien, " plus théologien." La différence apparait surtout dans la manière dont l'un et l'autre prétendront suivre " le Maître " saint Augustin.» H. PELTIER, *art.* RATRAMNE, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV, col. 1781. Ces signalements s'appliquent assez bien à l'auteur de la *Lettre à Paula* et à celui du *Liber de Assumptione*. Le *Liber de Assumptione* a eu les honneurs d'une traduction grecque, sans doute parce qu'il était placé sous le patronage de saint Augustin. Cette traduction se trouve dans *codd. Vaticani graeci 609* et *1102*, qui ont appartenu à Démétrius Cydonès. C'est sans doute ce dernier qui a fait la traduction.

[2] Voir plus haut, p. 278, note 2.

[3] Voir plus haut, p. 209-210.

DEUXIÈME PARTIE

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE DANS LA TRADITION ORIENTALE APRÈS LES SCHISMES ET DANS LA THÉOLOGIE LATINE À PARTIR DU X[e] SIÈCLE JUSQU'À NOS JOURS

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Après avoir esquissé, dans la première partie, le développement de la doctrine de l'Assomption dans la période patristique, que nous avons prolongée jusqu'au IXe siècle inclusivement, il nous reste à poursuivre l'histoire de cette même doctrine dans les siècles qui ont suivi et jusqu'à nos jours. Tel sera l'objet de cette seconde partie.

Nous la divisons en trois chapitres de longueur fort inégale. Le premier complètera ce que nous avons déjà dit dans la première partie, soit au chapitre de la littérature apocryphe, soit dans celui des origines et de l'objet de la fête du 15 août, sur la croyance des plus anciennes Eglises dissidentes d'Orient, à savoir l'Eglise nestorienne et les trois groupes monophysites encore représentés par un nombre respectable de fidèles: Eglise copte et abyssine, Eglise syrienne jacobite, Eglise arménienne grégorienne. Le second poursuivra l'étude de la tradition byzantine et gréco-russe après le IXe siècle. Le troisième enfin, de beaucoup le plus long, sera consacré à l'histoire de la théologie latine et catholique depuis la fin du IXe siècle jusqu'à nos jours.

CHAPITRE I

La mort et l'assomption de la Sainte Vierge chez les Nestoriens et les monophysites

Les deux grands schismes issus des controverses christologiques du ve siècle, le schisme nestorien et le schisme monophysite, ne sont pas encore complètement éteints. Si le nombre des Nestoriens se réduit présentement à quelques milliers, les monophysites sont encore plusieurs millions. A la vérité, ces vieilles Eglises traînent depuis longtemps une existence misérable. La culture théologique est, chez elles, à peu près éteinte; mais elles ont eu leur passé de gloire. Elles ont gardé en grande partie leurs anciennes traditions et leurs vieilles coutumes. Elles ont, comme expression de ces traditions et de ces usages, leurs livres liturgiques, les écrits de leurs anciens exégètes et de leurs anciens théologiens. De ces écrits, sans doute, plusieurs sont définitivement perdus, un trop grand nombre sont encore inédits et d'accès difficile. C'est dire que notre connaissance de la littérature théologique de ces Eglises, surtout pour ce qui regarde la période qui a suivi les schismes jusqu'à la décadence du XIIIe-XIVe siècle, est tout à fait imparfaite et fragmentaire. Tant qu'on ne nous a pas révélé les trésors des littératures syriaque et arabe chrétiennes, sans parler des documents coptes et abyssins, nous en sommes réduits à glaner çà et là quelques témoignages au hasard des publications érudites de quelques spécialistes. Pour ce qui est de notre sujet, du reste, il ne semble pas que les trésors cachés soient abondants. La doctrine de l'Assomption, dans ces Eglises, ne paraît pas avoir été l'objet d'une attention spéciale ni d'une évolution marquée. Des synaxaires liturgiques, résumant, la plupart du temps, des récits apocryphes du *Transitus Mariae*, quelques rares homélies pour la fête du 15 août: voilà le plus clair de ce qui est parvenu jusqu'à nous de leur tradition. La plupart du temps, il s'agit moins de ce que nous appelons l'Assomption que du trépas, de la mort, de la *migration* de la Mère de Dieu.

Nous ramassons en cinq courts articles le résultat de nos recherches. Nous commençons par l'étude de la tradition des quatre Eglises monophysites: la copte, l'abyssine, la syrienne jacobite et l'arménienne, bien que, chronologiquement parlant, l'Eglise nestorienne

dût venir la première. C'est qu'en fait les Eglises monophysites ont précédé l'Eglise nestorienne dans la célébration de la fête de la dormition de la Vierge.

I – La mort et l'assomption de Marie dans la tradition de l'Eglise copte

De la tradition de l'Eglise copte sur la fin terrestre de la Mère de Dieu nous avons déjà presque tout dit de ce que nous savons tant au chapitre de la littérature apocryphe qu'à celui des origines et de l'objet de la fête. Nous avons vu que les récits apocryphes du *Transitus Mariae* étaient particulièrement nombreux dans la littérature copte, les uns hostiles à la résurrection corporelle et n'accordant au corps de la Vierge que le privilège de l'incorruption jusqu'à la résurrection générale avec une translation honorifique au paradis terrestre; les autres affirmant très catégoriquement la résurrection glorieuse après 206 jours d'ensevelissement. [1] C'est pour cette dernière solution que s'est déclarée officiellement l'Eglise copte depuis le temps du patriarche Théodose († 567), qui composa un long récit de la mort de Marie et établit les deux fêtes distinctes de la mort de Marie au 21 de Tobi (16 janvier) et de sa résurrection et assomption glorieuse au 16 de mésoré (9 août). [2] Impossible, pour une Eglise, d'affirmer d'une manière plus claire sa croyance à la véritable Assomption.

A cette croyance l'Eglise copte est restée fidèle jusqu'à nos jours. Les synaxaires lus aux deux fêtes du 21 Tobi et du 16 Mésoré sont des résumés des récits apocryphes favorables à la résurrection glorieuse, notamment de celui de Théodose. [3] D'autres parties de l'of-

---

[1] Voir plus haut p. 126 et p. 127.

[2] Voir p. 128-132.

[3] Voir René Basset, *Le synaxaire arabe jacobite (rédaction copte)*, dans la *Patrologia orientalis*, t. XI, pp. 621-624; I. Forget, *Synaxarium alexandrinum*, t. I, Rome, 1922, pp. 360-361 (au 21 Tobi); t. II, Louvain, 1926, p. 264 (au 16 Mésoré), (t. XVIII et XIX de la *series III: Scriptores arabici. Versio*, du *Corpus scriptorum christianorum orientalium* de J.-B. Chabot – H. Hyvernat). Au 16 mésoré il est dit: « Hodie contigit ascensio corporis celsissimae ac purissimae dominae Mariae, matris Dei Verbi. Postquam nimirum haec decessit, apostolis maerentibus propter praesentiae eius desiderium promisit Dominus eam iis a se certissime in corpore ostensum iri, et die huic diei respondente *eam viderunt magna ornatam gloria, a dextris Dei sui et Filii sui in corpore sedentem*, ipsaque omnibus discipulis manu extensa benedixit. Porro eam circumdabant angelorum atque justorum cohortes et David propheta his laudabat verbis: " Stetit regina a dextris tuis in vestitu deaurato." Unde animae discipulorum ingenti

fice font des allusions claires au même mystère, notamment cette strophe d'une psallie pour la fête de la Dormition:

« Alors elle remit à Jésus son âme et les disciples emportèrent son corps; voici qu'ils le déposèrent à Gethsémani sans négligence, le veillant tous les jours jusqu'à son assomption. Le Seigneur miséricordieux l'emporta dans sa miséricorde au paradis. »[1]

Tous les dimanches, à l'office de l'encensement vespéral, on chante une psallie où il est dit: « L'apôtre Thomas, nommé aussi Didyme, a rendu témoignage au sujet de Marie, au moment où elle était emportée [au ciel].» [2]

Ces affirmations sont évidemment en relation étroite avec les récits apocryphes. Elles n'en témoignent pas moins de la croyance des Coptes à la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu. [3]

L'homilétique mariale copte soit en langue copte, soit en langue arabe, est encore à peu près inconnue. Les catalogues de manuscrits en révèlent un certain nombre. A en juger par les échantillons publiés jusqu'ici, ils sont d'une rare insignifiance et ne nous offrent guère que des variations des récits apocryphes. [4] Parmi les textes

---

gaudio exsultaverunt. Deinde beata Virgo coram iis currui Cherubim insidens, ab oculis eorum ascendendo evanuit. Quare, Deo adorato, domum laeti redierunt et hoc festum in perpetuam genitricis Dei memoriam institutum est. Intercessio eius nobis adsit. Amen.»

[1] *Le livre des psallies et des ṭuruḥât*, Le Caire, 1913, pp. 432 sq.

[2] C. Labib, *Le livre de la sainte psalmodie*, Le Caire, 1908, pp. 473 sq.

[3] Les Coptes catholiques professent aussi très explicitement le privilège marial et le mettent sur le même plan que celui de l'Immaculée Conception et celui de la virginité perpétuelle. Nous lisons dans les actes de leur synode, tenu à Alexandrie en 1898, le passage suivant: «Tertium beatae Mariae virginis privilegium est quod iuxta universalis Ecclesiae traditionem ea in caelum anima et corpore assumpta est atque in caelesti gloria omnes angelos ... dignitate, honore et beatitudine supereminet.» *Synodus alexandrina Coptorum, habita Cairi in Aegypto anno 1898*, Rome, 1899, pp. 24-25.

[4] Parmi ces homélies publiées, signalons une homélie en copte pour la fête de l'Assomption, le 16 de Mésoré, attribuée à Théophile d'Alexandrie et publiée avec traduction anglaise par H. Worrell, d'après deux manuscrits du x[e] s., dans *The coptic manuscripts in the Freer Collection Univ. of Michigan Studies, Human. series*, t. X, New-York, 1923, pp. 249 sq.; 358 sq. En dehors de l'affirmation plusieurs fois répétée, que « l'Assomption de la Sainte Vierge, lorsqu'elle fut enlevée au ciel, eut lieu le 16 de Mésoré », il ne s'y trouve rien qui se rapporte à l'objet de la fête. Cf. Marcel Richard, *Les écrits de Théophile d'Alexandrie*, dans le *Muséon*, t. LII (1939), p. 43. Une autre homélie en arabe, ou plutôt un récit de la Dormition, a été édité en traduction française par L. Leroy, *La Dormition de la Vierge d'après un manuscrit arabe* (le 150 parisien), dans la *Revue de*

inédits, signalons l'homélie sur l'Assomption attribuée à Théophile de Landra, contenue dans le *Vatic. arabe 698*, f. 41[v]-48[v] (mutilé de la fin), qui est du xiv[e] siècle. Le ton du discours dénote une traduction d'une œuvre étrangère. Il contraste singulièrement avec les productions coptes tant par la sobriété de l'élément merveilleux que par le souci d'appuyer le privilège de Marie sur des raisons de convenance. En voici un passage:

« Si le Seigneur, lorsqu'il vit les apôtres tristes au moment de l'épreuve, leur a dit: " Je pars pour vous préparer une place ", comment ne préparerait-il pas une place à sa Mère, qui est élevée au-dessus de tous, qui a droit d'être près de lui plus que toute autre créature, elle qui est pure et sans tache, dont l'âme sainte et le corps furent portés ensemble au ciel par les anges avec louange et gloire. Si Marie, jeune fille au temple de Dieu reçut sa nourriture des anges, combien plus convient-il qu'elle soit servie par les puissances célestes, puisqu'elle fut la demeure du Seigneur ... Si Hénoch, de par le bon plaisir de Dieu, n'a pas vu la mort, combien plus celle qui fut servante de la grâce de Dieu ne serait-elle pas en âme et en corps au paradis ... Si Elie monta au ciel sur un char de feu, suivant l'ordre du Seigneur, combien plus celle qui a été louée par les prophètes ..., qui est parmi eux comme la lune parmi les étoiles ... Si elle goûta la mort, le saint corps cependant ne fut pas décomposé et n'eut en partage, ni corruption ni altération, mais il fut préservé avec l'âme sainte, emporté par les saints anges et les puissances, et elle fut élevée au dessus d'Hénoch et d'Elie, de tous les prophètes et des apôtres, des cieux et de ce qu'ils renferment, à l'exception de Dieu seul, qui s'était complu en elle ... L'assomption du corps de Marie eut lieu le 16 de mésoré, et il y eut grande joie au ciel et sur la terre; les anges jubilaient et les hommes glorifiaient la Mère du Roi des cieux, celle qui fut donnée par le Christ au genre humain, la Mère de Dieu toute pure, l'arche pleine de gloire, le roc sans fissure, la source de la vie. »[1]

Parlant des funérailles de Marie, l'orateur s'inspire des récits apocryphes. Les Juifs, d'abord hostiles, se convertissent à la suite de châtiments et de prodiges. Ils voient le corps de la Vierge monter au ciel, au lieu que lui avait préparé son Fils, pour y demeurer avec les archanges et les prophètes.

---

l'Orient chrétien, t. XV (1910), pp. 162-172, n'est qu'une variation très postérieure du récit du Pseudo-Jean l'Evangéliste. Il y a l'épisode de Thomas arrivant en retard. L'auteur est partisan de la double assomption, comme il ressort de sa conclusion: « La dormition de Notre-Dame ... eut lieu le 21 de Tobé en même temps que son ascension aux demeures lumineuses d'en haut, et l'assomption de son corps pur dans le paradis.»

[1] Nous devons la traduction de ce passage au R. P. Arnold v. Lantschoot.

Le codex Vatican arabe 170, daté de 1719, contient un sermon sur l'Assomption attribué à Cyriaque de Bahnasa. Ce qu'il dit du mystère se présente comme une variante du récit du patriarche Théodose. Après avoir commenté les paroles de saint Jean: *Et le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous*, et parlé de la création d'Adam et d'Eve, de l'Incarnation et de la naissance du Sauveur, il dit de Marie:

« Le Seigneur ne la transporta pas comme Hénoch et ne l'éleva pas comme Elie dans le ciel, mais il la laissa sur la terre jusqu'à ce qu'elle eut accompli sa mission et sa vie, comme le reste des hommes; et après sa mort, il ne la laissa pas sur la terre jusqu'au jour de la résurrection de tous les morts, mais seulement 206 jours, afin que la terre soit consolée par elle. »[1]

Pour les Coptes de nos jours, la doctrine de l'Assomption corporelle de Marie ne fait aucun doute. C'est pour eux un article de foi, comme on le lit dans une édition récente de leur synaxaire: « Sans doute, l'Ecriture est muette sur ce point. Mais on ne peut dire que Dieu, qui a ordonné d'honorer père et mère, n'a pas honoré sa propre mère. Cet *article de foi* reste inébranlable, parce que les Pères l'ont reçu des apôtres. La raison est ici d'accord avec la foi: il est nécessaire que là où est le Fils, là soit aussi la Mère. »[2] Pour établir cette provenance apostolique, ils n'ont malheureusement à nous présenter que les nombreux récits apocryphes qui foisonnent dans leur littérature théologique et qui sont loin de s'entendre entre eux, même sur le point essentiel de la résurrection corporelle de la Vierge. Ce qui est incontestable, c'est que, depuis la fin du VIe siècle, cette Eglise a officiellement affirmé sa croyance au privilège marial par une fête spéciale, dont l'objet a été clairement déterminé dès l'origine. On ne peut affirmer la même chose des autres Eglises, à l'exception de la Eglise éthiopienne ou abyssine, qui fut toujours sa vassale. De celle-ci nous devons maintenant dire un mot.

---

[1] Traduction du P. L. Arnold van Lantschoot. Le titre de l'homélie dans le manuscrit est le suivant: *Homélie que composa notre Père très vénéré anba Cyriaque de la ville de Bahnasā, tandis qu'il siégeait dans l'église de la Vierge pure, Dame Marie, au sujet de l'assomption de son saint corps, le 16 du mois de Mésoré, et il nous parla brièvement de sa gloire. Que ses prières soient avec tous les fidèles, ô frères! Amen.*

[2] *Kitâb as-sâdiq al'-amin fî aḫbâr al-qadîsîna (Lecture de la vie saints)* Le Caire, 1913, t. I, p. 305. Cf. Clemens Kopp, *Glaube und Sakramente der koptischen Kirche* (t. XXV, n. 75, des *Orientalia christiana*), Rome, 1932, pp. 49-50.

II – La croyance de l'Eglise d'Abyssinie

La littérature théologique de l'Eglise d'Abyssinie ou Ethiopie est encore plus mal connue que la littérature copte. Aussi avons-nous peu de chose à ajouter, sur le sujet qui nous occupe, à ce que nous avons dit au chapitre de la littérature apocryphe, où nous avons transcrit la notice du synaxaire éthiopien pour la fête de l'assomption corporelle de Marie, au 16 du mois de Nahasê.[1] L'Eglise d'Abyssinie, en effet, à l'exemple de l'Eglise copte, célèbre séparément la mort de Marie et sa résurrection glorieuse et met entre les deux solennités le même intervalle de 206 jours, comme il est rapporté dans le récit légendaire du patriarche Théodose d'Alexandrie. Cela n'empêche pas que la littérature éthiopienne ne contienne quelques apocryphes du *Transitus Mariae*, traductions plus ou moins interpolées d'œuvres étrangères, où est enseignée la théorie de la double assomption: assomption de l'âme de la Vierge au ciel, translation de son corps, conservé incorruptible, au paradis terrestre.[2] Il ne semble pas que cette opinion ait sérieusement contrebalancé la doctrine officielle, à travers les siècles. D'après certains auteurs cependant, à l'occasion des disputes interminables sur l'onction du Christ, qui ont divisé les théologiens abyssins en factions rivales depuis le XVIIe siècle, la double assomption aurait eu quelques partisans.[3]

Comme dans presque toutes les autres Eglises orientales, l'Eglise éthiopienne a adopté le jeûne de quinze jours préparatoire à la fête de l'Assomption.[4] On sait que les Abyssins sont particulièrement dévots à Notre-Dame. Leur calendrier ne porte pas moins de trente-trois fêtes en son honneur. Ils vont même jusqu'à se poser la question

---

[1] Voir plus haut, p. 133-135. Signalons que, dans quelques manuscrits, cette notice se termine par des salutations à la Vierge. En voici un spécimen:

> « *Salut à ton corps, que le Seigneur a ravi,*
> *Alors qu'il ravissait ton âme avec lui!*
> Fille de prêtres, Marie, accomplissant les dix paroles (= le Décalogue)!
> Que les mains de ton amour préparent pour moi
> Un parfum odoriférant (fait) avec une huile de grand prix! »

Ignazio Guidi, *Le synaxaire éthiopien. Mois de Nahasê et de Pâguemên* (traduction Grébaut), dans la *P. O.*, t. X, pp. 339-340.

[2] Nous avons parlé de ces apocryphes, recension du Pseudo-Jean grec, p. 122-123.

[3] Cf. V. Bolotov, *Qualche pagina della storia ecclesiastica dell'Etiopia* (traduction italienne du russe), Rome, 1896, p. 79, à la note 95.

[4] Les Coptes ont un jeûne de treize jours.

de l'adoration *relative* de la Mère de Dieu, au sens où nos théologiens parlent de l'*adoration de la croix*, et la résolvent généralement par l'affirmative.

III – La croyance de l'Eglise jacobite syrienne

Nous avons vu, dans la première partie de cet ouvrage, que le plus ancien récit apocryphe connu du *Transitus Mariae* était un document syriaque et que la résurrection glorieuse de la Vierge y était clairement affirmée. [1] On s'attendrait, dès lors, à retrouver dans l'Eglise syrienne jacobite l'écho fidèle de cette tradition. Mais celle-ci fut bientôt contrebalancée par une autre, celle de la recension syriaque du récit du Pseudo-Jean, qui est favorable à la théorie de la double assomption. De cette recension, comme nous l'avons dit, on possède des manuscrits de la fin du VIe siècle ou du début du VIIe, c'est-à-dire contemporains de l'établissement de la fête de la Dormition de Marie, d'abord chez les Coptes, le 16 de mésoré (= 9 août) vers 567; puis semble-t-il, chez les Syriens jacobites, le 13 août, date bientôt remplacée par celle du 15 du même mois, sans doute sous l'influence byzantine. [2] La rédaction de cette recension syriaque de l'apocryphe grec paraît bien avoir coïncidé avec l'institution même de la fête de la Dormition, car on fait mention, dans ce document, d'une triple commémoraison de la Vierge durant l'année liturgique. Une première commémoraison est placée au 26 du premier *Conoun*, c'est-à-dire au 26 décembre, pour obtenir la protection de la Mère de Dieu sur les semences; la seconde, au 15 de *Aîar*, c'est-à-dire le 15 mai: c'est Notre-Dame qui protège les épis; la troisième enfin, au 13 du mois d'*Ab*, c'est-à-dire le 13 août (puis le 15): c'est Notre-Dame des Vignes avec la mémoire de sa mort ou de son départ. [3] Des Ménologes jacobites postérieurs marquent très nettement cette triple commémoraison de Marie dans l'Eglise syrienne. Mais la première, *Notre-Dame des semences*, a été déplacée: on lui a assigné le 15 du *second Conoun*, c'est-à-dire le 15 janvier, sans doute pour uniformer les dates en les fixant au quinzième du mois. [4]

---

[1] Voir p. 108 109.

[2] D'après Nicéphore Calliste, ce fut l'empereur Maurice (582-602) qui fixa au 15 août la fête de la Dormition de la Vierge. Voir p. 175.

[3] W. Wright, *The departure of my Lady Mary from this world*, dans *Journal of sacred Literature*, 1865, pp. 152-153. Cf. plus haut, pp. 120-121.

[4] Voir l'intéressante publication de F. Nau dans la *Patrologia orientalis*, t. X, pp. 1-153: *Un martyrologe et douze ménologes syriaques*. La commémoraison

Ce qui frappe dans les ménologes et autres documents liturgiques de l'Eglise syrienne jacobite, c'est le titre de la fête du 15 août. La plupart des ménologes parlent de la *mort* de la Mère de Dieu ou de son *départ*, de sa *migration*. Son assomption, telle que nous l'entendons, voire même la simple translation de son corps en un lieu inconnu, est passée sous silence. [1] Nous avons dit que le poème attribué à Jacques de Saroug et inséré ensuite dans l'office de la fête est consacré à la mort et à l'ensevelissement de la Mère de Dieu et se tait complètement sur sa résurrection. [2] Il en est de même d'un autre poème mis sous le nom de Jean, évêque de Birta, non autrement connu, qui est sûrement postérieur au VIIe siècle. [3] L'auteur affirme clairement que le corps de la Vierge est resté incorruptible par la puissance de son Fils, mais il ne dit pas qu'il soit ressuscité. [4]

---

du 26 décembre rappelle la fête mariale primitive. Elle est portée dans un ménologe jacobite de la fin du VIIe siècle, que Wright attribue à Jacques d'Edesse et qui paraît être un peu postérieur. Nau, *P. O.*, loc. cit., p. 31. La commémoraison du 15 mai et celle du 15 août n'y paraissent pas. Mais nous les trouvons dans le ménologe apporté à Scété, en 932, par Moyse de Nisibe. Nau, *ibid.*, pp. 41, 44. Au lieu du 15 janvier, la première commémoraison est indiquée au 8 janvier, *ibid.*, p. 37. Celle du 26 décembre est restée.

[1] Le ménologe de Moyse de Nisibe, daté de 932, porte au 15 août: *La sainte et illustre Mère de Dieu: par toute la terre, on fête sa mort*. Nau, *P. O.*, t. X, p. 44. Un autre ménologe du XI-XIIe s., marque à la même date: *Mort de la Mère de Dieu*, *ibid.*, p. 52. – Ménologe de 1239, écrit à Scété: le 15 août = *Le Départ de la Mère de Dieu*, *ibid.*, p. 96 – Ménologe de 1184: le 15 août = *La mort de la Mère de Dieu*, *ibid.*, p. 101 – Un autre ménologe du XIIe-XIIIe siècle: le 15 août: *Sainte fête du départ de la Mère de Dieu*, *ibid.*, p. 106 – Ménologe écrit en 1210 sous Michel II, patriarche d'Antioche: 15 août = *Mort de la Mère de Dieu, qui protège les raisins*, *ibid.*, p. 124 – Un bréviaire de 1465: le 15 août = *Mémoire de la mère de Dieu Marie sur les vignes*, *ibid.*, p. 131.

[2] Voir plus haut, p. 83-85.

[3] Poème publié par A. Baumstark, *Oriens christianus*, t. V (1905): *Zwei syrische κοίμησις-Dichtungen*, pp. 98-125. Certains attribuent la pièce a Timothée de Gargara, qui a vécu au XIe siècle. Cf. G. Cardahi, *Liber thesauri de arte poetica syrorum necnon de eorum poetarum vitis et carminibus*, Rome, 1875, pp. 144-149. Nous avons parlé plus haut, p. 243, note 1, du la ressemblance qui existe entre le poème de Jean de Birta et certains passages de S. André de Crète.

[4] Voici quelques passages de la traduction latine de Baumstark: « Vere mortua est, sed mors eius mors non est. E temporali vita migravit, sed in Deo vivit: et in lectica mortuorum posita est, sed corruptio eam non tetigit. .. Hac re mors cognoscitur quando corpus corrumpitur. Hac re decessus declaratur, cum cadaver odorem malum dat. Atqui si corpus non corrumpitur sed suavissimum odorem dat, ubi est locus ibi sive morti sive corruptioni?... Neque igitur quisquam credat corruptum esse purum eius corpus prout corrumpuntur corpora hominum mortalium, sed sciat, ut incorrupta Deum genuerat, ita etiam in sepulcro incorruptam eam custodivisse Natum eius.» Pp. 117-119.

Rien de clair non plus sur la résurrection de la Vierge dans l'office syriaque du 15 août. Les passages de cet office apportés par certains auteurs pour prouver la croyance de l'Eglise syrienne à la doctrine de l'Assomption ne parlent, en général, que de la mort ou du transfert du corps virginal au paradis, dans le *monde nouveau*, c'est-à-dire le ciel. [1] Cela n'empêche pas cette Eglise de célébrer la fête du

---

[1] Voici un passage de l'office cité par le synode des catholiques syriens tenu à Charfé en 1888: « Filius tuus te assumpsit, id est transtulit, e vita terrestri ad vitam illam spiritualem; non propter peccatum, quod mortis aperuit ianuam, sed misit et sumpsit te decreto quod omnes natos comprehendit. *Synodus Sciarfensis Syrorum in monte Libano celebrata anno 1888*, Rome, 1896, p. 28. Le Prince MAX DE SAXE, *Praelectiones de liturgiis orientalibus*, t. I, Fribourg B., 1908, p. 39, apporte un texte, qui serait satisfaisant, *s'il rend bien l'original:* « Caeli superni receperunt thronum corporis tui, o mater luminis, et *sic astitisti* cum gloria apud Filium tuum inter spirituales et cum ipsis cecinisti gloriam.» L'adverbe *sic*, qui est si important, ne paraît pas se trouver dans le texte. C'est une paraphrase du traducteur. Mgr PAUL HINDO donne la traduction suivante en français: «Car ton corps immaculé fut transporté par ton Seigneur au ciel et il t'a déposée dans les tabernacles bienheureux. *Te voilà debout auprès du trône de ton Fils.* Prie pour nous ton Fils Jésus.» Il n'apparaît pas clairement, de ce texte, que le corps et l'âme de la Vierge, bien qu'ils se trouvent tous les deux au ciel, soient réunis par la résurrection. L'office même des Maronites ne paraît indiquer qu'une translation honorifique du corps: « Hodie mirabili quidem modo transivit Filia David, plena gratiarum, ad caelestia habitacula, ubi desunt afflictiones. Venerunt ei obviam spiritus laudem canentes illi, quem ipse parturierat in carne et celebrantes diem obdormitionis illius quae fuit Mater Domini ipsorum ... Corpus tuum purissimum et sanctum, o Virgo purissima et Filia David, in quo circumlatus est ille qui portat totum mundum quique sua immensitate continet abyssos, *ecce hodie videmus illud corpus gustare mortem et transferri ex hoc mundo et ascendere ad mundum novum* inter multitudines angelorum et sanctorum. Nos autem simul cum seraphim et exercitu angelorum, qui gaudent die commemorationis tuae, offerimus tibi hymnos laudis.» *Officia sanctorum iuxta ritum Ecclesiae Maronitarum*, Romae, 1666. *Pars aestiva. Officium pro exitu Matris Dei Dominae Mariae ad Matutinum.*» Le Prince MAXIMILIEN DE SAXE, *Bericht über den internationalem Marianischen Kongress*, Einsiedeln, 1906, Fribourg B., 1907, donne un passage de l'office des Laudes, qui serait probant: « *Felix corpus tuum, quod de morte ad vitam transiit per divinum Filium tuum* ... Benedictus qui sic exaltavit sepulcrum eius in omnibus populis.» Mais n'est-ce pas une addition postérieure et sans doute récente? Dans les livres liturgiques des Syriens catholiques, les passages abondent où il est dit que le corps de Marie a été transporté au ciel; mais le mot de *résurrection* ne se rencontre nulle part. En dehors des deux textes, apportés par Maximilien de Saxe, que nous venons de mettre sous les yeux du lecteur, nous ne trouvons rien qui suggère la résurrection glorieuse proprement dite. Il est simplement parlé de *translation au ciel: Le corps de Marie est élevé au ciel ... Il fut porté par les anges au ciel ... Les chérubins et les séraphins l'accompagnèrent.*» Même les expressions suivantes: « Gloire à Celui qui te choisit comme mère et par laquelle il se manifesta au monde et *qui,*

15 août avec beaucoup de solennité et de l'honorer d'un jeûne préparatoire de quatorze jours, comme presque toutes les Eglises orientales.

Quant à la doctrine des théologiens postérieurs à l'époque patristique, elle est encore mal connue. Dans sa *Chronique*, le patriarche d'Antioche, MICHEL LE SYRIEN, est le premier partisan connu de la tradition qui fait mourir la Sainte Vierge à Ephèse. Il parle de son ensevelissement par l'apôtre saint Jean, mais ne souffle mot de ce qui a suivi. GRÉGOIRE BAR HEBRAEUS († 1286), le grand théologien des Syriens jacobites, reproduit la notice de Michel le Syrien mais, moins discret que lui, il ajoute: *Jean ensevelit Marie mais personne ne sait en quel endroit:* [2] ce qui est une négation implicite de la résurrection.

Autant qu'on peut en juger par le peu que nous connaissons, l'Eglise syrienne jacobite, contrairement à l'Eglise copte et éthiopienne, célèbre le 15 août le souvenir de la mort de Marie, ignore sa résurrection glorieuse et admet généralement que son corps, transporté en un lieu inconnu, plutôt céleste, est conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale, conformément au récit apocryphe dérivé du Pseudo-Jean grec.

---

après ta mort, éleva et plaça ton corps sur le trône d'en haut », ne sont pas pleinement satisfaisantes. Nous avons vu des théologiens byzantins parler du transfert du corps de Marie au ciel proprement dit et nier en même temps sa résurrection. Jusqu'ici les théologiens catholiques n'ont guère prêté attention à la théorie de la double assomption, qui a été plus répandue qu'on le croit sous l'influence des récits apocryphes qui ont adopté cette solution.

[1] MICHEL LE SYRIEN, *Chronique*, éd. Chabot, l. V, appendice, t. I, p. 148: « Jean prêcha à Antioche; ensuite, il s'en alla à Ephèse et la Mère de Notre-Seigneur l'accompagna. Aussitôt ils furent relégués dans l'île de Patmos. En revenant d'exil, il prêcha à Ephèse et y bâtit une Eglise. Ignace et Polycarpe le servaient. *Il ensevelit la bienheureuse Marie.* Il vécut 73 ans et mourut après tous les apôtres; il fut enseveli à Ephèse.»

[2] BAR HEBRAEUS, *Commentarium in Matthaeum*, d'après ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III[1], p. 318: « Ioannes, frater Iacobi idemque evangelista, Hierosolyma profectus est, comite Maria, Matre Domini; et simul relegati sunt in insulam Pathmon. Revocatus autem ab exsilio, praedicavit in Asia, et fundavit Ecclesiam Ephesi. Eidem ministrarunt Ignatius et Polycarpus. *Idemque beatam Mariam sepelivit, nec quisquam novit ubi eam posuerit.*»

IV – La doctrine de l'Eglise arménienne

Contrairement à l'Eglise syrienne jacobite, l'Eglise arménienne grégorienne professe d'une manière suffisamment explicite la doctrine de l'Assomption corporelle. Cela tient sans doute à ce qu'elle fut en relations presque continuelles avec les Byzantins et aussi, à partir des croisades, avec les catholiques latins. Lorsqu'elle adhéra au monophysisme en 491, son calendrier ne devait porter qu'une seule fête mariale, la *Mémoire de sainte Marie* qui, en Asie Mineure et à Constantinople, se célébrait le jour même de Noël dans les Eglises qui avaient adopté la fête occidentale du 25 décembre, [1] et le 6 janvier, dans celles qui s'en étaient tenues à l'usage purement oriental. Les autres fêtes de la Vierge, qu'elle possède actuellement, ont dû être empruntées au calendrier byzantin. La fête du 15 août est de ce nombre. Mais le calendrier arménien présente cette particularité que la fête appartient au groupe des fêtes mobiles. Elle est fixée au dimanche le plus proche du 15 août (= le 5 du mois arménien de Navasard). Cette particularité en a entraîné une autre. Au lieu d'un jeûne préparatoire de 15 jours, le jeûne arménien ne dure qu'une semaine, celle qui précède le dimanche de la solennité. Un théologien arménien du XIVe siècle, GRÉGOIRE DE TATEV (TATEVATSI) (1340-1411), nous explique pourquoi le dimanche a été choisi. La raison principale, dit-il, est que le Seigneur est ressuscité un dimanche et que, nous aussi, nous ressusciterons un dimanche. [2]

Le titre de la solennité est celui de *Dormition de la Vierge*, comme chez les Byzantins, mais on trouve aussi celui de *Passage*, d'*Assomption* de la Mère de Dieu. Le synaxaire de TER ISRAEL, qui remonte au début du XIIIe siècle et qui est celui qui est actuellement en usage, porte au 5 de Navasard (15 août) la suscription suivante: *Précieuse et glorieuse dormition de notre très sainte reine et toujours vierge Marie, mère de Dieu, et fête solennelle et convocation pour sa bienheureuse Assomption, qui se célèbre durant neuf jours.* [1]

[1] Voir ce que nous avons dit sur ce sujet à la page 177-178.

[2] Les œuvres de GRÉGOIRE DE TATEV ont été publiées en deux volumes, à Constantinople, en 1740-1741. On y trouve une homélie pour la fête de l'Assomption. Dans le *cod. Borg. arm. 30*, transcrit en 1631, l'homélie est suivie de réponses à trois questions se rapportant à la doctrine et à la fête de l'Assomption, qui sont fort intéressantes. Nous avons ici la réponse à la troisième question. Le choix du dimanche est peut-être un vestige de l'ancien usage des Eglises du patriarcat d'Antioche, qui célébraient la fête mariale primitive le dimanche avant Noël. On peut aussi soupçonner l'influence du récit apocryphe du Pseudo-Jean et de ses dérivés, qui font mourir la Sainte Vierge un dimanche.

Cette mention de neuf jours nous est expliquée par une autre réponse de GRÉGOIRE TATEVATSI. A la question: *Pourquoi, dans la sainte Eglise, les uns ne célèbrent-ils la fête de l'Assomption que durant un seul jour, tandis que d'autres la solennisent pendant trois jours, et d'autres pendant neuf jours?* il répond:

« Nous répondons que tous agissent sagement. Ceux qui font durer la fête le seul jour du 15 août commémorent la dormition de la Vierge. Ceux qui lui consacrent trois jours célèbrent sa résurrection; car c'est après trois jours, quand les chants des anges cessèrent (au dessus de son tombeau), que la résurrection de la très sainte Vierge fut connue des apôtres. Quant à ceux qui font la fête pendant neuf jours ils raisonnent ainsi: De même que son Fils unique, après son ascension, fut célébré chaque jour, avec une grande allégresse, par chacun des ordres angéliques jusqu'au dixième jour, où s'élevant au-dessus de toutes les puissances et les dominations, *il entra à l'intérieur du voile* (Hebr. VI, 19-20) et s'asseyant à la droite du Père, il envoya le Saint-Esprit Paraclet à l'assemblée des apôtres — et cela nous le tenons de notre Grégoire l'Illuminateur —: de même la mère du Fils unique, après son passage de cette terre au séjour lumineux, en s'élevant à travers les divers ordres angéliques, fut saluée et chantée comme la mère du Verbe de Dieu. Mais le dixième jour, parvenue au-dessus des neuf chœurs des anges, elle entra à l'intérieur du voile et s'assit à la droite de son Fils. Et de même que tous les ordres angéliques lui témoignèrent la vénération qu'elle méritait, de même le Père digne de toute louange et élevé au-dessus de toute créature s'écria du haut des cieux avec le Saint-Esprit: *Beaucoup de jeunes filles ont gardé la virginité et beaucoup ont acquis des richesses; mais toi, tu les as toutes surpassées. La grâce trompeuse et la vaine beauté de la femme n'est pas en toi.* Viens donc maintenant et repose-toi au ciel, dans le séjour de la lumière et réjouis-toi dans la gloire de ton Fils unique, qui t'a été préparée dès l'origine du monde.» [2]

Cette réponse, on le voit, exprime clairement la doctrine de l'Assomption corporelle. On la trouve aussi dans la notice même du Synaxaire de TER ISRAEL pour la fête du 15 août. Dans sa plus grande

[1] Cf. G. BAYAN, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel (texte arménien et traduction française) avec le concours du Prince Max de Saxe* dans la *Patrologia orientalis*, t. V, p. 375. Le texte de Ter Israel, auteur du début du XIIIe siècle, a été tiré du *cod. 180* de la bibliothèque nationale de Paris, copié en l'an 1316. L'éditeur de la *P. O.* y a ajouté les variantes et additions de l'édition officielle arménienne, publiée à Constantinople en 1834.

[2] Tiré du *cod. Borg. arm. 30*, f. 264. Nous devons la traduction de ce passage au R. P. A. MERK, S. I.

partie, cette notice n'est autre chose qu'un résumé, avec variantes multiples, du récit de Jean de Thessalonique. Elle est agrémentée de la légende du portrait de la Vierge peint par saint Jean, célèbre parmi les Arméniens et vénéré dans la province de Vaspuracan, où l'apôtre Barthélémy l'aurait apporté. [1] Mais ce qu'on ne trouve pas dans le récit de Jean, on le lit dans la notice de Ter Israel, à savoir l'affirmation très nette de la résurrection glorieuse de Marie. L'épilogue du récit est ainsi conçu:

« Les apôtres déposèrent le corps dans le tombeau, le couvrirent et le gardèrent pendant trois jours, comme le Seigneur leur avait commandé et ils entendaient les chants des anges sur le tombeau, mais n'apercevaient personne. Après trois jours, les anges cessèrent de chanter les louanges. L'apôtre Barthélémy n'était pas arrivé à temps... Il n'arriva que trois jours après et pria les apôtres de daigner leur montrer le corps de Marie. Lorsqu'on eut ouvert le tombeau pour lui, ils n'y trouvèrent plus le corps mais seulement le linceul, car celui qui était né d'elle, le Christ notre Dieu l'avait transportée à l'endroit où il lui avait plu, *et lui seul connaît l'endroit où est l'âme, et là se trouvent réunis ensemble l'âme et le corps dans la vie éternelle,* où est la beauté ineffable et la joie sans tristesse; et elle intercède pour toute la terre, surtout pour ceux qui célèbrent avec foi le jour de son assomption de la terre au ciel. Toutes les Eglises fêtent avec grande joie le jour de son repos, ainsi que les fidèles du Christ, le 5 Navasard, le 15 août.» [2]

Ce n'est pas seulement dans le Synaxaire que l'assomption corporelle est affirmée. Dans un canon de l'office du jour faussement attribué à Moïse de Chorène († 482), on trouve la strophe suivante:

« Hodie Unigenitus, gloriose descendens, innuptam Matrem, dolorum protomatris virginali generatione deletricem, ad rationales ac ineffabiles

---

[1] Voici, en quelques mots, l'essentiel de cette légende. Après que Marie eut reçu l'annonce de sa mort prochaine, saint Jean, sur une inspiration de Dieu, prit une planchette de cyprès et y dessina les traits de la mère du Sauveur. Lorsque les apôtres furent réunis autour de la couche funèbre de Marie, ils prièrent la Mère de Dieu de bénir ce portrait et d'y attacher la vertu miraculeuse de guérir de la lèpre, « car la maladie de la lèpre faisait beaucoup de ravage dans le pays et en particulier à Jérusalem.» Alors « la Reine bénie par tous, saisissant entre ses saintes mains l'image gravée et ayant étendu vers le ciel ses bras, qui avaient reçu Dieu, dit: Seigneur tout-puissant ... je te prie et te supplie de faire disparaître parmi les hommes la maladie de la lèpre par cette image gravée en lui imprimant la puissance de ta Trinité par mes prières et mes supplications.» Bayan, *Le Synaxaire arménien de Ter Israel, op. cit.*, pp. 381-383.

[2] *Op. cit.*, pp. 384-385.

naturas supernas transtulit ... Hodie luteam nostram naturam ignei chori videntes trepidarunt; *corpus enim igneis curribus ab incorporeis ad caelestia et inaccessa lucentia tabernacula delatum est.* » [1]

Il faut citer aussi ce passage de la grande benédiction de la messe de la fête, qui se rencontre souvent dans les manuscrits:

« Hodie sancta Virgo in curru nubium in caelum recepta est; hodie caro pura Deiparae Virginis in locum ineffabilis cognitionis assumpta est. » [2]

Il ressort de ces témsignages que le doute sur la résurrection de Marie, exprimé dans le récit apocryphe attribué à Nicodème, récit dont il a été question plus haut, [3] n'a pas entamé la croyance commune des Arméniens. Les autres narrations apocryphes du *Transitus Mariae* qu'on trouve dans la littérature arménienne, sont presque toutes des élaborations très libres du récit de Jean de Thessalonique. Plusieurs se taisent sur la résurrection et ne parlent que de la translation honorifique du corps en un lieu de lumière et de gloire. Ainsi en est-il, par exemple, du récit de la *Lettre à Tite,* faussement attribuée au Pseudo-Denys et peut-être tirée de l'*Histoire euthymiaque.* [4]

Il semble pourtant qu'au cours des siècles il y ait eu quelques Arméniens qui ont patronné la théorie de la double assomption, sous l'influence des récits apocryphes. Ce qui le fait supposer, c'est la réfutation directe de cette doctrine par Grégoire de Tatev dans la

---

[1] *Laudes et hymni ad sanctissimam Mariam virginem ex Armenorum Breviario excerpta,* Venise, 1877, pp. 44-46. Ce texte pourrait, à la rigueur, s'interpréter de la seule translation du corps, si on ne connaissait, par ailleurs, la croyance commune de l'Eglise arménienne.

[2] Traduction du P. A. Mérk, d'après le *cod. Vatic. armenus 31*, f. 241 sq.

[3] Voir p. 155. De ce récit, publié en arménien par le Mékitariste I. Dajetsi, Venise, 1898, pp. 451-478, P. Vetter a donné une traduction allemande, en 1902, *Die armenische dormitio Mariae,* dans la *Theol. Quartalschrift,* t. 84 (1902), pp. 321-349. Le doute au sujet de la résurrection de la Vierge exprimé dans ce récit ne cadre pas avec l'ensemble du contexte, et l'on peut se demander si ce n'est pas une glose de quelque copiste. En effet, après les mots: *L'âme fut-elle unie au corps ou non, je l'ignore: Dieu le sait,* on lit, p. 474: *C'est ainsi que le corps de la très sainte Vierge fut élevé dans le Christ à une vie ineffable auprès de la Vie, dont on ne peut approcher;* puis cette déclaration: « *On doit repousser toute autre doctrine contenue dans tel ou tel récit.*»

[4] C'est un problème de savoir si la *Lettre a Tite* a précédé l'*Histoire euthymiaque,* ou si celle-ci en a fourni la matière. Ce qui est sûr c'est qu'une relation étroite existe entre les deux documents et que la traduction vient d'un original grec. Nous soupçonnons que la *Lettre à Tite* a été prise à la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition, dont on possède une version arménienne.

réponse à la première des questions sur l'Assomption, dont nous avons parlé plus haut. Cette question est ainsi formulée: *Le corps de la Mère de Dieu a-t-il été seulement transporté par les anges, ou bien a-t-il été réuni à son âme très pure et est-il ressuscité?*

Grégoire répond: « Si quelqu'un affirme que le corps a été élevé et transporté sans l'âme, nous répondons que cela ne peut se comprendre pour six raisons:

« 1⁰ Il serait inconvenant de faire transporter par les anges un cadavre de la terre au ciel.

« 2⁰ Pour la Vierge toute bénie où serait l'honneur et l'avantage de voir son corps, privé d'âme et de vie, transporté au séjour de la vie éternelle?

« 3⁰ Un cas semblable ne s'est jamais produit, car Elie et Hénoch ne quittèrent point cette vie mortelle, mais ils sont encore vivants, en pleine possession de leurs sens et de leur intelligence. Plus tard, ils succomberont à la loi de la nature et seront ensuite changés et renouvelés.

« 4⁰ Cette terre même est le pays des vivants et non le réceptacle des corps morts. Le Prophète dit, en effet: *J'espère voir la bonté de Dieu dans la terre des vivants.* Et encore: *Tu es mon espérance et mon héritage dans la terre des vivants* (Ps. 26, 13 et Ps. 141, 6).

« 5⁰ Si le corps de la Vierge était sans vie, pourquoi fut-il enlevé? Pourquoi les linceuls restèrent-ils dans le tombeau? Il ne convenait pas, en effet, qu'un corps fût enlevé et transporté tout nu sans les linceuls.

« 6⁰ Les linceuls laissés dans le sépulcre sont la preuve de la résurrection du corps, comme il arriva à la résurrection de Notre-Seigneur. Pour les apôtres ils furent un argument plus convaincant que le témoignage des femmes; ils sont également une preuve certaine de la résurrection de la Mère de Dieu, vivante dans les siècles et ressuscitée le troisième jour, car son Fils lui aussi demeure immortel pour l'éternité.

« Si quelqu'un objecte le décret divin en vertu duquel personne ne doit ressusciter et recevoir en héritage l'honneur de la glorification avant la résurrection générale, nous lui répondrons que c'est une loi aussi qu'une vierge ne puisse devenir mère sans perdre le sceau de sa virginité. Le législateur n'est pas lié par la loi qu'il a posée. *Que si quelqu'un aime à contester, qu'il sache que ni les Eglises de Dieu, ni nous-mêmes n'avons cette habitude* (I Cor. XI, 16). »[1]

Ce n'est pas seulement dans les réponses dont nous avons parlé, mais aussi dans une homélie spéciale pour la fête de l'Assomption que le même théologien arménien professe sa croyance à la résur-

---

[1] *Cod. Borg. armenus 30*, copié en 1631, f. 263ᵛ. Traduction du P. Merk.

rection glorieuse de la Vierge et la prouve par de nombreux témoignages de la tradition écrite. Il termine par cette déclaration:

« Aujourd'hui les familles de la nation arménienne célèbrent la fête *non de la dormition mais de la résurrection et de l'assomption de la Vierge auprès de son Fils unique.* Elle est là-haut toujours vivante, participante de l'immortalité glorieuse, se faisant sans cesse notre avocate auprès de son Fils. »[1]

Grégoire n'est pas le seul théologien arménien qui ait enseigné clairement la doctrine de l'Assomption glorieuse. Quatre siècles avant lui, son homonyme le célèbre Grégoire de Naregh avait proclamé dans un panégyrique marial, à la fois le privilège de la conception immaculée et celui de l'Assomption. Il avait dit:

« O Fleur de Jessé, qui as produit le fruit de notre vie et qui, bien que formée des quatre éléments, es restée exempte de ce que nous tous, hommes terrestres, avons reçu en partage, ignorant nos passions naturelles et innées et vivant comme un chérubin ardent et éblouissant, *tu as été élevée dans les régions supérieures inaccessibles; en nous quittant, tu as pris vers ces hauteurs ton vol rapide.* »[2]

Nous pouvons aussi apporter le témoignage du célèbre orateur Nersès de Lampron, neveu du catholicos Nersès IV le Gracieux (1166-1173). Né en 1154 et devenu archevêque de Tarse dès 1177, il fut partisan zélé de l'union avec l'Eglise romaine. On a de lui un long discours sur la Sainte Vierge, où il raconte toute sa vie, insistant particulièrement sur sa mort et son assomption. Dans cette dernière partie, il s'inspire sans doute beaucoup des récits apocryphes, en particulier de celui de Jean de Thessalonique. Il fait allusion également au portrait de la Vierge gravé par saint Jean. Mais ce qui nous importe, c'est qu'il affirme clairement que le quatrième jour après sa mort, quand les anges eurent cessé de chanter au-dessus de sa

---

[1] *Ibid.*, pp. 252ᵛ-262ᵛ. L'orateur commente le passage des Proverbes, XXXI, 29: *Multae filiae congregaverunt divitias: tu supergressa es universas.* Voir aussi le texte arménien dans l'édition des œuvres de Grégoire, Constantinople, 1740-1741.

[2] *Discorso panegirico alla B. Vergine Maria scritto da san Gregorio da Naregh, dottore della Chiesa armena, tradotto in lingua italiana dai PP. della Cong. Mechitarista*, Venise, 1904, p. 26. On cite aussi du même auteur une prière contenue dans un manuel de prières très répandu, où il affirme que Marie, *échappant à la corruption du tombeau, a pris son vol vers les hauteurs des cieux. Ibid.*, pp. 38-40.

tombe, *Marie fut enlevée au ciel en corps et en âme par son Fils et introduite dans la demeure du Père, suivant une ancienne tradition.* [1]

En plein XIVe siècle, les Arméniens furent accusés auprès du Saint-Siège de nombreuses erreurs. Ils s'expliquèrent et se défendirent au concile de Sis de 1342, en une longue réponse, où nous trouvons cette profession de foi à la doctrine de l'Assomption: « Il faut savoir, disent-ils, que l'Eglise des Arméniens croit et professe que la sainte Mère de Dieu fut élevée au ciel avec son corps par la puissance du Christ.» [2] De nos jours, cette croyance persévère aussi bien chez les dissidents que chez les catholiques. Nous en avons pour preuve l'édition officielle du Synaxaire de Ter Israel, faite à Constantinople en 1834, ainsi que les autres livres liturgiques. Cela n'empêche pas certains théologiens récents à tendance libérale et moderniste de laisser percer quelque doute à ce sujet. [3]

V – La croyance des Nestoriens

Les renseignements que nous avons pu recueillir sur la croyance des Nestoriens se réduisent à fort peu de chose. Nous avons vu que la légende nestorienne du *Transitus Mariae*, imitation lointaine du Pseudo-Jean grec, nie la résurrection anticipée de la Vierge et n'accorde à son corps que le privilège de l'incorruptibilité avant la résurrection générale. [4] Il semble que cette opinion ait été communément

---

[1] L'attribution du discours à Nersès n'est pas absolument sûre. Le P. OSKIAN, Mékitariste, en a publié le texte arménien à Vienne, en 1926. Dans leur édition officielle du Synaxaire, parue à Constantinople en 1834, les Arméniens dissidents ont ajouté au texte de Ter Israël l'épilogue du discours de Nersès. Cf. *P. O.*, t. V, pp. 385-389. Citons ce passage: « Aujourd'hui les douze chœurs des apôtres, *entourant le corps qui reçut Dieu en lui*, chantent et disent: *Lève-toi, Seigneur, pour entrer dans ton repos, toi et cette arche pure* (Ps. CXXXI, 8), qui fut l'habitation de ta sainte divinité ... Aujourd'hui, réunis dans ce temple, dédié au nom de la Mère du Seigneur, prosternons-nous et prenons-la pour médiatrice de notre salut.»

[2] « Sciendum est quod Ecclesia Armenorum credit et tenet quod sancta Dei genitrix virtute Christi assumpta fuit in caelum cum corpore.» MANSI, *Collectio conciliorum*, t. XXV, col. 1218 D.

[3] Ainsi le patriarche ORMANIAN, ex-catholique, dans son opuscule intitulé: *L'Eglise arménienne*, Paris, 1910, p. 141, lance, en passant, cette phrase sibylline: « L'Assomption est prise par les Arméniens dans le sens de dormition et d'exaltation à la vision divine », paroles qui semblent bien exclure l'assomption corporelle proprement dite.

[4] Voir p. 124-126.

reçue, au moins autrefois, tout comme chez les Syriens jacobites. Au XIIIe siècle, SALOMON DE BASSORAH l'adopte expressément. Il écrit:

« Après l'ascension du Seigneur, la Vierge vécut 12 ans. Elle passa sur la terre en tout 28 ans, d'après d'autres, 61 ans. Elle ne fut pas ensevelie sur la terre, mais les anges la transportèrent en paradis.» [1]

Au VIIe siècle, du temps du patriarche Iso'yabh III (647-658?), l'Eglise nestorienne n'avait encore qu'une seule commémoraison annuelle de la Vierge, fixée par ce patriarche au vendredi qui suit le dimanche dans l'octave de Noël. [2] Plus tard, elle a adopté les trois commémoraisons signalées dans l'apocryphe syriaque en six livres, à savoir celle de janvier, celle du 15 Yar (= 15 mai), fête de Notre-Dame des semences, et celle du 15 Ab (= 15 août), fête de la mort ou migration de Marie, invoquée comme protectrice des vignes. Comme dans les autres Eglises orientales, cette dernière fête est précédée d'un jeûne préparatoire de 15 jours, appelé *jeûne de la migration de la Vierge.* [3] C'est aussi un emprunt fait aux usages des autres Eglises. Dans l'office nestorien de la solennité du 15 août, tel du moins qu'il a été élaboré récemment par PAUL BEDJAN, on trouve des passages favorables à la véritable assomption; mais on peut se demander s'ils ne sont pas des additions ou des corrections faites par les Chaldéens catholiques. En voici un spécimen:

« O Mère toute rayonnante de lumière, au jour de ton assomption, obtiens de ton Fils, miséricorde pour ce peuple qui assiste à ta solennité, *qui célèbre le jour de ta mort*, afin que tous, d'un seul cœur, exaltent ton nom avec amour en s'écriant: Tu es bénie, ô notre Souveraine très sainte; tu es bénie, ô Vierge, source de la pureté ... Tu es bénie au jour de ton assomption, où les anges, dans l'admiration de ta gloire, vinrent faire cortège à ton âme et à ton corps très pur ... Béni soit le Christ qui t'a honorée, ô source de pureté, *et a transporté lui-même ton âme et ton corps très pur au séjour de la vie et au paradis de l'allégresse.* Implore pour nous auprès de lui la miséricorde et la rémission des péchés, afin que nous devenions dignes de chanter avec toi et avec les anges: Alleluia.» [4]

---

[1] D'après ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars I, p. 318.

[2] Nous avons parlé plus haut de cette commémoraison, p. 178, n. 5. Voir R. H. CONNOLLY, *Anonymi auctoris expositio officiorum Ecclesiae*, t. II, pp. 115-117 (= t. XCII du *Corpus script. or. christ.*, *Chabot-Yvernat*).

[3] Cf. ASSEMANI, *Bibliotheca orientalis*, t. III, pars II, pp. 386-387.

[4] *Breviarium chaldaicum* (texte syriaque) éd. Bedjan, 3 vol., Paris, 1886-1887.

Il semble bien que ce transfert de l'âme et du corps de la Vierge doive s'entendre de l'Assomption proprement dite. Cependant, tout doute n'est pas levé, car il n'est pas parlé expressément de résurrection. On ne trouve rien de clair non plus dans les hymnes de GEORGES WARDA d'Arbelles (poète de la première moitié du XIIIe siècle), qui ont passé dans le Bréviaire nestorien et aussi dans l'office des Chaldéens catholiques. Voici un spécimen de ces poésies, où l'auteur s'inspire fort des récits apocryphes mais où l'on cherche vainement une affirmation nette de l'assomption corporelle:

« Nous admirons la vie mortelle de la Vierge, et nous admirons la vie dans sa mort ... Durant sa vie, elle était morte au monde, et dans sa mort elle a ressuscité les morts. Les prophètes sortirent de leurs sépulcres, les patriarches se levèrent de la poussière. Les apôtres, dont quelques-uns étaient déjà morts, les autres dispersés dans des terres lointaines, se réunirent autour d'elle. Les anges descendirent des cieux pour l'honorer, comme ils en avaient reçu l'ordre ... *Elle pénétra dans la région des nuages et s'éleva au dessus d'eux, accompagnée des légions angéliques, qui chantaient ses louanges.* »

Dans une autre hymne, le poète répète *qu'au jour de la séparation de l'âme de la Vierge de son corps, les anges accoururent en grande pompe pour lui faire honneur:* ce qui ne peut se rapporter qu'à l'assomption de l'âme.

La croyance de l'Eglise nestorienne reste donc vague et confuse. Cela s'explique en partie par l'état d'isolement dans lequel cette Eglise a vécu. Elle n'a subi que faiblement l'influence des autres Eglises. C'est déjà beaucoup qu'elle leur aît emprunté la fête de la Dormition et le jeûne qui y prépare.

CHAPITRE II

La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise byzantine et gréco-russe du Xe siècle à nos jours

En étudiant la tradition grecque sur la doctrine de l'Assomption à partir du VIIe siècle jusqu'à la fin du IXe, nous avons constaté que la grande majorité des théologiens, d'accord en cela avec la croyance commune des fidèles, enseignaient clairement la résurrection de la Mère de Dieu et son assomption glorieuse au ciel en corps et en âme. Nous avons trouvé cependant quelques voix discordantes: tel tropaire chanté à la fête du 15 août, tel mélode, tel orateur se sont faits l'écho du récit apocryphe du Pseudo-Jean pour n'accorder au corps de la Vierge que le privilège de l'incorruption et son transfert en un lieu inconnu, plus honorable que notre terre, et lui ont refusé la résurrection anticipée. A partir du Xe siècle, cette dernière opinion, loin de disparaître, paraît d'abord gagner du terrain. Mais, attaquée en face par quelques auteurs, elle ne restera bientôt qu'un souvenir du passé. L'Eglise byzantine, dans son ensemble, reste fidèle à l'enseignement de ses docteurs des VIIIe et IXe siècles: admettant la mort de Marie, elle croit qu'elle est ressuscitée sans retard à la vie glorieuse.

A partir du XVIe siècle, on peut dire que cette doctrine rallie tous les suffrages et ne trouve point d'opposants. Elle reste pourtant à l'état de pieuse croyance et ne se présente pas comme un dogme de foi. C'est ce qui explique pourquoi, en ces dernières années, tel théologien dissident a pu désapprouver le mouvement qui, depuis le concile du Vatican, s'est dessiné dans l'Eglise catholique en vue de promouvoir une définition du privilège marial par le magistère solennel.

Ajoutons que, contrairement à ce qui s'est produit pour la doctrine de l'Immaculée Conception, l'Assomption n'a jamais été l'objet de controverses entre Grecs et Latins. Il y a eu seulement une petite controverse entre Byzantins, aux XIe et XIIe siècles, au sujet de la résurrection anticipée du corps de la Vierge.

On ne trouve pas trace, non plus, dans l'Orient gréco-russe, de spéculation théologique ayant pour but de découvrir et de mettre en lumière les raisons qui postulent pour la Mère de Dieu la résur-

rection anticipée et qui pourraient asseoir une définition de la part du magistère ecclésiastique. On n'a rien ajouté à ce qu'ont dit les premiers orateurs, à ce qu'ont chanté les anciens mélodes. Nous ne connaissons aucune monographie d'ordre historique ou spéculatif qui ait été consacrée à la doctrine de l'Assomption, sur laquelle se taisent complètement les manuels modernes de théologie en usage dans les Séminaires ou les Universités.

Dans les pages qui vont suivre, nous allons aligner quelques témoignages, qui établiront le bien-fondé de cette vue d'ensemble. Le nombre de ces témoignages pourrait être considérablement augmenté, si l'on recourait aux sources manuscrites tant pour la période byzantine que pour la période moderne. Ceux que nous rapporterons suffiront pourtant à nous renseigner sur la croyance commune de l'Eglise dissidente.

Nous divisons cette étude en quatre sections:

1° La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise byzantine, du xe au xve siècle inclusivement;

2° Particularités relatives à la fête de l'Assomption durant cette période;

3° La doctrine de l'Assomption chez les Grecs modernes;

4° La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise russe.

I – La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise byzantine du xe au xve siècle inclusivement

1 – Théologiens des Xe et XIe siècles

Nous avons vu qu'au début du xe siècle, l'empereur Léon le Sage, dans une homélie pour la fête de la Dormition, enseignait en réalité, malgré certaines apparences contraires, l'opinion de la double assomption: assomption de l'âme de la Vierge au ciel séparée de son corps, translation de celui-ci en un lieu inconnu, où il est conservé à l'abri de toute corruption jusqu'à la résurrection générale. Dans la seconde moitié du même siècle, l'énigmatique Jean le Geomètre paraît bien partager le même sentiment. Voici, en effet, ce que nous lisons dans son long discours, encore inédit, sur la vie et l'assomption de la Sainte Vierge:

«Les Apôtres confient à Pierre et à Paul le soin de déposer dans le sépulcre le corps virginal. Eux, avec une pieuse circonspection, l'enlèvent de la litière, non en le touchant de leurs mains, mais en tenant les coins du linceul sur lequel il reposait, et le déposent ainsi dans le tombeau. Et admirez, même ici, la parfaite conformité en toutes choses de la Vierge-

Mère avec son Fils. Elle est livrée, tout comme lui, à l'ensevelissement. Son tombeau a aussi sa garde, constituée par les anges et par les apôtres. Les premiers font entendre, tout autour dans les airs, une mélodie ineffable, que perçoivent les apôtres. C'est pour ceux-ci une raison de rester là, ajoutée à celle d'honorer par leurs chants Celle qui est ensevelie. Peut-être aussi attendent-ils l'arrivée de celui des leurs qui est encore absent. *Le Fils ressuscite le troisième jour; c'est aussi après trois jours que la Mère est transportée ou, si l'on veut, que sa translation est manifestée.* Et voici comment se produit cette manifestation. Par une mystérieuse disposition de Dieu, ce ne fut que le troisième jour qu'arriva l'apôtre retardataire: on dit que c'était Thomas, afin que tout comme la résurrection du Fils, l'assomption (la migration) de la Mère fût accréditée par lui. Tout attristé de n'avoir pas assisté au départ de Notre-Dame et surtout de n'avoir pas été là, lorsque son Fils et Seigneur était descendu en personne à son chevet; d'avoir manqué au cortège funèbre, illustré par de si grands prodiges — n'entendait-on pas encore les chants angéliques autour du tombeau? — il ne pouvait se faire à l'idée de ne pas contempler, de ne pas vénérer, de ne pas baiser une dernière fois ce tabernacle de la Vie. Pour le satisfaire, d'un commun accord, les apôtres se décident à rouler la pierre et à ouvrir le tombeau. Mais le domicile de la Vie, le Trésor commun ne s'y trouve plus. Et l'on remarque, ô prodige! un nouveau trait de ressemblance avec le Fils jusque dans les vêtements funèbres: ceux-ci gisent là seuls, intacts, mais avec les empreintes fraîches du corps qu'ils enveloppaient, véritables messagers du prodige qui s'était accompli, pour écarter, comme au sépulcre du Seigneur, tout soupçon d'enlèvement clandestin, pour démontrer que la translation ne s'était pas produite à notre manière. *C'est ainsi que la Vierge est transportée tout entière auprès de son Fils et Dieu pour vivre et régner avec lui; et de cette manière, ce n'est pas seulement par son Fils; c'est aussi par elle que notre nature est introduite dans les cieux et règne sur toutes choses, les visibles comme les invisibles.*»[1]

On croirait bien, après avoir lu ces lignes, que Jean le Géomètre enseigne l'assomption glorieuse de Marie en corps et en âme. Il l'enseigne bien en quelque façon, mais il ne l'entend pas à notre manière. D'après lui, la Vierge a été élevée au ciel tout entière, mais son corps

---

[1] *Cod. Vaticanus 504*, copié en 1105, fol. 192v: «Ὁ μὲν Υἱὸς αὐτῇ (sic) μετὰ τρίτην ἀνίσταται, καὶ αὕτη δὲ μετὰ τοσαύτας εὐθὺς μετατίθεται ἤγουν καὶ μετατεθεῖσα φανερὰ γίνεται ... Οὕτω πρὸς τὸν Υἱὸν καὶ Θεὸν πᾶσα μὲν μεθίσταται σὺν αὐτῷ ζῆν τε καὶ βασιλεύειν, καὶ οὕτως οὐ διὰ τοῦ ταύτης Υἱοῦ μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ ταύτης αὐτῆς τὸ ἡμέτερον εἰς οὐρανοὺς ἀνάγεται φύραμα καὶ βασιλεύει πάντων καὶ ὁρωμένων καὶ ἀοράτων.» Ce discours de Jean est très long et constitue une véritable *Vie* de la Vierge. Syméon Métaphraste s'en est fortement inspiré dans son discours à lui, encore inédit dans le texte original. La traduction latine se trouve dans la *P. G.*, tome CXV, coll. 529-566.

y demeure séparé de son âme, tout en échappant, par le privilège de l'incorruptibilité, aux atteintes de la mort. Voici, en effet, ce que nous lisons un peu plus loin:

« Elle est ensevelie comme mortelle issue de mortels; elle est transportée en tant qu'elle est déjà un Dieu par grâce et mère de Dieu. L'ensevelissement garantit la réalité non seulement de sa nature à elle, mais aussi de celle qui a été prise d'elle, s'il est vrai que les enfants manifestent la nature de leurs parents, tout comme ceux-ci révèlent leurs enfants. Quant à la translation, elle montre non seulement la nature de celui qui s'est incarné et l'élévation jusqu'aux cieux de la nature prise par lui, mais aussi notre propre élévation, incorruptibilité et divinisation. Restée vierge dans l'enfantement, Marie échappe maintenant à la corruption dans la mort. Tout comme son enfantement surpassa alors toute parole et le mode habituel, de même maintenant elle défie le temps et la nature; *et ce qu'il y a de plus merveilleux, c'est que, élevée d'abord jusqu'aux cieux comme l'esprit sans le corps, c'est maintenant le corps qui est élevé sans l'esprit, afin de montrer par là à la fois ce qu'elle a de commun et de différent tant avec son Fils qu'avec nous. En effet, elle est élevée aux cieux, mais tout entière et avant la résurrection, comme nous le serons nous-mêmes après la résurrection. Elle est élevée tout entière comme son Fils, mais divisée et après la disjonction [de l'âme et du corps]. C'est de cette manière que je confesse en même temps la nature et la grâce; que je me montre ni trop ami de la Vierge en la déclarant immortelle et inaccessible à la séparation de l'âme et du corps; ni trop ami de son corps, par le fait que je le suppose facilement séparable de l'âme, tout comme le nôtre, et n'ayant naturellement aucun droit à la translation au ciel. Mais je confesse la migration qui est selon la nature et j'affirme la translation par grâce et faveur,*[1] *et en honorant cette translation du privilège de l'incorruption, je ne nie point la naturelle corruption qui résulte de la mort.*[2] *Maintenant, la séparation qu'opère la mort, je l'honore par l'exemption de la dissolution; et de cette manière, je m'honore plutôt moi-même par les deux:* un mortel engendre véritablement un Dieu véritable; c'est pourquoi il est

[1] « *Ἀλλὰ καὶ τὴν μετάστασιν κατὰ φύσιν ὁμολογῶ, καὶ τὴν μετάθεσιν κατὰ χάριν διϊσχυρίζομαι.* » La *μετάστασις* désigne ici l'assomption de l'âme vers Dieu après la mort; la *μετάθεσις* se rapporte au transfert miraculeux du corps. Nous avons déjà trouvé cette distinction en saint André de Crète mais non avec le relief que lui donne ici Jean le Géomètre.

[2] « *Τὴν κατὰ φύσιν τοῦ θανάτου φθορὰν οὐκ ἀναίνομαι.* » La *φθορά* naturelle opérée par la mort dont il s'agit ici est la simple séparation de l'âme et du corps, corruption à laquelle le corps de la Vierge, tout comme celui de son Fils, était soumis. Cette corruption, cette *φθορά*, est à distinguer de la *διαφθορά*, c'est-à-dire de la dissolution du cadavre après la mort. Cette dissolution, la Vierge, tout comme Jésus, l'a ignorée. Cette distinction entre la *φθορά* et la *διαφθορά* est classique dans la patristique grecque surtout depuis la controverse entre Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche sur la passibilité du corps du Christ.

vraiment Dieu, né d'un homme. La naissance que je prêche n'est point une simple apparence, et je ne me forge pas pour moi-même une régénération imaginaire; mais également et en vérité fournissant la nature, je reçois la grâce en retour. C'est ainsi que tu dois te garder de corrompre les privilèges de l'Incorruptible (de la Vierge), d'adultérer les doctrines et les enseignements qui concernent l'Immaculée. *Et n'aie pas la témérité de pousser plus loin tes spéculations, de peur qu'à toi aussi on coupe les mains et les bras,*[1] je veux dire ce pouvoir que tu as de saisir et de contempler les choses divines et qui surpasse la parole; et peut-être n'obtiendrais-tu pas miséricorde, privé que tu serais de l'instrument de la pénitence, ou parce que tu n'aurais plus à faire valoir l'excuse même qui te donnerait droit à la miséricorde. »[2]

On voit que Jean le Géomètre cherche à appuyer sur des considérations théologiques la théorie de la double assomption ou, si l'on veut, de l'assomption de l'âme et de la translation du corps, de la *μετάστασις* et de la *μετάθεσις*. Cette théorie accorde à la Mère de

[1] Jean le Géomètre a l'air de menacer ici ceux qui étendent le privilège de la *μετάθεσις* du corps virginal jusqu'à la résurrection glorieuse proprement dite. Mais c'est lui qui s'est coupé les ailes d'une saine théologie, en s'arrêtant à la solution bâtarde qu'il vient de nous vanter. Allusion à l'épisode du Juif Jéphonias.

[2] Fol. 192v-193r: « *Θάπτεται γὰρ ὥσπερ βροτὸς καὶ βροτοῦ· μετατίθεται δὲ καὶ ὡς θεὸς ἤδη κατὰ χάριν καὶ μήτηρ Θεοῦ· καὶ τὸ μὲν πιστοῦται μὴ τὴν οἰκείαν φύσιν μόνον ἀλλὰ καὶ τὴν τοῦ ἐξ αὐτῆς προσληφθέντος, εἴγε καθάπερ οἱ φύντες τοὺς φύσαντας, οὕτω καὶ τοὺς φύντας δηλοῦσιν οἱ φύσαντες· τὸ δὲ μὴ τὴν τοῦ προσλαβόντος φύσιν μόνον μηδὲ τὴν τοῦ προσληφθέντος εἰς οὐρανοὺς ἔπαρσιν, ἀλλὰ καὶ τὴν ἡμετέραν ὕψωσιν καὶ τὴν ἀφθαρσίαν εἴτε καὶ θέωσιν· ὥσπερ ἀφθόρως τίκτουσα, οὕτω καὶ νῦν ἀδιαφθόρως θνήσκουσα· καὶ ὥσπερ λόγου καὶ τρόπου τότε, οὕτω καὶ χρόνου διαμένουσα νῦν κρείττων καὶ φύσεως· καὶ τὸ παραδοξότερον, εἰς οὐρανοὺς ὑψουμένη καθάπερ τὸ πνεῦμα δίχα τοῦ πνεύματος, ἵνα καὶ τὸ πρὸς τὸν Υἱὸν ὁμοῦ καὶ τὸ πρὸς τοὺς δούλους δείξῃ καὶ κοινὸν ὁμοῦ καὶ διάφορον, αἰρομένη μὲν εἰς οὐρανούς, αλλὰ καὶ ὅλη καὶ πρὸ τῆς ἀναστάσεως, καθάπερ ἡμεῖς μετὰ τὴν ἀνάστασιν· καὶ ὅλη μὲν καθάπερ καὶ ὁ ταύτης Υἱός, ἀλλὰ διῃρημένη καὶ μετὰ τὴν διάλυσιν. Οὕτως ἐγὼ τὴν φύσιν ἅμα καὶ τὴν χάριν ὁμολογῶ, καὶ οὔτε λίαν οὕτως εἰμὶ παρ' ὃ χρὴ φιλοπάρθενος, ὡς ἀθάνατον ταύτην καὶ ἀδιάλυτον· οὔτε λίαν ἢ καλῶς ἔχει φιλοσώματος, ὡς εὐδιάλυτον τὸ ταύτης ὑπολαμβάνων ὁμοίως τοῖς ἄλλοις σῶμα καὶ ἀμετάθετον· ἀλλὰ καὶ τὴν μετάστασιν κατά φύσιν ὁμολογῶ, καὶ τὴν μετάθεσιν κατὰ χάριν διϊσχυρίζομαι· καὶ τὴν μὲν τῇ ἀφθαρσίᾳ τιμῶν, τὴν κατὰ φύσιν τοῦ θανάτου φθορὰν οὐκ ἀναίνομαι· τοῦ δὲ τὴν διάλυσιν συνιστῶν, τῇ ἀκαταλυσίᾳ σεμνύνομαι· καὶ οὕτω μᾶλλον ἐμαυτὸν δι' ἀμφοτέρων τιμῶ· βροτὸς ἀληθῶς ἀληθῆ γεννήσας Θεόν, καὶ διὰ τοῦτο καὶ θεὸς ἀληθῶς ἐκ βροτοῦ γενόμενος, οὔτε φαντάσας τὴν γέννησιν, οὔτε φαντασθείς μοι τὴν ἀναγέννησιν, ἀλλ' ἐπίσης καὶ μετ' ἀληθείας καί τὴν φύσιν παρασχών, καὶ τὴν χάριν ἀντιλαβών. Οὕτω μοι μὴ φθεῖρε τὰ τῆς ἀφθάρτου, μηδὲ χραῖνε τὰ τῆς ἀχράντου δόγματα καὶ διδάγματα, μηδὲ προπετεύου περὶ τὴν τῶν νοημάτων ἔκτασιν, μήποτε καὶ σὺ τὰς χεῖρας καὶ τοὺς βραχίονας ἐκκοπῇς ἣν ἔχεις ἀντιληπτικὴν τῶν θείων θεωρημάτων καὶ ἰσχυροτέραν τοῦ λόγου δύναμιν, καὶ ἴσως οὐδὲ ἐλεηθῇς, αὐτοῦ τοῦ ὀργάνου τῆς μετανοίας ἀποκλεισθείς, ἢ καὶ αὐτὴν ἀφαιρεθεὶς τὴν τοῦ ἐλέου πρόφασιν.* »

Dieu, après son départ de ce monde, une situation intermédiaire entre l'état de résurrection glorieuse, qui reste l'apanage de Jésus, et le sort commun des mortels, dont le corps est soumis à la dissolution du tombeau. Par là, le sort de Marie est à la fois différencié du sort de Jésus et du nôtre, et il garde quelque chose de commun avec le premier comme avec le second. Comme Jésus, Marie est au ciel en corps et en âme avant la résurrection générale; son corps est glorifié, comme le sien, par le privilège de l'incorruptibilité; mais avec cette différence qu'il n'est pas encore réuni à son âme; il n'est pas ressuscité. Comme nous, la Vierge subit la séparation de l'âme et du corps avant la résurrection générale; mais, à l'encontre de ce qui arrive pour nous, la mort n'exerce pas sur sa chair ses ravages ignominieux. Ainsi notre théologien croit-il satisfaire à la fois aux exigences de la nature et à celles de la grâce pour ce qui regarde la Sainte Vierge. Solution ingénieuse mais bizarre, et contre laquelle protestent la théologie et le sens chrétien. Nous l'avons rencontrée dans certains récits apocryphes; mais Jean augmente sa bizarrerie, en faisant transporter au ciel même, au séjour des élus, le corps virginal, alors que les apocryphes lui assignent comme domicile le paradis terrestre, à l'ombre de l'arbre de vie.

Dans son *Discours sur la vie et la mort de la Vierge*, SYMÉON MÉTAPHRASTE, contemporain plus jeune de Jean le Géomètre, suit pas à pas son prédécesseur et le pille sans le citer, lui empruntant des passages entiers et des expressions caractéristiques. Le suit-il aussi sur la théorie de la double assomption? On peut hésiter à se prononcer sur ce point. Le Métaphraste, en effet, s'abstient de parler de la résurrection de Marie. A propos de l'ouverture de son sépulcre à l'arrivée de l'apôtre Thomas, il écrit:

« Les apôtres ordonnent d'ouvrir le tombeau sur le champ. On l'ouvrit donc; mais le trésor qu'il renfermait ne s'y trouvait plus: seuls gisaient là les vêtements funèbres, tout comme cela s'était vu à la résurrection de son Fils. » [1]

Un peu plus loin, il ajoute:

« *Bien que le Verbe, né d'elle, l'ait transportée tout entière et lui ait accordé la faveur de vivre auprès de lui et de rester pour toujours en sa compagnie*, elle, cependant, à la place de son corps immaculé, nous lègue comme un héritage son propre vêtement. » [1]

[1] Comme nous l'avons dit, le texte original du discours de Syméon est encore inédit. Nous l'empruntons, pour les deux passages cités, au *cod. graec. R.* 50 du fonds Chigi de la Bibliothèque Vaticane: « *Κελεύουσι αὐτίκα διανοιγῆναι τὸν τάφον· καὶ ὃ μὲν ἠνοίγετο· ὁ δὲ θησαυρὸς ἐντὸς ἦν οὐδαμῶς· μόνα δὲ κείμενα τὰ ἐντάφια, ὃν τρόπον καὶ τοῦ παιδὸς κατὰ τὴν ἀνάστασιν.* » *Cod. Chigi graec. R.* 50, fol. 155r.

On est porté tout naturellement à interpréter ce dernier passage de l'assomption glorieuse en corps et en âme telle que nous l'entendons, et Syméon est généralement cité par les théologiens catholiques comme un partisan de la doctrine de l'Assomption. Mais dans les expressions qu'il emploie, on ne voit rien qui le sépare nettement du modèle qu'il suit. Le mot de résurrection, à propos de Marie, qui dissiperait toute équivoque, n'est pas prononcé.

L'équivoque, par contre, n'existe pas dans la petite notice consacrée à la fête du 15 août dans le *Ménologe* célèbre que fit exécuter, à l'époque même de Jean le Géomètre et de Syméon Métaphraste, l'empereur byzantin Basile II (963-1024). La fin en est conçue en ces termes:

« Quant à sa dépouille immaculée, que les apôtres avaient ensevelie, elle ne fut point trouvée. Thomas, en effet, qui était arrivé en retard, ayant ouvert le sépulcre pour la vénérer, ne la trouva point. Dieu l'avait transportée en un lieu que lui seul connaît. » [2]

Cette notice ressemble étrangement à celles des martyrologes latins du IXe siècle, que nous avons signalées en leur lieu. L'idée de la résurrection est nettement absente et indirectement écartée.

JEAN MAUROPOUS, métropolite d'Euchaïtes en plein XIe siècle, nous a laissé une longue homélie sur la Dormition, publiée par Antoine Ballerini en 1857, [3] où il est davantage question de la vie et du rôle de Marie dans le mystère de l'Incarnation que de sa dormition elle-même et de son assomption. Pour ce qui regarde l'Assomption, sa pensée n'est pas claire. Malgré certaines expressions qui,

[1] « *Εἰ καὶ πρὸς ἑαυτὸν ὁ γεννηθεὶς ἐξ αὐτῆς Λόγος ὅλην μετέστησε καὶ ζῆν παρ' αὐτῷ καὶ συνεῖναι διαπαντὸς ηὐδόκησε, πλὴν ἀλλ' ἀντὶ τοῦ ἀχράντου σώματος τὴν ἐσθῆτα τὴν ἑαυτῆς ... ὥς τινα κλῆρον ἡμῖν δίδωσιν.* » *Ibid.*, fol. 155a.

[2] « *Τὸ δὲ πανάχραντον αὐτῆς λείψανον ταφὲν ὑπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων οὐχ εὑρέθη. Ἀνοίξας γὰρ ὁ Θωμᾶς τὸν τάφον πρὸς τὸ προσκυνῆσαι τὸ λείψανον (ὕστερον γὰρ ἦλθεν), οὐχ εὗρεν αὐτό. Μετέθηκε γὰρ αὐτὸ ὁ Θεὸς ἐν τόπῳ, ᾧ οἶδεν αὐτός· εὑρέθησαν δὲ μόναι αἱ σινδόνες.* » *Menologii Basilii pars III: ad diem 15 Augusti. P. G.*, t. CXVII, col. 585 B.

[3] *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, t. II, Paris, 1857, pp. 549-602. Edition reproduite dans la *P. G.*, de Migne, t. CXX, coll. 1075-1114. On en trouvera également le texte dans l'édition de P. DE LAGARDE, *Ioannis Euchaitarum metropolitae quae in codice Vaticano graeco 676 supersunt...* Ioannes Bollig, S. I., descripsit, Paulus de Lagarde edidit, Göttingue, 1882, pp. 1-288, d'abord édité dans les *Abhandlungen der Göttingen Gesellschaft der Wissenschaften*, t. XXVIII, 1881.

à première vue, paraissent suggérer que Marie est ressuscitée, il semble bien partager l'opinion de Jean le Géomètre. Le passage important est celui-ci:

« Quelle perte intolérable, si la mort triomphait des prémices de la vie, si le tombeau retenait prisonnière celle qui, par son enfantement porteur de la vie, a vidé les tombeaux! Mais que personne n'éprouve de crainte à ce sujet! Que personne ne redoute ce péril! A ce qui est nouveau un sort nouveau; à ce qui se meut dans l'exceptionnel et l'extraordinaire arrivent des choses extraordinaires. *La terre ne put garder ce qui était céleste, la corruption ne put s'attaquer à ce qui était incorruptible. Le corps de la Vierge prend sans retard le même chemin que son âme; ce corps tout incorruptible court après cette âme tout immaculée, emporté par la même garde (celle des anges) avec un égal honneur vers le même séjour et lieu de repos.* »[1]

Si le corps de la Vierge court après son âme (*μεταδιώκει τὴν ψυχήν*), est-ce pour s'unir de nouveau à elle? Qui nous le dira?

Ce n'est pas Jean Mauropous. Nulle part une expression nette qui indique ou, du moins, suggère la résurrection. Il nous dira, par exemple:

« Le roi conduit la reine, l'époux conduit l'épouse, le Fils la Mère, le Pur la Vierge, le Saint la Sainte, celui qui est au-dessus de toutes choses celle qui est plus élevée que tout le reste, *et le ciel reçoit une âme qui est plus vaste que lui-même.* »[2]

Cette dernière expression n'indique-t-elle pas qu'ici l'orateur ne vise que l'assomption de l'âme? Ce qui insinuerait de plus près l'assomption du corps et de l'âme réunis serait cette phrase: « Celle qui a conservé pour nous tous la joie perdue méritait d'en goûter elle-même les prémices avant tous les autres. »[3] Tout reste donc vague et imprécis et l'impression d'ensemble est que Jean Mauropous appartient à l'école de Jean le Géomètre.

---

[1] « *Φεῦ ζημίας οὐ φορητῆς! εἰ θάνατος εἶχε τὴν ἀπαρχὴν τῆς ζωῆς καὶ τάφος κατέσχε τὴν τοὺς τάφους κενώσασαν τῷ τόκῳ τῷ ζωηφόρῳ. Ἀλλ' εὐλαβείσθω μηδείς, μηδ' ἀγωνιάτο τὸν κίνδυνον. Ἐπὶ καινοῖς γὰρ καινὰ καὶ τοῖς ἀεὶ παραδόξοις ἐπισυμβαίνει παράδοξα. Οὐ γὰρ ἤνεγκεν ἡ γῆ τὸ οὐράνιον, οὐδ' ἡ φθορὰ τὸ ἀκήρατον. Ἔνθεν τοι κἀκεῖνο ταχὺ τὴν αὐτὴν ἀπαίρει κατόπιν, καὶ ψυχὴν ὅλως ἄμωμον ὅλως ἄφθαρτον σῶμα μεταδιώκει, ὑπὸ δορυφόρων τοιούτων μετὰ τῆς ἴσης τιμῆς πρὸς τὴν αὐτὴν ἐκείνῃ κατάπαυσιν καὶ λῆξιν φερόμενον.* » *In Dormitionem*, 20, *P. G.*, t. CXX, coll. 1096-1097.

[2] *In Dormittonem Deiparae*, 19, col. 1096 A: « *Ὁ βασιλεὺς ἄγει τὴν βασίλισσαν, ὁ νύμφιος τὴν νύμφην, ὁ υἱὸς τὴν μητέρα, τὴν παρθένον ὁ καθαρός, τὴν ἁγίαν ὁ ἅγιος, ὁ πάντων ἐπέκεινα τὴν πάντων ὑψηλοτέραν, καὶ δέχεται ψυχὴν ὁ οὐρανὸς ἑαυτοῦ πλατυτέραν.* »

[3] *In Dormitionem*, 25, col. 1101 C: « *Ἡ γὰρ ἀνασωσαμένη τοῖς πᾶσι τὴν χαρὰν ἀπελθοῦσαν, αὐτὴ πρὸ πάντων ἀξία τὰς ἀπαρχὰς αὐτῆς φέρεσθαι.* »

2 – Théologiens des XIIe et XIIIe siècles

La théorie de la double assomption avait fait de tels progrès à Byzance, au cours des Xe et XIe siècles, qu'une réaction en faveur de la véritable assomption, enseignée par les grands orateurs et les principaux mélodes des VIIIe et IXe siècles, ne tarda pas à se produire. Nous en avons la preuve dans l'homélie sur la Dormition composée par JEAN PHOURNÈS, théologien du début du XIIe siècle, qui collabora à la rédaction de la *Panoplie dogmatique* d'Euthyme Zigalène. Le titre de cette homélie est significatif: *Discours sur la translation du corps digne de toute vénération de la Théotocos, où l'on établit qu'il ressuscita des morts avant la résurrection générale.*[1] C'est une vraie thèse destinée à réfuter les partisans de la double assomption:

« Au sujet du corps tout-immaculé de la Fille de Dieu, nous dit l'orateur, quelques-uns, entendant dire qu'il fut enlevé de cette terre après sa déposition dans le tombeau, *pensent l'honorer en lui accordant une simple translation d'un lieu à un autre*; mais, d'après eux, ce corps resterait terrestre, inanimé et sans vie, comme le corps d'un des saints morts, *attendant, tout comme les autres corps, le changement et la transformation qui s'opèrera à la résurrection*; quoique transféré dans des lieux incorruptibles, il serait encore retenu par les liens de la corruption. Telle est leur thèse. Mais ceux qui ont approfondi les choses divines, médité les mystères de Dieu, et qui se souviennent des paroles de la Vierge: *Le Tout-Puissant a fait en moi de grandes choses*, déclarent cette conception irrecevable et tout à fait indigne des merveilles dont la Mère de Dieu a été l'objet. »[2]

---

[1] *Λόγος περὶ τῆς μεταστάσεως τοῦ πανσέπτου σώματος τῆς Θεοτόκου, ὅτι ἀνέστη ἐκ τῶν νεκρῶν πρὸ τῆς κοινῆς ἀναστάσεως*. Ce discours a été publié par le moine GREGOIRE M. PALAMAS en appendice aux homélies de Théophane Kérameus, orateur grec de Sicile du XIIe siècle, *Θεοφανοῦς τοῦ Κεραμέως ὁμιλίαι εἰς εὐαγγέλια κυριακὰ καὶ ἑορτὰς τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, Jérusalem, 1860, pp. 271-276. Cette homélie ne paraît pas dans l'homiliaire de Théophane Kérameus édité dans la *P. G.*, t. CXXXIII. L'homélie même sur la Dormition publiée dans ce recueil sous le nom de Théophane n'est qu'un commentaire de l'évangile de la fête sans aucune allusion au mystère de l'Assomption.

[2] « *Περὶ δὲ τοῦ παναχράντου τῆς θεόπαιδος σώματος ἀκούοντές τινες, ὅτι μετασταίη τῶν ὧδε μετὰ τὴν ἐν τῷ τάφῳ κατάθεσιν, οἴονται τιμηθῆναι τοῦτο τῇ ἀπὸ τοῦ τόπου εἰς τόπον ἁπλῶς μεταθέσει, γήϊνόν τινα καὶ τῶν τετελευτηκότων ἁγίων ἄπνουν καὶ νεκρὸν καὶ αὐτὸ κείμενον, ἐπίσης τοῖς λοιποῖς σώμασι καὶ τὴν πάντων ἀλλαγὴν ἀναμένον καὶ τὴν ἐξ ἀναστάσεως μεταστοιχείωσιν· εἰ δὲ καὶ εἰς ἀφθάρτους μετασταίη τόπους, ἀλλ' αὐτὸ τέως ἔτι τοῖς δεσμοῖς τῆς φθορᾶς πεπεδῆσθαι. Ταῦτα μὲν ἐκεῖνοι· τοῖς δὲ κατὰ βάθος τὰ θεῖα μεμυημένοις, καὶ ἐγκύψασιν εἰς Θεοῦ μυστήρια, καὶ μεμνημένοις τοῦ, Ὅτι ἐποίησέ μοι*

Pour lui, il enseigne clairement que le corps de la Vierge est ressuscité glorieux tout comme le corps du Sauveur, et qu'il possède les mêmes propriétés et privilèges. Il prouve sa thèse par les hymnes liturgiques que chante l'Eglise byzantine, à la fête du 15 août. Il en appelle aussi au fameux passage de l'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation, que nous avons rapporté. Comme saint André de Crète et d'autres orateurs byzantins, il trouve également un argument dans la légende du tombeau trouvé vide, le troisième jour après l'ensevelissement, lors de l'arrivée de l'apôtre Thomas. [1] Puis viennent des raisons d'ordre théologique, qui sont autrement solides que cette dernière preuve. La chair de Marie est la chair de Jésus. Si Jésus a voulu que la chair passible qu'il avait prise de la Vierge fût rendue incorruptible et revêtue de cette gloire de l'incorruptibilité qu'il possédait auprès du Père avant la création du monde, il a voulu *aussi que la Théotocos, concorporelle avec lui, reçût, elle aussi, ce don de l'incorruptibilité et triomphât complètement de la mort.* [2]

Autre considération: D'après notre orateur, Marie a été soustraite à la contagion du péché originel. Sa pensée, sur ce point, ne fait pas de doute, bien qu'elle ne soit pas formulée en termes directs. On la déduit sans peine du passage suivant, qui assimile Marie à Jésus sous le rapport de la parfaite sainteté et de l'incorruptibilité corporelle:

« Dès l'origine, les deux corps de nos premiers parents devinrent la proie de la corruption, à cause du dommage qu'ils subirent par suite de leur transgression, et c'est d'eux que le virus meurtrier de cette corruption a passé chez nous tous. Voilà pourquoi, maintenant, pour la première fois, deux corps, secouant la corruption, sont devenus les prémices de l'incorruptibilité que nous espérons. » [3]

En s'exprimant de la sorte, Jean Phournès fait clairement entendre que ce virus mortifère que nous appelons le péché originel n'a

μεγαλεῖα ὁ δυνατός, ἀπρόσδεκτος οὗτος ὁ λόγος, καὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μεγαλουργημάτων τῆς θεομήτορος πάντη ἀνάξιος. » *Loc. cit.*, p. 271. Le texte grec est évidemment lacuneux entre ἁπλῶς μεταθέσει et γήϊνόν τινα καὶ τῶν τετελευτηκότων. Notre traduction supplée par conjecture aux mots sautés par le copiste.

[1] *Ibid.*, p. 274.

[2] « Βούλεται καὶ τὴν ὑπ' αὐτοῦ προσληφθεῖσαν ἀφθαρτισθῆναι σάρκα καὶ δοξασθῆναι τῇ δόξῃ τῆς ἀφθαρσίας, ἣν εἶχεν πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ τῷ Πατρί· συνεδοξάσθη τοιγαροῦν ἡ Θεοτόκος, ἀφθαρτισθεῖσα τὸ σῶμα καὶ τὴν νέκρωσιν ἀπορρίψασα. » *Ibid.*

[3] P. 273: « Ἐπεὶ γὰρ ἐξ ἀρχῆς, διὰ τὸν ἐκ παραβάσεως ἐπιγινόμενον ὄλισθον, τὰ δύο τῶν πρωτοπλάστων τῇ λύμῃ τῆς φθορᾶς ὑπέπεσε σώματα, κἀντεῦθεν διεδόθη πᾶσιν ἡμῖν ὁ ταύτης ὀλέθριος ἰός, διὰ τοῦτο καὶ νῦν δύο σώματα, πρώτως τὴν φθορὰν ἀποτιναξάμενα, ἀπαρχὴ τῆς ἐλπιζομένης ἀφθαρσίας γεγόνασι »

pas atteint la Mère de Dieu. Voilà pourquoi son corps n'a pas connu la corruption et a reçu le privilège de la résurrection glorieuse, tout comme le corps de son Fils.

Notre théologien n'a pas de peine à répondre à la raison mise en avant par les partisans de l'opinion qu'il combat: Par le fait que le corps virginal échappe à la corruption, il triomphe de la mort; il n'est pas sa victime ni sa proie. On peut dire qu'il n'est pas véritablement mort:

« Tout corps mort reste mort et n'est pas délivré de la mort par le fait que de la tombe il est transféré ailleurs. Le corps tout saint de la Vierge immaculée, après avoir été déposé dans la tombe, ressuscita le troisième jour, comme était ressuscité auparavant le corps de Jésus. Il secoua la mortalité et fut en même temps transporté dans les tabernacles immatériels. Car ce qui est incorruptible peut séjourner en un lieu corruptible tout en restant incorruptible, comme ce fut le cas pour Gabriel, à Nazareth; mais ce qui est corruptible ne peut demeurer dans un lieu incorruptible... Si quelqu'un, ne pouvant s'élever par la pensée jusqu'aux grandeurs de la Mère de Dieu, veut entendre ces paroles de la seule béatitude de son âme et ne pas les rapporter à sa personne tout entière dans son intégrité et sa perfection ni admettre que ce divin trésor a été introduit intact dans les demeures célestes, que celui-là sache qu'il est loin d'avoir un sentiment digne à la fois de la Mère et de son Fils. S'il en était ainsi, en effet, en quoi la tente qui a abrité Dieu différerait-elle des autres tentes, la chambre nuptiale du Roi, des habitations particulières. » [1]

Sur la fin du même XII[e] siècle, MICHEL GLYKAS reprend la thèse de Jean Fournès et la défend par des arguments semblables contre les mêmes adversaires. A ce sujet il consacre son vingt-deuxième *Chapitre théologique sur les difficultés de la sainte Ecriture*, [2] et il trouve la question si importante qu'il donne l'essentiel de sa dissertation

[1] « Πᾶν γὰρ σῶμα νεκρὸν, ἐκ τάφου μετατεθὲν, νεκρὸν αὖθις ἐστὶ καὶ νεκρώσεως οὐκ ἀπήλλακται· τὸ δὲ πανάγιον σῶμα τῆς παναμώμου παρθένου νεκρὸν ἐν τάφῳ τεθὲν, μετὰ τρίτην ἡμέραν, ὡς τὸ θεαρχικὸν σῶμα τοῦ Ἰησοῦ πρότερον, ἀνέστη· ἅμα δὲ τὸ νεκρῶδες ἀπετινάξατο, καὶ ἅμα πρὸς τὰς σκηνὰς τὰς ἀΰλους μεθέστηκε, Τὸ μὲν γὰρ ἄφθαρτον ἐν φθαρτῷ τόπῳ διατρίβειν δύναται, μένον ἄφθαρτον, ὡς ὁ Γαβριὴλ ἐν Ναζαρέτ, ἥκιστα δὲ τὸ φθαρτὸν ἐν ἀφθάρτῳ.. Εἰ δέ τις τῶν μεγαλείων τῆς Θεομήτορος ἐφικέσθαι μὴ δυνάμενος, περὶ τῆς κατὰ μόνον τὸ πνεῦμα ταύτης θεοπρεποῦς ἀναπαύσεως θέλει ταῦτα νοεῖν, οὐ μὴν εἰς τὸ σῶον καὶ ἄρτιον καὶ παρθενικὸν ἀποκαταστῆναι κειμήλιον, καὶ ἀσινὲς αὐτὸ τοῖς οὐρανίοις δόμοις εἰσοικισθῆναι, γινωσκέτω πολὺ τοῦ φρονεῖν ἄξια ταύτης καὶ τοῦ τεχθέντος ἐξ αὐτῆς ἑαυτὸν ἀποδεῖν. Τί γὰρ διοίσει λοιπὸν τὸ θεοχώρητον σκήνωμα τῶν λοιπῶν σκηνωμάτων, ὁ βασιλικὸς θάλαμος τῶν ἰδιωτικῶν οἰκημάτων; »

[2] SOPHRONE EUSTRATIADÈS, Μιχαὴλ τοῦ Γλυκᾶ εἰς τὰς ἀπορίας τῆς Γραφῆς κεφάλαια, t. I, Athènes, 1906, pp. 258-266.

dans ses *Annales.* [1] Il a lu le discours de Phournès sur la Dormition et en reproduit un passage presque mot pour mot. Voici l'essentiel du résumé inséré dans les *Annales*:

« Bien que la tout-immaculée Mère de Notre-Seigneur Jésus-Christ ait été soumise aux lois de la nature, bien qu'elle ait goûté la mort et qu'elle ait été déposée dans un sépulcre comme membre de la famille humaine, elle s'est élevée cependant au-dessus de la nature et ni le tombeau ni la mort n'ont pu la garder en leur pouvoir. Tout comme son Fils, elle est ressuscitée, laissant seulement près de la tombe les linceuls funèbres... Que la Mère de Dieu dût ressusciter des morts de la même manière que son Fils, c'est ce que le bienheureux David avait prophétisé en ces termes: " Lève-toi, Seigneur, viens à ton lieu de repos, toi et l'arche de ta sainteté " (Ps. CXXXI, 8). Celle qui devait porter dans son sein le Fils de Dieu et qui, par là, méritait bien d'être appelée l'arche de la sainteté, David l'entrevit se levant du sépulcre à la manière du Christ, Fils de Dieu et Dieu lui-même, qu'elle avait enfanté. Aussi n'est-il pas étonnant qu'il ait esquissé du même trait la résurrection du Fils et celle de la Mère. Si Marie n'avait pas dû ressusciter, le Psalmiste, après avoir dit: " Lève-toi, Seigneur ", n'aurait pas ajouté: " Et l'arche de ta sainteté." Il n'y a donc point de doute à avoir sur ce point.

« Les deux corps de nos premiers parents avaient été soumis aux ravages de la corruption à cause de la transgression; d'où le même mal, par une mystérieuse loi d'hérédité, a passé à tout le genre humain. Voilà pourquoi maintenant, pour la première fois, deux corps, secouant la corruption sont devenus les prémices de l'incorruptibilité que nous attendons.» [2]

La dernière phrase est empruntée mot pour mot à Jean Phournès. On remarquera l'insistance que met notre théologien à assimiler le sort de Marie à celui de son Fils tant pour la mort que pour la résurrection. Dans le XXII[e] *Chapitre théologique,* il cite à l'appui de sa thèse la première homélie de saint André de Crète sur la Dormition et les homélies de saint Germain de Constantinople sur le même sujet. [3] Nous connaissons déjà ces témoignages.

---

[1] *Annalium pars III, P. G.*, t. CLVIII, col. 440.

[2] *Annales*, loc. cit.: « *Πλὴν εἰ καὶ τοῖς τῆς φύσεως νόμοις ὑπέπεσεν, εἰ καὶ θάνατον ἐγεύσατο, εἰ καὶ μνήματι κατετέθη ὡς ἄνθρωπος, ἀλλὰ τοὺς ὅρους νενίκηκε τῆς φύσεως, ἀλλὰ τάφος καὶ νέκρωσις αὐτὴν οὐ κεκράτηκε· τοῦ γὰρ μνήματος ἐξανέστη καὶ αὕτη παραπλησίως τῷ Υἱῷ αὐτῆς καὶ Θεῷ, μόνα παρὰ τῷ τάφῳ καταλείψασα τὰ ἐντάφια ... Ἐπειδὴ γὰρ τὰ δύο τῶν πρωτοπλάστων σώματα τῇ λύμῃ τῆς φθορᾶς, ὑπέπεσε διὰ τὴν παράβασιν, κἀντεῦθεν τὸ τοιοῦτον ἑφέρπον κακὸν διαδόσιμον ἐφ' ἅπαν γέγονε τὸ ἀνθρώπινον, διὰ τοῦτο καὶ νῦν πρώτως δύο σώματα τὴν φθορὰν ἀποτιναξάμενα, ἀπαρχὴ τῆς ἐλπιζομένης ἀφθαρσίας γεγόνασι.* »

[3] Eustratiadès, *op. cit.*, p. 262.

Pour représenter le XIII[e] siècle, nous pouvons apporter le témoignage du savant moine Nicéphore Blemmidès († 1272). Dans son panégyrique sur saint Jean l'Evangéliste, encore inédit, il affirme, en passant, la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu, privilège qu'il accorde également au disciple bien-aimé.

« Le Christ, écrit-il, a accepté volontairement et la mort et l'ensevelissement; il a secoué la corruption et, revêtant le vêtement d'incorruptibilité, il est ressuscité avec le corps qu'il avait pris, puis est monté aux cieux. Il a honoré des mêmes privilèges, avant tout autre, Celle qui l'a enfanté et celui qu'il a jugé digne de son amitié. » [1]

Une autre auteur, qui appartient à la fois au XIII[e] siècle et au début du XIV[e], Nicéphore Calliste Xanthopoulos, parle à plusieurs reprises de la mort et de l'assomption de la Sainte Vierge dans son *Histoire ecclésiastique.* Cette histoire est malheureusement une compilation faite d'éléments disparates et parfois contradictoires. Nicéphore a lu l'*Histoire euthymiaque,* Jean le Géomètre, Siméon Métaphraste et d'autres auteurs, et il paraît changer d'opinion suivant la source qu'il utilise. Aussi les partisans de l'Assomption glorieuse en corps et en âme et ceux de la double assomption de l'âme et du corps pris séparément pourraient-ils se réclamer également de lui. Les premiers peuvent faire valoir ce qu'il dit au livre II, chap. XXI-XXIII, où, après avoir parlé du transfert du corps virginal au paradis terrestre sous l'arbre de vie [2] — ce qui suggère l'idée de la double assomption sans résurrection — et avoir rapporté le témoignage du patriarche Juvénal, emprunté à l'*Histoire euthymiaque,* il ajoute de son propre cru: « Que le divin tabernacle de la Mère de Dieu (c'est-à-dire son corps) *dût ressusciter,* c'est que le prophète David a prédit en disant: Lève-toi, Seigneur, toi et l'arche de ta sainteté

---

[1] Nicéphore Blemmidès. Εἰς τὸν Ἰωάννην τὸν Θεολόγον, dans le *cod. Vatic. graec. 1079,* du XIV[e] s., fol. 185[r]: « [Jean] *αὐτὸς ἑαυτὸν δίδωσιν αὐθαιρέτως τῇ γῇ καὶ τάφον ὑπεισδύνει καὶ χοῦν περιβάλλεται καὶ τελευτὴν προκαλεῖται, καὶ οὕτω μεταλλάσσεται καὶ πρὸς τὰ ἄνω μεταχωρεῖ, καθόσον ἐχρῆν ὡμοιωμένος Χριστῷ, ὃς καὶ θάνατον καὶ ταφὴν ἑκουσίως προσίεται, καὶ οὕτω τὴν φθορὰν ἐκτινάσσεται, καὶ τὴν ἀφθαρσίαν ἀμφιέννυται καὶ ἀνίσταται μετὰ σώματος ὃ προσείληφε, καὶ ἄνεισιν εἰς τὸν οὐρανόν· ὃς καὶ τῶν αὐτῶν ἐπάθλων καταξιοῖ, πρὸ παντὸς ἑτέρου, τὴν τεκοῦσαν καὶ ὃν ἔκρινεν ἀγαπᾶν.* » Nicéphore fait allusion au récit légendaire du Pseudo-Prochore sur la mort de saint Jean.

[2] *P. G.*, t. CXLV, coll. 809-816: « *Τάφῳ μὲν, τὸν Υἱὸν μιμουμένη, δέδοται, δι' ἐκείνου πρὸς τὰ θεῖα σκηνώματα μετατίθεται λόγοις οἷς οἶδεν ὁ ταῦτα δράσας Θεός, ἐν αὐτῷ τῷ θείῳ δηλαδὴ παραδείσῳ, ὅπου δὴ καὶ τὸ ξύλον πεφύτευται τῆς ζωῆς.* »

(Ps. CXXXI, 8).»[1] Les seconds, au contraire, peuvent se référer à ce qu'on lit au livre XV, chap. XIV, où il semble bien n'accorder à la dépouille de la Vierge que le privilège de l'incorruptibilité et le transfert en un lieu incorruptible non accompagné de la résurrection proprement dite:

« Après le départ de cette terre du corps tout saint et tout immaculé de la Vierge, Dieu le Verbe, son Fils, *daigna l'honorer, même avant la résurrection commune, de l'incorruptibilité et le transféra par le ministère des anges dans certains espaces lumineux et incorruptibles des célestes demeures, accordant à sa mère comme un privilège signalé de ne pas ressusciter en même temps que les autres hommes, les plus grands saints non exceptés.* »[2]

Les autres hommes se lèveront, au dernier jour, de la poussière du tombeau. Marie ne ressuscitera pas de cette façon, non qu'elle soit déjà ressuscitée en fait, mais parce qu'elle a déjà reçu en son corps le privilège de l'incorruptibilité: condition qu'on peut assimiler à une demi-résurrection. Tel est le sens naturel du passage. Que Nicéphore ait flotté entre les deux conceptions de la *μετάστασις* de la Vierge, cela ne doit pas trop nous surprendre. Il semble pourtant avoir incliné vers la thèse la plus commune à Byzance, de son temps, c'est-à-dire vers l'affirmation de la résurrection proprement dite.

3 – Théologiens du XIVe siècle

Le XIVe siècle byzantin est fécond en théologiens de marque, dont quelques-uns se sont occupés de l'assomption de la Sainte Vierge soit dans des panégyriques généraux en l'honneur de Marie, soit dans des homélies pour la fête de la Dormition.

Nous devons tout d'abord signaler le panégyrique composé par

[1] Col. 816 C: « *Ὅτι δ' ἀναστῆναι τὸ θεῖον ἔμελλε σκῆνος τῆς θεομήτορος καὶ ὁ προφήτης Δαβὶδ προεσήμαινεν· Ἀνάστηθι, λέγων, Κύριε, σὺ καὶ ἡ κιβωτὸς τοῦ σοῦ ἁγιάσματος.* »

[2] *P. G.*, t. CXLVII, coll. 41-46: « *Ὁ Λόγος αὐτὸς ἠξίωσε καὶ μετὰ τὴν ἐνθένδε ἀπαλλαγὴν τὸ ὑπερφυῶς ἄχραντον καὶ ἀμίαντον ἐκείνης καὶ πανάγιον σῶμα καὶ πρὸ τῆς νενομισμένης καὶ κοινῆς ἅπασιν ἀναστάσεως ἀφθαρσίᾳ τιμῆσαι καὶ μεταθέσει ἀγγελικῇ μεταστήσας εἴς τινας ὑπερφώτους καὶ ἀφθάρτους χώρους τῶν ἐπουρανίων μονῶν, γέρας ὥσπερ τι ἐξαίσιον χαριζόμενος, τὸ μὴ τοῖς λοιποῖς τῶν ἀνθρώπων, καὶ τῶν μάλιστα εὐδοκιμησάντων, σύναμα καὶ ταύτην ἀνίστασθαι.* » Nicéphore nous avait dit précédemment que le corps de la Vierge avait été transporté au paradis terrestre, où l'arbre de vie a été planté. Ici, il nous parle de lieux incorruptibles des célestes demeures. Cela nous montre l'importance qu'il faut attacher à ces localisations.

THÉODORE HYRTACÈNE, un auteur de la première moitié du XIVe siècle. Nous y trouvons un passage fort obscur, qui paraît bien exprimer la théorie de la double assomption:

« Quelle récompense, écrit Théodore, reçoit la Vierge de ses travaux? Elle part pour les tabernacles éternels, n'ayant pas permis à son corps lui-même de rester longtemps mêlé à la terre; mais elle l'engage, lui qui avait porté Dieu, à prendre son vol pour rejoindre l'esprit. Il n'était pas possible, en effet, que, la partie supérieure montant au ciel, la partie inférieure ne montât avec elle. Ayant combattu ici-bas avec l'âme, le corps doit avoir part aussi à la jouissance; dressé par elle à la lutte, il doit être sauvé, même après leur séparation mutuelle. *Ainsi l'âme connaît une séparation qui sera suivie de l'union première, et le corps, une seconde liaison accompagnée de la disjonction et ne supportant plus de séparation:* ce qui est tout à fait admirable. »[1]

Il n'est pas facile de dire ce que signifient ces paroles sibylliques. Peut-être Thèodore veut-il parler de la résurrection glorieuse de la Vierge, puisqu'il affirme que le corps doit partager la jouissance de l'âme; mais alors que signifie cette séparation, que suivra l'union première, et cette seconde liaison comportant la disjonction des deux parties, mais non leur séparation? Veut-il dire, comme Jean le Géomètre, que l'âme et le corps de la Vierge se trouvent au ciel, mais à l'état de séparation: l'esprit étant disjoint du corps, le corps disjoint de l'âme? Ils sont réunis dans le même lieu; mais cette réunion attend le rétablissement de la première union, qui aura lieu à la résurrection générale. Cette réunion actuelle est une disjonction; ce n'est pas une séparation réelle dans le lieu. L'esprit se perd dans ces antithèses de mauvaise rhétorique, et l'on aboutit au rébus.

Un contemporain de Théodore Hyrtacène, NICÉPHORE CHOUMNOS ne se montre pas plus clair que lui sur le sujet qui nous occupe, dans la rédaction du décret de l'empereur Andronic II (1282-1328) étendant à tout le mois d'août la célébration de la fête de l'assomption

[1] Le panégyrique de Théodore a été édité par BOISSONNADE, *Anecdota graeca*, t. III, pp. 1-58. Le passage dont nous donnons la traduction — traduction paraphrastique, qui peut être objet de discussion — est ainsi conçu: « *Τίνας ἀντιδόσεις ἀξίας λαμβάνει τῶν πόνων; Εἰς οὐρανίας ἀναλύει σκηνάς, οὔκουν οὐδ' αὐτὸ τὸ σῶμα ἐπὶ πολὺ συμφυρῆναι τῇ γῇ συγχωρήσασα· ἀναπείθει δὲ πρὸς τὸ πνεῦμα Θεὸν προενέγκαν συναναπτῆναι· οὐδὲ γὰρ ἐξῆν, ἀνιόντος τοῦ κρείττονος, μὴ καὶ αὐτὸ δὴ συνανιέναι, ὡς ἂν ᾧ συμπεριὸν ἠγωνίζετο συμμετάσχοι τῆς ἀπολαύσεως, καὶ ὃ παρὰ τοὺς ἀγῶνας ἤλειφει, σωθείη καὶ μετὰ τὴν ἀνάλυσιν, κακεῖνο μὲν εἰδῇ διάστασιν πεισομένην τὴν προτέραν συνάφειαν, τοῦτο δ' αὖ δευτέραν σύμμιξιν τὴν διάζευξιν, καὶ οὔποθ' ὑφισταμένην διαίρεσιν· ὅ γε δὴ καὶ θαυμάσιον.* » P. 48.

ou migration de la Vierge. [1] Le titre et le début même du décret montrent l'embarras du rédacteur pour préciser la manière dont Marie est montée au ciel:

« Ordonnance sur la grande fête qui termine le mystère entier du Christ, mystère où le Christ, avec la chair unie à lui prise de la Vierge très pure, remonte aux cieux, d'où il est descendu, et où celle-ci, sa mère très sainte, ce qui est la fête de maintenant, a *été transportée auprès de lui de la manière qu'il a voulu.* L'ordonnance veut que ce ne soit pas un jour seulement comme le portait l'ancien usage, que cette fête soit célébrée, mais qu'elle commence dès le début et le premier jour du mois, se prolonge jusqu'à la fin et se termine avec le mois. Le mois vient où s'est accompli le grand mystère de la Vierge, à savoir *sa dormition, ou migration, ou départ vers son Fils dans les cieux, ou tout autre nom dont on voudra l'appeler;* nous le célébrons, selon l'usage ancien, à l'un de ces jours, au milieu du mois, après nous être purifiés par le jeûne, les jours précédents. » [2]

Rien, tout le long de la pièce, qui vienne éclairer ces vagues indications. On y parle de la réception de l'âme de la Vierge dans le sein de Dieu, du transfert de son corps; mais le mot de résurrection ne vient pas sous la plume du rédacteur, si bien que nous ignorons de quelle assomption il a voulu parler. Cette imprécision s'explique sans doute par le caractère officiel du document, qui ne devait pas trancher ce qui était objet de discussion parmi les doctes.

Du patriarche de Constantinople, CALLISTE I (1350-1363) on a publié, il y a une trentaine d'années, une homélie sur la Dormition, dans laquelle on chercherait en vain une affirmation nette de la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu. [3] Certains passages ne parlent que de la *μετάστασις* et de la glorification de son âme; d'autres suggèrent sa présence au ciel en corps et en âme. Calliste appartient au groupe des théologiens qui ont évité de se prononcer sur l'assomption proprement dite.

---

[1] Ce décret fut publié par BOISSONADE dans les *Anecdota graeca*, t. II, pp. 107-137. Il est reproduit dans la *P. G.* de Migne au t. CXL, coll. 1497-1526 (grec et latin) et au t. CLXI, coll. 1095-1108 (en grec seulement selon l'édition de Boissonade).

[2] « *Μὴν μὲν οὗτος ἤδη προσάγει, καθ' ὃν τὸ τῆς κοιμήσεως, εἴτ' οὖν μεταστάσεως, ἢ πρὸς τὸν Υἱὸν ἐν οὐρανοῖς ἐνδημίας, ἢ ὅ τι τοιοῦτό τις ἕτερον τὴν ἑορτὴν βούλοιτο λέγειν, ἐνεργηθὲν φαίνεται τῇ παρθένῳ.* » Nous reparlerons plus loin du décret d'Andronic. Voir l'article du P. V. GRUMEL, *Le mois de Marie des Byzantins*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXI (1932), pp. 257-269.

[3] Ὁμιλία εἰς τὴν κοίμησιν τῆς ὑπεραγίας ἡμῶν Θεοτόκου, publiée dans le Φάρος ἐκκλησιαστικός, t. VIII (1911), pp. 114-119.

Il n'en est pas de même de GRÉGOIRE PALAMAS († 1359), qui nous a laissé, lui aussi, une homélie sur la Dormition. Il enseigne clairement la résurrection glorieuse de Marie et emploie à plusieurs reprises le terme d'*ἀνάληψις* pour désigner son assomption, phénomène rare chez les Byzantins. Le passage principal est celui-ci:

« La mort de la Vierge fut pour elle source de la vie et la fit passer à la vie céleste et immortelle; et la mémoire de cette mort est une fête joyeuse, une solennité universelle, ne rappelant pas seulement le souvenir des merveilles de la Mère de Dieu mais y ajoutant celui de l'arrivée miraculeuse de tous les saints apôtres, venus de tous les points de l'univers pour célébrer ses funérailles ... Le Seigneur des armées lui-même, son Fils, fut invisiblement présent, honorant ainsi son départ de ce monde. C'est entre ses mains qu'elle remit son esprit théophore; c'est par lui que peu après, son corps virginal, compagnon de l'âme, fut transporté au pays de la vie éternelle ... Maintenant le ciel est son domicile assorti, le palais convenant à sa dignité. C'est là que de la terre elle a été transportée aujourd'hui et a pris place à la droite du Roi de l'univers, *enveloppée d'un vêtement doré et multicolore,* selon l'expression du Psalmiste-prophète à son sujet. Ce vêtement doré n'est autre que son corps, brillant d'un éclat divin, orné des fleurs de toutes les vertus. *Elle est, en effet, maintenant la seule avec son Fils à habiter la région céleste avec son corps glorifié.* Car ni la terre, ni le sépulcre, ni la mort n'avaient assez de pouvoir pour retenir ce corps principe de vie, domicile de la divinité, séjour plus attrayant que le ciel et le ciel des cieux. Si, en effet, l'âme de la Vierge, portant en elle la grâce de Dieu, quitta la terre pour s'élever vers les cieux, comme nous le croyons et comme le persuadent de nombreuses raisons, comment son corps, qui non seulement reçut en lui le Fils unique de Dieu, existant avant tous les siècles et source éternelle de la grâce, mais encore lui donna naissance, n'aurait-il pas été élevé de la terre au ciel? Comment celle qui, dès l'âge de trois ans, alors qu'elle n'avait point reçu en elle le Supracéleste et ne l'avait point revêtu de la chair, avait habité dans le Saint des Saints; que des privilèges de tout genre l'avait rendue supérieure à notre monde même selon le corps, comment serait-elle devenue poussière et la proie de la corruption? Comment pareille hypothèse serait-elle plausible aux yeux de ceux qui considèrent les choses selon la saine raison? *C'est pourquoi c'est à juste titre que le corps de la Mère est glorifié de la même gloire que le corps du Fils; que, suivant le chant prophétique, à l'exemple du Christ, qui était déjà ressuscité le troisième jour, l'arche de sa sainteté est ressuscitée.* De sa résurrection d'entre les morts, aux disciples qui voulurent faire une enquête, la preuve palpable fut donnée par les linceuls et les vêtements funèbres trouvés seuls dans le tombeau, comme cela s'était produit auparavant pour son Fils et Seigneur. Il n'était, du reste, pas nécessaire que, comme son Fils et Dieu, elle séjournât en terre pour un peu de temps; *c'est pourquoi elle fut emportée sans retard de la tombe au séjour céleste ...*

Il convenait que celle qui avait contenu Celui qui remplit toutes choses et surpasse l'univers l'emportât, elle aussi, sur toutes choses tant par ses vertus que par la grandeur de sa dignité ...; *qu'elle eût aussi sur tous les autres hommes ce privilège de l'immortalité après la mort et d'être la seule à vivre au ciel avec son corps en compagnie de son Fils et Dieu, faisant affluer de là-haut sur ceux qui l'honorent l'abondance de la grâce.* » [1]

Palamas, on le voit, n'admet pas la résurrection définitive des ressuscités du jour de Pâques. D'après lui, Marie est la seule à avoir le privilège de la résurrection glorieuse anticipée. Il est remarquable aussi qu'il ne voit point de raison à prolonger de trois jours le séjour de la Mère de Dieu dans la tombe. Il se rattache en cela à saint Germain de Constantinople. Comme lui aussi, il développe magnifiquement la thèse de la médiation universelle de Marie, médiation qu'il étend aux anges eux-mêmes: *Marie est la frontière du créé et de l'incréé et personne ne peut venir à Dieu si ce n'est par elle et par le médiateur, son Fils. Et aucun des dons divins ne peut arriver soit aux anges, soit aux hommes, si ce n'est par son intermédiaire.* [2]

L'illustre théologien qu'est NICOLAS CABASILAS († 1371) n'est pas moins explicite que le docteur hésychaste sur la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu. Lui aussi nous a laissé une belle homélie sur la Dormition, que nous avons publiée il y a quelques années. [3] Nous y lisons, vers la fin, le passage suivant:

« Après avoir participé à toutes les souffrances de son Fils durant sa passion et lui être devenue, la première parmi les hommes, conforme dans

---

[1] *Homilia XXVII, In Dormitionem Deiparae, P. G.*, t. CLI, coll. 464-468: « Διὰ ταῦτα καὶ ὁ θάνατος αὐτῆς ζωηφόρος, εἰς οὐράνιον καὶ ἀθάνατον μεταβιβάζων ζωήν ... Ἱματισμὸν δὲ νοήσεις διάχρυσον τὸ θεαυγὲς ἐκείνης σῶμα, πεποικιλμένον ταῖς παντοδαπαῖς ἀρεταῖς· μόνη γὰρ αὕτη νῦν μετὰ τοῦ θεοδοξάστου σώματος σὺν τῷ Υἱῷ οὐράνιον ἔχει χῶρον· οὐ γὰρ εἶχε κατέχειν εἰς τέλος γῆ καὶ τάφος καὶ θάνατος ζωαρχικὸν σῶμα καὶ θεοδόχον καὶ οὐρανοῦ καὶ τοῦ οὐρανοῦ τῶν οὐρανῶν φίλτερον ἐνδιαίτημα.. Διὰ τοῦτο τὸ γεννῆσαν εἰκότως σῶμα συνδοξάζεται τῷ γεννήματι δόξῃ θεοπρεπεῖ, καὶ συνανίσταται, κατὰ τὸ προφητικὸν ᾆσμα, τῷ πρότερον ἀναστάντι τριημέρῳ Χριστῷ ἡ κιβωτὸς τοῦ ἁγιάσματος αὐτοῦ... Οὐκ ἦν δὲ χρεία καὶ ταύτην ἔτι πρὸς ὀλίγον, καθάπερ ὁ ταύτης Υἱὸς καὶ Θεός, ἐνδιατρίψαι τῇ γῇ· διὰ τοῦτο πρὸς τὸν ὑπερουράνιον εὐθὺς ἀνελήφθη χῶρον ἀπὸ τοῦ τάφου... ἔχειν καὶ τοῦτο νῦν ὑπὲρ πάντας τὸ μετὰ θάνατον ἀπαθανατισθῆναι, καὶ μόνη μετὰ σώματος κατ' οὐρανὸν σὺν τῷ Υἱῷ καὶ Θεῷ διαιτᾶσθαι. »

[2] *Loc. cit.*, col. 472 B: « Οὐκοῦν αὕτη μόνη μεθόριόν ἐστι κτίστης καὶ ἀκτίστου φύσεως, καὶ οὐδεὶς ἂν πρὸς Θεὸν ἔλθοι εἰ μὴ δι' αὐτῆς ὡς ἀληθῶς καταυγασθείη, τῆς θεαυγοῦς ὡς ἀληθῶς λυχνίας. » Ailleurs, dans une *homélie sur la Présentation de la Vierge au temple*, éd. Sophoclis, Athènes, 1861, p. 159, Grégoire écrit: « Οὐδὲν ἂν ἐκ τῶν τοῦ Θεοῦ δωρημάτων, εἰ μὴ διὰ ταύτης, γένοιτο καὶ ἀγγέλοις καὶ ἀνθρώποις. »

[3] Dans la *Patrologia orientalis*, t. XIX, pp. 495-510.

la mort, elle participa aussi, avant tous les autres, à sa résurrection. La première apparition et le premier salut de son Fils, vainqueur de la mort et ressuscité, fut pour elle. Lorsqu'il la quitta pour monter au ciel, elle l'accompagna tant que cela fut possible; puis elle le remplaça auprès des apôtres, et aux autres disciples du Sauveur elle prodigua ses bienfaits, qui rejaillirent sur notre commune nature, *complétant* mieux que tout autre *le déficit du Christ* (Col. I, 24). A qui ce rôle convenait-il mieux qu'à sa mère? Mais il fallait que cette âme toute sainte fût séparée de ce corps sacré. Elle le quitta donc pour s'unir à l'âme de son Fils, et ce fut comme l'union de la seconde lumière à la première. Quant à son corps, après avoir séjourné peu de temps dans la terre, il alla, lui aussi, rejoindre l'âme. Il fallait, en effet, que la Vierge passât par toutes les voies par lesquelles avait passé le Sauveur, qu'elle répandît son éclat parmi les vivants comme parmi les morts; qu'elle sanctifiât de toute manière la nature avant de recevoir la place qui lui convenait. C'est pourquoi le tombeau la reçut pour un peu de temps; *puis ce fut le ciel qui accueillit cette terre nouvelle, ce corps spirituel, ce trésor de notre vie, plus vénérable que les anges, plus saint que les archanges. Et son trône fut rendu au Roi, le paradis à l'arbre de la vie, le disque au soleil, l'arbre au fruit, la Mère au Fils.* » [1]

Le XIV[e] siècle nous fournit un autre partisan de la doctrine de l'Assomption en la personne d'ISIDORE GLABAS, archevêque de Thessalonique († 1397), auteur de plusieurs homélies mariales, dont l'une est pour la fête de la Dormition. Dans ce morceau, Isidore reproduit à sa manière l'essentiel du récit légendaire de Jean de Thessalonique sur la mort de Marie. Il a du moins le mérite d'enseigner explicitement que la Vierge ressuscita, à l'exemple de son Fils, le troisième jour après sa mort, et prit son vol vers les cieux dans son corps glorieux:

« C'est en beaucoup d'autres points que la Vierge immaculée garde la ressemblance avec le Créateur. De même que celui-ci a bu pour moi le calice de la mort, mais n'a pas, comme les autres morts, élu domicile stable dans le tombeau, si l'on peut s'exprimer ainsi: il est, en effet, ressuscité et a gagné le séjour qui lui convenait; de même la Mère du Créateur fut bien ensevelie à l'exemple de son Fils, s'étant soumise au décret porté contre nos premiers parents — car elle tirait véritablement son origine de la terre, bien qu'elle ne portât rien de terrestre dans son âme —; *mais elle ressu-*

---

[1] *P. O., loc. cit.*, pp. 508-509: « Οὕτω πρώτη σύμμορφος ἐγένετο τῷ ὁμοίῳ μετὰ τοῦ θανάτου τοῦ σωτῆρος, καὶ διὰ τοῦτο καὶ τῆς ἀναστάσεως πρὸ πάντων μετέσχεν... Καὶ τοίνυν ἐδέξατο μὲν ὁ τάφος ἐπὶ μικρόν, ἐξεδέχετο δὲ ὁ οὐρανὸς τὴν καινὴν γῆν ἐκείνην, τὸ πνευματικὸν σῶμα, τὸν θησαυρὸν τῆς ἡμετέρας ζωῆς, τὸ σεμνότερον ἀγγέλων, τὸ ἁγιώτερον ἀρχαγγέλων. Καὶ ἀπεδόθη ὁ θρόνος τῷ βασιλεῖ, ὁ παράδεισος τῷ τῆς ζωῆς ξύλῳ, ὁ δίσκος τῷ φωτί, τῷ καρπῷ τὸ δένδρον, ἡ μήτηρ τῷ Υἱῷ. »

scita et s'envola vers les cieux, où se trouvait son Fils. Et de même que la résurrection de celui-ci se produisit le troisième jour, c'est semblablement au même nombre de jours qu'elle s'en tient elle-même pour quitter le sépulcre. Et de même que la résurrection du Seigneur nous renseigna clairement sur le nombre des jours, ayant eu lieu le troisième jour, mais nous cacha le moment précis, il en fut de même pour la résurrection de la Mère de Dieu. »[1]

Isidore ajoute que, d'après une tradition, les apôtres furent témoins oculaires de l'assomption corporelle de Marie vers les cieux. Elle entra glorieuse dans les demeures célestes escortée par les anges, et remplit l'atmosphère d'un parfum ineffable. L'apôtre Thomas n'était pas encore arrivé.[2] Ce dernier détail ne s'accorde pas avec d'autres récits apocryphes, dont Isidore lui-même vient de se faire l'écho, quelques lignes plus haut.[3]

4 – Théologiens du XVe siècle

Le XVe siècle byzantin n'est pas moins fécond en hommes remarquables que le XIVe. La théologie mariale y compte d'illustres représentants.

Nommons d'abord le successeur d'Isidore Glabas sur le siège de Thessalonique, Gabriel, mort vers 1418, auteur d'un recueil de soixante-six homélies encore inédites, dont plusieurs ont été composées pour les fêtes mariales.[4] La fête de la Dormition est représentée par

---

[1] *In Dormitionem Deiparae*, 31, *P. G.*, t. CXXXIX, col. 157 B C: « *Ἀνέστη δὲ καὶ εἰς οὐρανοὺς ἀνέπτη, ἔνθα καὶ ὁ ταύτης Υἱός. Καὶ ὥσπερ τριήμερος ἐκείνη ἡ ἔγερσις, παραπλησίως τὸν ἴσον ἀριθμὸν τῶν ἡμερῶν ἐτήρησε καὶ αὐτή· καὶ καθάπερ ἡ τοῦ δεσπότου ἀνάστασις σαφῆ μὲν ἡμῖν τὸν ἀριθμὸν ἐγνώρισε τῶν ἡμερῶν, ὅτι τριήμερος, ἔκρυψε δὲ τὴν ὥραν, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἐπὶ τῆς τοῦ Θεοῦ μητρός.* » La patrologie de Migne reproduit l'édition d'A. Ballerini, *Sylloge monumentorum ad mysterium conceptionis immaculatae Virginis Deiparae illustrandum*, t. II.

[2] *In Dormitionem*, 29, col. 156 B C: « *Ἔχει δὲ καὶ λόγος, ὃν τοῖς πιστοῖς οὐ συγχωρεῖ διαπιστεῖν τὰ κατὰ τὴν πάναγνον, ὡς ἄρα τεθέαται τοῖς ἀποστόλοις μετὰ τὴν ἱερὰν ταφήν, πρὶν ἢ τὸν βραδύναντα ἐπιδεδημηκέναι, μάλα λαμπρῶς εἰς οὐρανοὺς ἀνιοῦσα καὶ μετὰ δόξης ἀγγελικῆς ὑπὲρ λόγον προερχομένη καὶ ἀρρήτου τὸν ἀέρα πληρώσασα εὐωδίας.* »

[3] Il vient de répéter, en effet, au § XXVIII, coll. 153-156, l'histoire de Thomas retardataire, qui se fait ouvrir le sépulcre pour pouvoir contempler une dernière fois les traits de la Vierge. Si les apôtres avaient déjà été témoins oculaires de l'assomption corporelle, ils en auraient averti leur collègue. Ce n'est pas la seule contradiction qu'on rencontre dans cette homélie. Elle a dû être retouchée ou interpolée. Ballerini en avait déjà fait la remarque.

[4] Ces homélies sont contenues dans le cod. 58 de la Bibliothèque de l'Ecole théologique de Halki: il est du XVe siècle, donc contemporain de Gabriel.

deux homélies. A l'exemple de ses prédécesseurs Grégoire Palamas et Isidore Glabas, Gabriel enseigne la résurrection corporelle de la Mère de Dieu, comme il ressort de ce passage de la première homélie:

« C'est une embarrassante question que celle-ci, et qui mérite qu'on la pose: Comment la mort a-t-elle triomphé même de cette nature immaculée, de celle qui fut la demeure de Dieu dès sa plus tendre enfance et dès le berceau même? Comment la mort a-t-elle fait en elle son ouvrage, comme elle l'accomplit sur l'homme transgresseur? Et comment cette mort, fille du péché, a-t-elle pu trouver place en elle, inaccessible qu'elle était à toute volupté, et supérieure à toute passion? En peu de mots et très clairement Cosmas le Mélode nous donne la solution du problème: " En concevant Dieu, ô Vierge pure, dit-il, tu as triomphé de la nature. Cependant, pour imiter ton créateur, qui est aussi ton fils, tu te soumets surnaturellement aux lois de la nature. C'est pourquoi, *après avoir éprouvé la mort, tu ressuscites avec ton Fils pour l'éternité.*" Que, d'ailleurs, la mort ne soit pas un mal, c'est ce que le même poète déclare en ces termes: " La mort a été pour toi, ô Immaculée, le passage à la vie éternelle. De cette vie mortelle elle t'a fait passer dans l'allégresse à la vie vraiment divine et stable, qui te fait jouir de la vue de ton Fils et Seigneur." »[1]

Pour affirmer la résurrection de Marie, Gabriel, on le voit, emprunte les paroles de Cosmas le Mélode, dont le canon est chanté aux Laudes de la fête du 15 août.[2]

Il est bien difficile de dire le véritable sentiment de l'empereur Manuel II Paléologue (1391-1425) sur l'Assomption, après avoir parcouru son long discours sur la Dormition, dont nous avons publié récemment le texte original. L'auteur garde, en effet, un silence complet sur le sort du corps de la Vierge après sa mort et son ensevelissement. Il s'occupe uniquement de la mort. La *μετάστασις* qui revient si souvent sous sa plume s'entend directement de l'essor de l'âme de Marie vers son Dieu. Un passage pourtant paraît insinuer la résurrection. Manuel déclare que, si la Mère de Dieu mourut, ce fut pour ressembler à son Fils et pour montrer qu'elle était vraiment de notre race. Au demeurant, la mort ne produisit pas en elle les mêmes effets que sur nous. *Elle ne la toucha que dans la mesure qui*

---

[1] *Homélie XLVIIIe, sur la Dormition*: « *Ἄξιον δέ ἐστι διαπορῆσαι πῶς καὶ ταύτης τῆς ἀμωμήτου φύσεως, καὶ τοῦ ἐκ βρέφους εὐθὺς καὶ ἐκ σπαργάνων αὐτῶν οἰκητηρίου οὔσης τοῦ Θεοῦ περιεγένετο ὁ θάνατος, καὶ ὥσπερ ἐπὶ τῷ παραβάντι ἀνθρώπῳ οὕτω καὶ ἐπὶ ταύτῃ τὰ οἰκεῖα ἐνήργησε, καὶ πῶς, ἔκγονον τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος ὤν, χώραν ἔσχεν ἐν ταύτῃ, ἡδονῆς ἁπάσης ὑπερανῳκισμένῃ καὶ παθοῦς ἀνωτέρᾳ οὔσης παντός.* »

[2] Nous avons cité la strophe de Cosmas au chapitre sur la fête de la Dormition.

était nécessaire pour établir la réalité de sa nature humaine, **et de la** *même manière qu'elle toucha son Fils:* [1] ce qui semble impliquer **non** seulement la préservation de toute corruption, mais aussi la **résurrection** glorieuse. On est cependant un peu étonné de ce qui est **dit**, à la fin de l'homélie:

« La Vierge désirait être séparée de son corps et être avec le **Christ** beaucoup plus que Paul, qui a employé cette expression, s'il est **permis** de faire cette comparaison, *la mort devant lui permettre de contempler* **des** *yeux immortels de l'âme Celui qui est immortel et de le voir beaucoup* **mieux** *que lorsqu'elle l'allaitait en le tenant dans ses bras.*» [2]

Ces dernières paroles tendraient à faire croire que Marie, **au ciel**, ne voit pas son Fils de ses yeux corporels et, par conséquent, **qu'elle** n'est pas ressuscitée. Il ne serait pas impossible que l'empereur théologien, à l'exemple de Léon le Sage, ait été partisan de la théorie de la double assomption. Cette théorie n'était pas encore morte à Byzance. Nous en avons pour preuve ce que dit un contemporain de Manuel, JOSEPH BRYENNIOS, dont la théologie mariale exprimée en six homélies — aucune n'est pour la fête du 15 août — s'accorde sans doute, pour l'ensemble, avec celle des autres théologiens byzantins, mais qui, sur le point spécial de l'Assomption, s'écarte de la doctrine commune. De sa pensée nous n'avons qu'une brève formule, mais elle est claire et tout à fait précise: *La Sainte Vierge*, dit-il, *a changé de séjour* (a émigré de cette terre); *elle n'est pas ressuscitée: μετέστη μέν, οὐκ ἀνέστη δέ.* [3]

Par contre, un ami du même Manuel Paléologue, DÉMÉTRIUS

[1] *Patrologia orientalis*, t. XVI, pp. 543-566: *In Dormitionem Deiparae*, 15, p. 563: « *Τοσοῦτον γὰρ τῶν καθ' ἡμᾶς τὰ τῆς θεομήτορος ὑπάρχει, ὅσον πομφόλυγος οὐρανός. Οὐ τοίνυν ταύτης ὁ θάνατος, εἰ δὴ καὶ πάντας ἀποκναίσειε τοὺς ἀνθρώπους, ἑτέρῳ τρόπῳ καθήψατο εἰ μὴ καθ' ὃν εἰρήκαμεν, δηλαδὴ παραπλησίως τῷ παιδὶ καὶ ὅσον ἄνθρωπον αὐτὴν ἐλεγχθῆναι.* » De cette homélie la *P. G.* de Migne ne donne que la traduction latine d'HIPPOLYTE MARACCI, t. CLVI, coll. 91-108.

[2] *Ibid.*, 17, p. 566: « *Ἐπεθύμει γὰρ ἀναλῦσαι καὶ σὺν Χριστῷ εἶναι μᾶλλον ἢ Παῦλος ὁ τοῦτ' εἰπών, εἰ δεῖ καὶ παραβάλλειν, προξενῆσαν δὲ αὐτῇ τὸν ἐπιθυμητὸν θεωρεῖν τοῖς τῆς ψυχῆς ὀφθαλμοῖς ἀθανάτοις τὸν ἀθάνατον, ἢ που μέγα ἄμεινον ἢ ὅτε τοῦτον ἐθήλαζε, ἐν ταῖς ἀγκάλαις ἔχουσα.* »

[3] Les œuvres de JOSEPH BRYENNIOS furent publiées par EUGÈNE BOULGARIS à Leipzig: deux volumes en 1768, un troisième en 1784, celui-ci sous le titre: *Ἰωσὴφ τοῦ μοναχοῦ τοῦ Βρυεννίου τὰ παραλειπόμενα.* C'est dans ce troisième volume, p. 130, que nous trouvons la formule citée, jetée comme en passant et sans développement. Les homélies mariales sont dispersées dans les tomes II et III.

CHRYSOLORAS († vers 1430), dans une homélie sur la Dormition, encore inédite, enseigne clairement la doctrine catholique. En voyant arriver Marie au ciel, le jour de son assomption, nous dit-il, *les anges se réjouirent et contemplèrent en elle le premier homme revêtu de la beauté première, ou plutôt, d'une beauté plus grande, qu'elle avait acquise non par faveur mais par son propre travail.* [1]

Grâce á NICODÈME L'HAGIORITE, [2] nous savons aussi que MARC D'EPHÈSE († 1444) a clairement enseigné la résurrection glorieuse de la Vierge dans ses huit canons pour la fête de la Dormition, comme il ressort des deux strophes suivantes:

« Que la Toute-Pure soit exaltée par des chants de louange; que la Toute-Bienheureuse soit dignement félicitée, parce que, morte, elle est ressuscitée de nouveau comme mère du Seigneur pour confirmer notre foi en la résurrection finale, que nous espérons. [3]

« La mère de la Vie éprouve la mort; déposée dans le tombeau, elle ressuscite glorieuse le troisième jour, régnant pour toujours avec son Fils et demandant la rémission de nos péchés. » [4]

Le disciple et l'émule de Marc, GEORGES SCHOLARIOS († après 1472) partageait son sentiment sur l'assomption glorieuse de Marie. Nous le savons par son homélie pour la fête de la Dormition, que nous est parvenue en deux manuscrits autographes. Dans le premier de ces manuscrits il avait écrit:

« Après sa déposition en terre, le corps de la Vierge fut cherché, mais on ne le trouva point: il avait été transporté ailleurs non sans raison, afin que la chair qui avait fourni à Dieu la chair reçût quelque chose de plus que les autres corps. En quoi consiste son privilège, Dieu seul le sait; quant à nous autres hommes, nous conjecturons les uns une chose, les autres

[1] Nous avons connu cette homélie par le *cod. 161*, T-III-4 de la bibliothèque de l'Escurial, fol. 63 sq.: « *Οἳ μὲν ἔχαιρον ὁρῶντες τὸν πρῶτον ἄνθρωπον τοῦ πρώτου κάλλους, μᾶλλον δὲ τυχόντα καὶ μείζονος, ἰδίοις κόποις, οὐ χάριτι.* » Fol. 76v.

[2] Les canons de Marc d'Ephèse pour la fête de la Dormition sont inédits. Nicodème l'Hagiorite († 1809) en donne des extraits dans deux de ses ouvrages: 1° dans le « *Κῆπος χαρίτων* », Venise, 1819, p. 190; 2° dans l' « *Ἑορτοδρόμιον* ». Venise, 1836, pp. 652-653 en note.

[3] « *Μεγαλυνέσθω εὐφήμοις ᾠδαῖς ἡ πάναγνος. Μακαριζέσθω ἀξίως ἡ Παμμακάριστος, ὅτι νενέκρωται καὶ ἐγήγερται πάλιν ὡς μήτηρ τοῦ Κυρίου εἰς πίστωσιν ἐσχάτης ἀναστάσεως, ἣν ἐλπίζομεν.* » Neuvième ode du mode grave ou septième ton des Grecs, *ὁ ἦχος βαρύς.*

[4] « *Νέκρωσιν ἡ τῆς ζωῆς μήτηρ δέχεται, καὶ τάφῳ τεθεῖσα, μετὰ τριττὴν ἡμέραν εὐκλεῶς ἐξανίσταται, εἰς αἰῶνας τῷ Υἱῷ συμβασιλεύουσα καὶ αἰτοῦσα τῶν πταισμάτων ἡμῶν ἄφεσιν.* » Sixième ode du 8e canon (8e ton grec).

une autre. Les uns pensent que ce corps très saint fut transféré au paradis terrestre, où il attend le second avènement du Christ, ne devant pas ressusciter alors de la même manière que les autres; car il reste dans l'état où il était au moment du dernier soupir, et il sera seulement alors de nouveau animé par l'âme. Les autres disent qu'il fut animé le troisième jour, l'âme étant de nouveau descendue des cieux, et qu'après avoir éprouvé la transformation et le changement que nous espérons pour les corps qui doivent ressusciter, il fut enlevé au ciel avec l'âme. »[1]

Un peu plus tard, transcrivant son œuvre sur le *cod. 1289* de la bibliothèque nationale de Paris, [2] il reproduit le même texte avec quelques variantes insignifiantes, mais en le faisant suivre de la remarque suivante, qui nous livre sa pensée personnelle sur la question:

« C'est à l'opinion de ces derniers que nous nous rangeons plutôt comme étant la plus sage et de toute façon la plus plausible. »[3]

Tel est le sentiment du dernier des théologiens byzantins que nous avons à citer et qui est l'un des plus illustres du XV[e] siècle. On voit qu'il présente la doctrine catholique non comme une tradition positive et explicite remontant jusqu'aux apôtres, mais comme une pieuse conjecture, de beaucoup la plus sage et la plus recevable.

II – Particularités de la fête de la Dormition de la Sainte Vierge, durant la période byzantine (X[e]-XV[e] siècle)

Durant la période qui nous occupe, la fête de la Dormition prit, chez les Byzantins, une importance croissante, au point de devenir la principale des fêtes mariales. Elle est nommée parmi les fêtes, chômées dans la constitution de Manuel Comnène, datée de 1166;[4]

---

[1] *Œuvres complètes de Georges-Gennade Scholarios*, éditées par L. Petit, X. Sidéridès et M. Jugie, t. I, Paris, 1928, p. 205: « *ἡ σὺν αἰδοῖ καὶ ἐκπλήξει τοῦ παναγίου σώματος κατάθεσις ὑπὸ γῆν, ἡ μετὰ ταῦτα ζητηθέντος οὐχ εὕρεσις, οὐ μάτην ἄρα μετατεθέντος, ἀλλ' ἵνα πλέον ἔχῃ τι τῶν ἄλλων ἀνθρωπίνων σωμάτων ἡ τῷ Θεῷ τὴν σάρκα χορηγήσασα σάρξ· τί δ' ἂν τοῦτό γε εἴη, Θεὸς ἂν εἰδείη μόνος, ἄνθρωποι δὲ ἄλλος ἄλλο τι μαντευόμεθα· οἳ μὲν γὰρ εἰς τὸν ἐν γῇ παράδεισον μετῆχθαι φασὶ τὸ ἱερώτατον ἐκεῖνο σῶμα καὶ τὴν δευτέραν τοῦ Χριστοῦ παρουσίαν μένειν ἐκεῖ, οὐκ ἀναστησόμενον τότε τοῖς ἄλλοις ὁμοίως· μένειν γὰρ οἷον ἦν εὐθὺς ἀποψυχωθέν, ἀλλ' ἐμψυχωθησόμενον μόνον· οἳ δὲ τριταῖον ἐμψυχωθῆναι λέγουσιν, τῆς ψυχῆς αὖ ἐξ οὐρανῶν κατελθούσης, καὶ τὴν ἐλπιζομένην τοῖς ἀναστησομένοις σώμασιν ἀλλοίωσίν τε καὶ ἀλλαγὴν πεπονθός, τῇ ψυχῇ συναναληφθῆναι.* » Tiré du *cod. 1294* de la bibliothèque nationale de Paris.

[2] Ce manuscrit est daté de 1472. Scholarios dut mourir peu après cette date.

[3] « *Ὧν τῇ γνώμῃ καὶ ἡμεῖς τιθέμεθα μᾶλλον, σοφῇ τε οὔσῃ καὶ πανταχόθεν ἐχούσῃ τὸ εὔλογον.* » *Cod. Paris. 1289*, f. 246. *Oeuvres complètes*, loc. cit.

[4] *P. G.*, t. CXXXIII, col. 757 C. Cf. aussi le *Nomocanon* publié sous le nom de Photius, *P. G.*, t. CIV, col. 1072.

mais nul doute qu'elle n'ait obtenu ce rang bien avant cette date. Déjà au début du X[e] siècle, elle était considérée comme l'une des grandes solennités de l'année liturgique, comme il ressort du *Tome de l'union* de 920 (*ὁ τόμος τῆς ἑνώσεως*), qui mit fin, en Orient, au schisme intérieur occasionné par la querelle de la tétragamie. Parlant de la privation de la communion infligée à certains trigames, le décret indique les jours où cette peine sera suspendue:

« Trois fois seulement l'année, ils pourront participer aux divins mystères: une première fois, à la résurrection salutaire du Christ, notre Dieu; une deuxième, à Noël, et une troisième, à la Dormition de la très glorieuse Théotocos, car ces fêtes sont précédées d'un jeûne et du profit spirituel qui en découle. »[1]

Dès cette époque, on le voit, la fête était precédée d'un jeûne préparatoire. Et ce n'était pas seulement le jeûne de la vigile, comme celui qui existait dans l'Eglise romaine, dès le IX[e] siècle au moins;[2] mais une sorte de carême, sur l'origine et la durée duquel nous sommes mal renseignés. Ce que nous savons, c'est que ce jeûne, depuis un décret du patriarche œcuménique, LUC CHRYSOBERGÈS (1156-1169), dure deux semaines, du 1[er] août au 14 inclusivement. Quant à l'époque où il a commencé, il est sûr qu'il existait déjà, au moins en quelques couvents, dès le IX[e] siècle, sous une forme qu'il est impossible de préciser. Le premier auteur qui en parle est saint THÉODORE STUDITE († 826), dans son opuscule intitulé: *Διδασκαλία χρονικὴ τῆς μονῆς τοῦ Στουδίου*, qui traite précisément des jeûnes de l'année.[3] Nous avons ensuite le témoignage de JEAN DE NICÉE, à l'epoque de Photius (vers 860), et celui du *Tome de l'union*, en 920. Chose curieuse, à partir de la publication de ce dernier document, le silence se fait sur ce jeûne, dans l'Eglise byzantine proprement dite, pendant près de deux siècles. Il est abandonné à peu près dans tous les monastères, comme il ressort de deux réponses du patriarche NICOLAS III GRAMMATIKOS (1084-1111) et d'une déclaration du patriarche MICHEL II L'OXITE (1143-1146). On continue pourtant de l'observer, durant ces deux siècles, dans le patriarcat d'Antioche.[4]

---

[1] ZACHARIAE A LIGENTHAL, *Ius graeco-romanum*, t. III, pp. 231-232.

[2] Le premier témoin de ce jeûne romain est le pape saint Nicolas I[er] dans ses *Responsa ad consulta Bulgarorum*, IV, *P. L.*, t. CXIX, col. 981 A.

[3] *P. G.*, t. XCIX, coll. 1693-1704.

[4] Nous résumons ici les conclusions du P. VENANCE GRUMEL dans sa dissertation très érudite, parue dans les *Echos d'Orient*, t. XXXII (1933), pp. 162-194, sur *Le Jeûne de l'Assomption dans l'Eglise grecque*. L'auteur critique, corrige et complète l'étude de KARL HOLL sur l'origine des quatre jeûnes de l'Eglise

C'est aussi durant la même période que la fête de la Dormition a reçu ce que les Grecs appellent ses *μεθέορτα*, c'est-à-dire son octave, ou, pour être plus exact, une commémoraison s'étendant sur un nombre de jours plus ou moins grand. Les origines de cette octave sont fort obscures. On a commencé, semble-t-il, et cela dès le Xe siècle, par donner à la fête un lendemain, c'est-à-dire une *ἀπόδοσις* d'un jour. Dès le XIe siècle, l'Eglise de Jérusalem a une octave proprement dite, entendue à la manière latine. La fin de la fête, l'*ἀπόδοσις*, a lieu, comme dans l'Eglise latine, le 22 août, et il est vraisemblable que cet usage trahit, en effet, une influence latine. A la même époque, les moines Studites n'accordent à la fête qu'un *triduum*, ou, si l'on veut, quatre jours de commémoraison en comptant le 15 août, et fixent l'*ἀπόδοσις* au 18 août. Le *typicon* du couvent constantinopolitain de l'Everghétis, rédigé en 1054, fixe l'*ἀπόδοσις* au 23 août, au lieu du 22. C'est la date qui a fini par prévaloir dans tout l'Orient byzantin, jusqu'à nos jours. C'est donc une octave qui dure huit jours pleins, le 15 août n'étant pas compté. [1]

Par un décret impérial d'ANDRONIC II (1282-1328), promulgué aux alentours de 1297-1307, la fête reçut une extension unique dans le cycle liturgique. Ce décret, en effet, consacra au mystère de la Dormition et de l'Assomption de Notre-Dame le mois d'août tout entier, qui devint ainsi le véritable mois de Marie des Byzantins. Le titre même de l'ordonnance impériale, que nous avons reproduit plus

---

grecque: *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, 1923, parue dans les *Abhandlungen de l'Académie de Berlin, section philologico-historique, n° 5*. On y trouvera énumérés et critiqués les divers documents byzantins relatifs au jeûne de la Dormition de la Vierge. Bien des légendes se sont formées autour de ce jeûne pour en expliquer l'origine, que quelques-uns n'ont pas craint de qualifier d'apostolique. Le P. Grumel essaye d'expliquer l'éclipse momentanée de ce jeûne dans l'Eglise byzantine. L'opposition contre le décret d'union de 920 y serait pour quelque chose. D'après plusieurs auteurs anciens, il ne devait y avoir que trois carêmes, consacrés chacun à l'une des personnes de la Trinité: le carême de Noël, en l'honneur du Père; celui qui précède la fête de Pâques, en l'honneur du Fils; celui de la Pentecôte, en l'honneur du Saint-Esprit. Ce dernier se serait dédoublé, dans la suite, dans les deux carêmes partiels des saints Apôtres et de la Dormition de la Vierge.

[1] Le P. VENANCE GRUMEL a consacré une savante note à cette question dans les *Mélanges Spiridon Lambros*, pp. 321-327: *L'Apodosis de la fête de la Koimesis dans le rite byzantin*. Le mot *ἀπόδοσις* signifie littéralement *Déposition*. Le jour de l'*ἀπόδοσις* est le jour où l'on *dépose* la fête, où l'on cesse d'en faire mémoire. Le jours de commémoraison sont dits les *μεθέορτα, les suites de la fête*, tout comme la vigile de la fête reçoit le nom de *προεόρτια*.

haut, indique bien son objet. [1] Citons ici le début du document qui donne certaines précisions sur la manière de célébrer cette solennité d'un mois entier:

« Le mois vient où s'est accompli le grand mystère de la Vierge, à sa Dormition ou Migration ou Réunion à son Fils ou tout autre nom qu'on voudra lui donner; nous le célébrons, selon l'usage ancien, à l'un de ces jours, au milieu du mois, après nous être purifiés par le jeûne les jours précédents. Pour moi, tout en louant la loi du jeûne, je n'approuve pas le reste, à savoir qu'un seul jour soit donné à la fête pour ce qui regarde les hymnodies pannychides. Mais la fête, tout en restant unique, doit être distribuée dans tous les jours, depuis le début du mois jusqu'au jour qui est actuellement plus spécialement célébré, et continuer ensuite jusqu'au dernier jour du même mois: c'est là ma pensée et c'est ce que présentement je veux instituer. Quiconque a le juste sentiment de ce qui est dû à la Vierge en fait de louanges et sait mesurer en même temps la grandeur de cette fête approuvera certainement cette loi sans aucune réserve.

« Ainsi donc, comme je l'ai dit, le commencement du mois et le commencement de la fête ne seront pas différents et le jeûne ne l'emportera pas sur les hymnes joyeux, mais il auront lieu ensemble; de plus, la fête se prolongera et aura sa fin avec la fin du mois, en sorte que ce mois tout entier sera une *ἱερομηνία* unique et la même ... Le ville impériale, maîtresse de toutes les autres, se fera un honneur d'observer constamment cette loi pour la gloire de sa patronne et, répartissant la fête en divers chœurs de moines et de prêtres, sans omettre les autres catégories — car pour des bienfaits communs, commune doit être la reconnaissance — elle aura sa veillée de prières et d'hymnes tantôt dans une église, et en tout premier lieu dans celle où la Thaumaturge est appelée *Notre-Dame des Guides* (*τῶν Ὁδηγῶν*) en raison d'un nouveau prodige, et tantôt dans une autre et ainsi de suite. Elle célèbrera le milieu du mois, qui est le jour du mystère, là où, comme dans un firmament terrestre ou un second ciel (ou toute autre appellation qu'on voudra lui donner sans sortir de la vérité) habite la Sagesse de Dieu (c'est-à-dire l'église Sainte-Sophie). Le temple éclatant des Blachernes accueillera dans ses murs le dernier jour du mois par une fête splendide. » [2]

Avec ce décret, l'*apodosis* de la fête était donc reportée au 31 août. Les dispositions de ce décret restèrent sans doute en vigueur jusqu'à la prise de Constantinople par les Turcs. Il en subsista quelques vestiges, même après cet événement. Des manuscrits des XVIe et XVIIe siècles marquent l'*apodosis* de la fête non plus au 31 août, mais au 28 de ce mois, nous avertissant que cet usage était observé

---

[1] Voir p. 330, où nous donnons les références utiles.

[2] BOISSONNADE, *Anecdota graeca*, t. II, pp. 126-130.

dans les monastères de l'Athos. Pourquoi le 28 août, et non le 31? Sans doute à cause de la grande fête de la Décollation de saint Jean-Baptiste, qui est célébrée le 29 août. On n'a pas trouvé convenable de prolonger la fête de la *Koimésis* au delà de cette solennité, qui a un jour de *μεθέορτα*, c'est-à-dire un jour de commémoraison. Peu à peu, cette date même du 28 août a été abandonnée, et l'on est revenu à celle du 23, sauf à la cathédrale de l'Assomption à Moscou, qui maintient encore l'*apodosis* au 28.

Très intéressantes du point de vue liturgique, ces particularités de la fête de la Dormition durant la période byzantine laissent intacte la question doctrinale et ne la font pas avancer d'un pas. Nous avons déjà noté que le décret d'Andronic II évitait à dessein de préciser d'une manière trop nette l'objet principal de la fête.

Ajoutons que les orateurs, durant la même période, aiment à relever l'importance de la fête et à faire remarquer qu'elle clôt l'année liturgique, tout comme une autre fête mariale, celle de la Nativité, au 8 septembre, l'inaugure. On sait, en effet, que l'année byzantine commençait au 1er septembre. Ainsi l'année entière se trouvait placée sous le patronage de la sainte Théotocos. Au Xe siècle, Jean le Géomètre, dans son long discours sur la vie et la dormition de la Mère de Dieu, tirait même un argument de la date de la fête en plein été pour exalter l'importance de celle-ci, qui est à la fois la plus agréable et la plus utile des fêtes au point de vue spirituel, tout comme l'été est la saison la plus agréable, sinon la plus gracieuse, et aussi la plus chargée des bienfaits de la nature, puisqu'au lieu des fleurs, elle nous offre les fruits de toutes sortes. [1] Un peu plus tard, JEAN MAUROPOUS exprime la même idée: « La fête de la Dormition, dit-il, met le sceau à toutes les autres solennités et en est le complément assuré. C'est à la fois la dernière, la première et la plus grande des fêtes: la dernière dans l'ordre du temps, la première et la plus grande par l'efficacité et la dignité.» [2] Et GEORGES SCHOLARIOS commence son homélie sur la Dormition par cette considération:

« Le début de l'année nous amène la naissance de la bienheureuse Vierge, qui est devenue pour tous les hommes le principe de la véritable naissance, celle qui est selon l'Esprit; et voici que ce dernier mois de l'an-

[1] *Cod. Vatic. graec. 504*, f. 193r: « *ἡ χαριεστάτη τῶν ἑορτῶν, τὴν πασῶν τῶν ὡρῶν ὡραιοτέραν ἅμα καὶ ὠφελιμωτέραν προβαλλομένη ... καὶ οὕτως οὐ πολυφορωτάτη τῶν ἑορτῶν αὕτη μόνον, ἀλλὰ καὶ παμφορωτάτη.* »

[2] *Homilia in Dormitionem*, 18, *P. G.*, t. CXX, col. 1093 C: « *Τὰ δὲ νῦν ἡ σφραγὶς ἐκείνων πασῶν καὶ βεβαία συμπλήρωσις, ἡ ἐσχάτη καὶ πρώτη καὶ μεγίστη τῶν ἑορτῶν, χρόνῳ μὲν ἐσχάτη καὶ τάξει, τἄλλα δὲ δυνάμει καὶ ἀξιώματι.* »

née, en nous présentant son départ de cette terre, met comme un sceau magnifique aux fêtes du Seigneur et aux dons de Dieu que ces fêtes rappellent à notre dévotion. La Mère du Verbe pose ainsi sans cesse pour nous, comme en un cercle, non seulement les limites de la vie spirituelle, mais aussi celles de cette vie corporelle. C'est elle, en effet, qui, après la divine Providence, dirige notre vie présente, tout comme par le concours qu'elle a prêté au mystère de notre salut, elle a coopéré avec Dieu pour nous donner la vie éternelle, remplissant le rôle d'instrument approprié, et ayant été elle-même, par sa conduite, le précurseur et l'exemplaire de cette vie. » [1]

III – La doctrine de l'Assomption chez les Grecs modernes

Depuis le XVIe siècle, la doctrine catholique de l'Assomption a été communément enseignée chez les Grecs. La vieille opinion byzantine, limitant le privilège final de Marie à la simple incorruption de son corps sans la résurrection proprement dite, paraît complètement oubliée. Si quelques rares auteurs y font encore allusion, c'est pour la rejeter. Au demeurant, les orateurs sacrés sont à peu près les seuls à parler de la question, à l'occasion de la fête du 15 août. Nous n'avons trouvé aucune dissertation théologique, aucune monographie traitant *ex professo* du mystère. Les rares manuels de théologie publiés durant cette période, les catéchismes se taisent sur le sujet. C'est uniquement dans les sermonnaires que nous trouvons des témoignages. Ces sortes de recueils sont assez nombreux, mais beaucoup sont inédits et se cachent dans les bibliothèques du Proche Orient. Nous emprunterons nos citations aux seuls sermonnaires imprimés, et ces citations seront brèves.

Pour représenter le XVIe siècle, nous avons le recueil du moine DAMASCÈNE LE STUDITE († 1577) intitulé le *Trésor*, *Θησαυρός*, qui a eu de nombreuses éditions et qui est encore réimprimé en pays grec. Dans un sermon sur la Dormition de la Vierge, Damascène enseigne on ne peut plus clairement la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu: *Son corps*, dit-il, *fut rendu incorruptible et immortel tout comme la chair sacrée du Seigneur.* [2]

[1] *In Dormitionem*, 1, *P. O.*, t. XVI, p. 570; *Œuvres complètes de G. Scholarios*, t. I, p. 197: « *Ἡ μὲν τοῦ ἔτους ἀρχὴ τὴν γέννησιν ἡμῖν ἀνῆκε τῆς μακαρίας παρθένου ... ὁ δὲ τοῦ ἔτους τελευταῖος μὴν οὗτος τὴν ἐκ γῆς μεταγωγὴν αὐτῆς ἀνιείς, ὥσπερ τινὰ σφραγῖθα καλλίστην ταῖς τε δεσποτικαῖς ἑορταῖς καὶ τοῖς δι' αὐτῶν τιμωμένοις τοῦ Θεοῦ δώροις τίθησι ταύτην, ὡς ἂν ὥσπερ ἐν κυκλῷ διηνεκῶς ἡ τοῦ Θεοῦ Λόγου μήτηρ ἡμῖν καὶ τῆς σωματικῆς ταύτης ᾖ, μὴ μόνον τῆς κατὰ πνεῦμα ζωῆς ὅρος.* »

[2] Θησαυρός, édition d'Athènes, 1893, p. 153: « *τὸ κορμὶ ἐκεῖνο ἀφθαρτίσθη καὶ ἀθανατίσθη, ὡς ἁγία σὰρξ τοῦ Κυρίου.* »

Au XVIIe siècle, les homélies grecques sur la Dormition ne manquent pas; mais elles sont presque toutes inédites. CYRILLE LUCARIS, qui fut sept fois patriarche de Constantinople, après avoir été d'abord patriarche d'Alexandrie († 1638) et qui tenta d'introduire le calvinisme dans l'Eglise grecque, a bien parlé de la Vierge dans ses homélies, encore inédites. Il a laissé au moins deux homélies sur la Dormition. C'est de l'une d'elles que le synode de Jérusalem, tenu en 1672 sous le patriarche Dosithée, tira plusieurs passages, qui furent lus en public et où l'orateur enseigne clairement la résurrection glorieuse de la Vierge en même temps que son immaculée conception.[1] Voici d'abord ce qu'il dit de la mort de Marie:

« La cause de la mort ou dormition de la Vierge toute-sainte ne venait pas du péché. Il faut l'attribuer aux autres causes naturelles qui se trouvaient dans la nature humaine, même avant la chute d'Adam, et la soumettaient à la corruption physique, bien que Dieu eût accordé à l'homme le privilège d'échapper à cette conséquence naturelle et de ne pas mourir. Ainsi en fut-il de la Toute-Sainte. Bien qu'elle n'eût en elle aucun péché, elle se trouvait dans la condition de la nature humaine et par conséquent soumise à la mort. *Dieu, cependant, lui avait accordé le privilège de ne pas mourir, si elle l'avait voulu, et de passer vivante de cette terre aux cieux; mais elle ne le voulut pas.*»[2]

Cyrille, on le voit, enseigne que Marie aurait pu rester immortelle, si elle l'avait voulu, profitant du droit à l'immortalité que lui donnait sa conception immaculée, et aussi sa parfaite exemption de tout péché personnel. Il n'est pas le seul parmi les Grecs à avoir parlé de la sorte. Nous en trouverons quelques autres au cours de notre

[1] Les actes du synode de Jérusalem se trouvent en plusieurs collections: voir E. J. KIMMEL, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. I, Jéna, 1850, pp. 325-488; MANSI, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XXIV: cf. coll. 1675-1676. Ces citations d'un discours de Cyrille Lucaris ont été présentées jusqu'ici par la plupart des théologiens catholiques comme l'unique témoignage de la croyance de l'Eglise grecque moderne à la doctrine de l'Assomption. En réalité, le synode de Jérusalem ne s'est pas occupé de l'Assomption et n'a pas visé à affirmer cette doctrine. Il a cité des passages des homélies de Cyrille Lucaris pour établir que ce personnage, à une certaine époque de sa vie, avait admis le culte des saints, avant de le combattre dans l'article VIII de sa confession de foi calvinisante, imprimée à Genève en 1629 et en 1633.

[2] « *Ἡ αἰτία τῆς κοιμήσεως της δὲν ἦτον ἐξ ἁμαρτίας, μόνον ἀπὸ ταῖς ἄλλαις αἰτίαις φυσικαῖς, ταῖς ὁποίαις ὁ ἄνθρωπος εἶχε καὶ πρὶν ἁμάρτη ... Ἡ Παναγία ἂν καλὰ καὶ ἁμαρτίαν δὲν εἶχε, πλὴν εἶχεν ἐν ἑαυτῇ τὰ φυσικά, καὶ ὡς ἄνθρωπος ὑπέκειτο τῷ θανάτῳ. Ὅμως εἶχεν ἀπὸ τὸν Θεὸν τοιαύτην χάριν ὅπου, ἂν εἶχε θέλῃ, δὲν ἀπέθανε, μόνον ἔτζη ζῶσα ἐπήγενεν εἰς τοὺς οὐρανούς· πλὴν οὐκ ἐβούλετο.* » KIMMEL, *op. cit.*, pp. 355-356.

enquête. Nous verrons aussi, en nous occupant de la théologie latine, que certains théologiens catholiques de nos jours partagent ce sentiment. Quant à la résurrection glorieuse et à l'Assomption, Cyrille l'affirme très nettement dans le passage suivant de la même homélie sur l'Assomption.

« Quel est ce grand signe qui apparut dans le ciel, où Dieu habite, où les Vertus célestes se tiennent devant lui (Apoc. XII, 1)? Sans nul doute, c'est la Vierge très sainte, qui fut sur la terre un grand signe par sa maternité divine et sa perpétuelle virginité. C'est à bon droit aussi qu'on dit qu'elle est un signe dans le ciel, *du fait qu'elle a été élevée au ciel avec son corps. Ce corps immaculé avait été enfermé dans le sépulcre; mais elle ressuscita le troisième jour et émigra au ciel, où le Christ était monté.*»[1]

ELIE MINIATIS, célèbre prédicateur de la fin du XVIIe siècle, mort en 1714, dont les sermons, souvent réimprimés, servent encore de lecture spirituelle au peuple grec, nous en a laissé un sur la Dormition de la Vierge, où nous lisons les passages suivants:

« Tout, en Marie, a été surhumain, même la mort. Car ce n'est pas cette mort, fille de la malédiction et mère de la corruption, qui règne tyranniquement sur la postérité d'Adam, qu'elle a connue. Elle n'a goûté qu'un doux sommeil, comme si elle avait voulu se reposer quelques instants, sur la fin de sa vie mortelle, avant d'entrer dans la vie qui ne finit pas. Une merveilleuse extase d'amour divin détacha pour quelques instants cette âme bienheureuse de son corps pour la porter plus promptement vers son Bien-Aimé ... Elle quitta pour un peu de temps le corps, son as-

[1] « *Τί πρᾶγμα εἶναι ἐκεῖνο, ὅπου νὰ ἐμπορῇ νὰ φαίνεται διὰ μεγάλον σημεῖον εἰς τὸν οὐρανὸν ὅπου κατοικεῖ ὁ Θεὸς, ἐπεὶ ὁποῦ παραστέκουνται αἱ ἁγίαι δυνάμεις; Ἄλλον δὲν εἶναι παρὰ ἡ Παναγία, ὁποῦ ἦτον μεγάλον σημεῖον εἰς τὴν γῆν, ἐπειδὴ ἐγέννησεν Θεὸν ἐνανθρωπήσαντα, καὶ γεννήσασα ἔμεινεν ἄφθορος καὶ παρθένος, καὶ ἔτζη λέγεται σημεῖον ἐν τῷ οὐρανῷ διατὶ μὲ τὸ σῶμα ἀνέβη εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἂν καλὰ καὶ ἐμπῆκεν εἰς τὸ μνημεῖον τὸ ἄχραντόν της ἐκεῖνο σκῆνος, πλὴν εἰς τρεῖς ἡμέρας μετεστάθη εἰς οὐρανοὺς μετὰ σώματος, καθὰ καὶ ὁ Χριστὸς ἀνελήφθη.* » *Ibid*, pp. 356-357. Lucaris répète la même doctrine de l'Immaculée Conception et de l'Assomption dans une autre homélie sur la Dormition, contenue dans le *cod. 263* du Metochion du Saint-Sépulcre, à Constantinople, que nous avons pu feuilleter, fol. 609 sq. Au fol. 614^v, l'orateur déclare que la Vierge n'était pas soumise à la mort à cause du péché originel, qu'elle n'avait pas contracté. Elle est morte, parce que Jésus son Fils est mort et pour montrer qu'elle était véritablement de la race humaine. C'est pourquoi sa mort fut sans crainte, sans peine et sans chagrin: « *Ἦν τὸ ἀληθὲς νὰ ἀποθάνῃ μὲ ὅλον ὅπου ἦν ἡγιασμένη, διατὶ καὶ ὁ Υἱὸς της ἔπιε τὸ ποτήριον τοῦ θανάτου καὶ αὐτὴ ὁμοίως, καὶ διὰ νὰ δείξῃ ὅτι εἶχε χάριτας μεγάλας παρὰ Θεοῦ, ἀλλὰ καὶ αὐτὴ ἐκ σαρκὸς καὶ αἵματος συνίστατο χωρὶς ἁμαρτίας· καὶ διὰ τοῦτο ἦν χρεία κοιμηθῆναι, πλὴν χωρὶς πόνου, χωρὶς φόβου, χωρὶς λύπης, ἃ συμβαίνει ἡμῖν.* »

socié. Et ce corps, transporté également sur un char chérubique, suivit le chemin de l'âme et monta glorifié dans les cieux ... Chrétiens, notre esprit est incapable d'imaginer l'éclat de la gloire dont la bienheureuse Vierge brille au paradis.»[1]

Pour le XVIII[e] siècle, nous pouvons puiser dans plusieurs sermonnaires imprimés; mais il nous faut auparavant citer les belles hymnes mariales d'un grand dévôt de la Vierge, CONSTANTIN DAPONTÈS, qui se fit moine sur la fin de sa vie sous le nom de César et mourut vers 1770. Son recueil de poésies mariales, qui porta le titre bizarre d'*Amulette raisonnable*, *Ἐγκόλπιον λογικόν*, parut à Venise en 1770. C'est un des ouvrages les plus curieux à la fois et les plus pieux qui aient jamais été écrits sur la Vierge. Dapontès est un véritable virtuose en versification. Ses hymnes sont composées non d'après les règles de l'ancienne métrique, ni même d'après celles de la poésie rythmique ecclésiastique, mais d'après des procédés nouveaux, où l'assonance, la rime, la répétition des mêmes mots jouent un rôle capital. Rien de plus varié que ces pièces, dont chacune constitue un véritable tour de force. Notre poète enseigne clairement et la conception immaculée et l'assomption glorieuse en corps et en âme de la Mère de Dieu:

> «La nature entière n'a vu que deux corps
> Exempts de tout péché et de toute passion:
> Celui du Dieu fait homme
> Et celui de sa Mère, amie des hommes,
> La Sainte des saints, qui a enfanté le Saint des Saints.»[2]
> «Tu es la seule (ô Marie) à habiter dans les hauteurs avec ton corps.»[3]

Un prédicateur de l'île de Patmos, MACAIRE († 1737), a laissé un sermonnaire remarquable, qui ne fut publié qu'après sa mort, à Leipzig en 1758, sous le titre pompeux de *Trompette évangélique*.[1] Non seulement il enseigne la résurrection glorieuse de la Vierge, mais encore il pose en principe que: *tous les privilèges qu'a le Fils de Dieu en tant qu'homme, la Vierge, sa mère, les possède aussi.*[2]

Le sermonnaire de DENYS, MÉTROPOLITE D'ANDRINOPLE, publié à Venise en 1777, renferme un discours sur la Dormition, où l'orateur déclare non seulement que le corps de la Vierge ne fut pas soumis à la corruption après sa mort, mais encore que *Marie fut élevée de terre au ciel en corps et en âme et se trouve près de son Fils.*[3]

On trouve aussi plusieurs affirmations explicites de l'assomption glorieuse dans le *Commentaire du Cantique des cantiques* de JEAN DE LINDOS († 1796), publié à Venise en 1785.[4]

Même doctrine dans le *Sermon sur la Dormition* du prédicateur MACAIRE SCORDILÈS.[5] Il parle clairement de la résurrection de Marie,[6] et déclare que son Fils l'a rendue semblable à lui-même.

«Ce Fils bien-aimé, que j'ai engendré de ma substance, est en tout semblable à moi, sa mère, parce qu'il m'a créé à son image et à sa ressemblance, parce qu'il m'a ornée des grâces du Saint-Esprit, parce qu'il a versé sur moi les richesses de sa grâce et de sa gloire et qu'il a pris lui-même une chair de ma chair.»[7]

Le prédicateur JOASAPH CORNILIOS, dont un volume de discours et d'oraisons funèbres parut à Venise, en 1788, dans un sermon sur

---

[1] Διδαχαὶ καὶ λόγοι, éd. d'Athènes, 1925 (la 15e): *Λόγος πανηγυρικὸς εἰς τὴν κοίμησιν τῆς Θεοτόκου*, pp. 160-165. Voir l'édition de Venise, 1849, pp. 262-263: *« Ἡ μὲν μακαριωτάτη ἐκείνη ψυχή, σπεύδουσα τὸ ὀγληγορώτερον νὰ φθάσῃ πρὸς τὸν ἠγαπημένον θεῖον Υἱόν, ἄφησε δι' ὀλίγον τὸ ὁμοδίαιτον σῶμα· καὶ τοῦτο ὁμοίως αἰρόμενον ὑπὸ χερουβικοῦ ἅρματος, ἠκολούθησε τὸν αὐτὸν δρόμον καὶ ἀνέβη δεδοξασμένον εἰς τοὺς οὐρανούς.. Ἀδύνατον εἶναι, χριστιανοί, ὁ νοῦς μας νὰ φαντασθῇ τὸ ὑπέρλαμπρον ἐκεῖνο φῶς μὲ τὸ ὁποῖον ἀστράπτει ἡ μακασία παρθένος εἰς τὸν παράδεισον.»*

[2] Ἐγκόλπιον λογικόν, Venise, 1770, *Hymne XIV*, p. 21: *«Σώματα δύο ἡ φύσις / ἅπασα εἶδε καὶ κτίσις / · Υἱοῦ σου τοῦ Θεοῦ θεανθρώπου, / μητρός σου τῆς φιλανθρώπου, / πάσης ἐκτὸς ἁμαρτίας, / πάσης ἐκτὸς προσπαθείας »*

[3] *Hymne XIII*, p. 17: *«Μόνη ἐν ὑψίστοις μετὰ σώματος οἰκεῖς.»*

[1] Εὐαγγελικὴ Σάλπιγξ, Leipzig, 1758. Une première édition avait paru à Venise. Elle fut livrée au feu par ordre des autorités vénitiennes, sollicitées par l'Inquisition, à cause des attaques violentes du prédicateur et de son éditeur contre l'Eglise catholique.

[2] *« Γίνεται φανερὸν καὶ ἀναμφίβολον, ὅτι ὅσα προνόμια ἔχει ὁ Υἱὸς αὐτῆς καθὸ ἄνθρωπος, τόσα καὶ ἡ μήτηρ αὐτοῦ παρθένος.»* *Homélie sur l'Annonciation*, p. 145. L'*homélie sur la Dormition* se trouve pp. 259-263.

[3] Ὁμιλίαι διάφοροι εἰς δύο μέρη διαιρεθεῖσαι, Venise, 1777, édition de SPYRIDON PAPADOPOULOS, p. 86: *«ψυχῇ τε καὶ σώματι ὁλόσσωμος ἐκ τῆς γῆς πρὸς τὸν οὐρανὸν πλησίον αὐτοῦ.»* Voir p. 88, où l'orateur applique à Marie le passage du psaume: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.*

[4] Τὸ ἱερὸν ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων τοῦ σοφοῦ Σολομῶντος ἐξηγηθέν, Venise, 1785, pages 89, 96, 97-98, 101, 106-107. A la page 99, il écrit: «L'humanité de la Vierge fut divinisée à la ressemblance de l'humanité du Christ: *« Ἡ ἀνθρωπότης τῆς παρθένου καθ' ὁμοιότητα τῆς τοῦ Χριστοῦ ἀνθρωπότητος ἀπεθεώθη.»*

[5] Βιβλίον περιέχον λόγους ἐγκωμιαστικοὺς καὶ πανηγυρικοὺς εἰς ἐπισήμους δεσποτικὰς ἑορτὰς καὶ ἁγίων ..., Venise, 1797 (en deux parties).

[6] Voir p. 150.

[7] P. 151: *« Ἐκεῖνος ὁ ἠγαπημένος μου Υἱὸς γεννηθεὶς ἐξ ἐμοῦ, εἶναι ὅμοιος κατὰ πάντα μὲ ἐμένα τὴν μητέρα του, διατὶ μὲ ἔπλασε μὲ τὸ κατ' εἰκόνα καὶ καθ' ὁμοίωσιν αὐτοῦ, διατὶ μὲ ἐστόλισε μὲ τὰ χαρίσματα τοῦ ἁγίου Πνεύματος.»*

la Dormition, contemple au ciel Marie assise à la droite de son Fils. Le mystère de l'Assomption est pour lui l'*intronisation de la Théotocos à la droite de son Fils, ἡ παράστασις τῆς Θεοτόκου εἰς τὰ δεξιὰ τοῦ Υἱοῦ.* [1] Si elle est morte, c'est pour ressembler à son Fils. [2]

Au début du XIX[e] siècle, nous trouvons un illustre témoin de la doctrine catholique en la personne de Nicéphore Théotokis (†1800) qui fut évêque en Russie, après avoir été professeur à Corfou, sa patrie, puis prédicateur de la Grande Eglise, à Constantinople. Il publia à Leipzig, en 1766, un recueil de sermons pour le Carême avec d'autres discours. [3] Parmi ces discours se trouve une belle homélie pour la fête de la Dormition, où la résurrection glorieuse de la Vierge est clairement enseignée:

« Dieu glorifia sa Mère avant de la montrer au monde; et avant qu'elle fût née, et dès qu'elle fut née et durant toute sa vie, il la glorifia de plusieurs manières. » [4]

Au moment où les apôtres viennent de sceller le sépulcre qui renferme le corps virginal, l'orateur les interpelle en ces termes:

« Mais pourquoi, ô apôtres, cachez-vous le trèsor de la vie? Pourquoi cachez-vous la lumière du monde? Pourquoi recouvrez-vous de la pierre du tombeau la reine du ciel et de la terre? *C'est la volonté du Dieu très grand que la Mère de son Fils unique reçoive des privilèges et des honneurs semblables à ceux qu'a reçus son Fils lui-même.* » [5]

Entre autres privilèges, Marie a reçu celui de mourir au moment choisi par elle et celui de la résurrection glorieuse:

« Jésus-Christ, parce qu'il n'était pas seulement homme, mais aussi Dieu, avait seul le pouvoir de mourir quand il voudrait. C'est là un pouvoir très grand, un pouvoir qui relève vraiment de la toute-puissance. Ce pouvoir, Dieu l'accorde à Marie, la Vierge immaculée, pour montrer au monde entier qu'elle n'est pas seulement une femme sainte et juste, mais qu'elle a des privilèges célestes et participe à la puissance divine. » [6]

---

[1] Λόγοι πανηγυρικοὶ καὶ ἐπιτάφιοι, Venise. 1788, pp. 134, 135.

[2] P. 141: « *Αὐτὴ ἡ κοινὴ μήτηρ ὅλου τοῦ ἀνθρωπίνου γένους μὲ τὴν ζωηφόρον κοίμησίν της, τὴν ὁποίαν, ὡς ἄνθρωπος θνητή, κατὰ τὸν θεάνθρωπον Υἱόν της σήμερον ἔπαθε.* »

[3] Λόγοι εἰς τὴν ἁγίαν καὶ μεγάλην τεσσαρακοστὴν μετὰ καί τινων πανηγυρικῶν, ἐπιφωνηματικῶν καὶ ἐπιταφίων, Leipzig, 1766; Jérusalem, 1859. Nous citons l'édition de Jérusalem. L'homélie sur la Dormition se trouve pp. 387-398.

[4] P. 388.

[5] P. 395· « *Οἰκονομία εἶναι ἐτούτη τοῦ μεγάλου Θεοῦ διὰ νὰ λάβῃ ἡ μητέρα ἐξαίρεσες καὶ μεγαλεῖα ὅμοια μὲ ἐκεῖνα ὅπου ἔλαβεν ὁ μονογενής του Υἱός.* »

[6] P. 391: « *Τὴν ἐξουσίαν ἐκείνην τὴν δίδει ὁ Θεὸς εἰς τὴν πανάσπιλον κόρην Μαριὰμ νὰ δείξῃ εἰς τὸν κόσμον ὅλον πῶς αὐτὴ δὲν εἶναι μόνον μία γυναῖκα ἁγία καὶ δικαία, ἀλλὰ ἔχει προνόμια οὐράνια καὶ μετέχει ἀπὸ τὴν ἐξουσίαν τὴν θηϊκήν.* »

Le savant moine athonite Nicodème dit l'Hagiorite (1748-1809), célèbre par ses nombreuses publications liturgiques, hagiographiques, canoniques, exégétiques, a eu maintes fois l'occasion de dire son sentiment sur le privilège de l'assomption glorieuse. Ses lectures érudites lui ont appris que, durant la période byzantine, certains auteurs ont nié la résurrection glorieuse de la Mère de Dieu et n'ont accordé à son corps que le privilège de l'incorruption et une translation honorifique. Il rejette énergiquement une pareille conception et montre qu'elle s'écarte de la doctrine commune de l'Eglise orthodoxe. Il réfute en particulier le fameux *Kathisma* anonyme qui se chante à la vigile de la Dormition et à d'autres jours de l'octave, où il est dit que l'âme de la Vierge est dans les cieux et son corps au paradis. [1] Il déclare que ce tropaire n'est pas de saint Jean Damascène mais d'un inconnu et qu'il se présente dans les manuscrits avec des variantes qui en changent le sens. [2] Voici d'abord ce que nous lisons dans son ouvrage intitulé Κῆπος χαρίτων, *Le Jardin des grâces*, publié à Venise en 1819:

« La Vierge n'a pas simplement émigré, mais elle est aussi ressuscitée, son âme tout immaculée ayant été de nouveau unie à son corps, qui reçut Dieu, et c'est ainsi qu'elle fut élevée au ciel, où elle règne avec son Fils et Dieu. » [3]

Il prouve son affirmation par le témoignage des Pères de l'Eglise et des théologiens byzantins: saint Jean Damascène, saint André de Crète, saint Cosmas le Mélode, Grégoire Palamas, Marc d'Ephèse. Il y ajoute la petite légende sur l'origine du sacramental appelé par les Grecs l'*élévation de la Toute-Sainte, ὕψωσις τῆς παναγίας*, dont il sera parlé tout à l'heure et qui se lit dans le livre liturgique appelé *Horologe*. Dans une note, il se demande pourquoi la fête du 15 août est désignée par le mot de μετάστασις (= *migration, changement de résidence*) et non par celui d'ἀνάστασις, *résurrection*. Certains, dit-il,

---

[1] Nous avons parlé plus haut de ce tropaire, p. 190.

[2] Κῆπος χαρίτων, Venise, 1819, p. 191: « *Τὸ δὲ κάθισμα ἐκεῖνο ... ἐν ἄλλοις ἀντιγράφοις ἄλλως γράφεται· ἐκ δὲ τῶν τοιούτων ἀμφιβόλων οὐδὲν βέβαιον συμπεραίνεται ... ἀνωνύμου δέ τινος τοῦτό ἐστι τὸ κάθισμα, καὶ οὐχὶ Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ, ὥς τινες οὐκ ὀρθῶς λέγουσιν.* » Il répète la même chose dans l'ouvrage intitulé Ἑορτοδρόμιον, Venise, 1836, pp. 652-653.

[3] « *Αὐτὴ οὐχ ἁπλῶς μετέστη μόνον, ἀλλα καὶ ἀνέστη, τῆς παναχράντου αὐτῆς ψυχῆς ἑνωθείσης πάλιν μετὰ τοῦ θεοδόχου της σώματος καὶ οὕτως ἀνελήφθη εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ συμβασιλεύει τῷ Υἱῷ αὐτῆς καὶ Θεῷ.* » Κῆπος χαρίτων, p. 190.

répondent que c'est parce que la résurrection de Marie n'est pas attestée par l'Ecriture comme la résurrection de son Fils; d'autres, parce que la *μετάστασις* de la Théotocos est manifestée en tant qu'objet de prédication, alors que sa résurrection est passée sous silence en tant qu'objet de dogme, suivant le mot de Basile le Grand, qui dit que les dogmes sont gardés secrets, tandis que ce qui fait l'objet de la prédication est publié ouvertement; d'autres, plus heureux, donnent l'explication suivante: En parlant de la *métastasis* de la Mère de Dieu, nous comprenons aussi et sa résurrection et son assomption au ciel. Le mot μετάστασις en effet, est plus général, plus compréhensif, englobant et la résurrection et l'assomption, car ce qui ressuscite de la tombe et ce qui est élevé au ciel change de résidence. Le mot *résurrection*, au contraire (ἀνάστασις) et le mot *assomption* ou *ascension* (*ἀνάληψις*) ont un sens plus restreint. [1]

Dans un autre ouvrage portant le titre de *Curriculum des fêtes*, Ἑορτοδρόμιον, paru à Venise en 1836, le moine athonite répète presque dans les mêmes termes ce qu'il avait dit dans le *Jardin des grâces*. Commentant le canon de Cosmas le Mélode pour la fête de la Dormition, il écrit:

« De même que ton Fils a succombé à la mort, parce qu'il avait un corps mortel, de même toi, ô Théotocos, tu es morte aussi; et de même que lui s'est soumis aux lois de la nature en mourant, quoique d'une manière surnaturelle, parce qu'il ressuscita du tombeau trois jours après, toi aussi, ô Toute-Sainte, tu t'es inclinée devant les lois de la nature en mourant; mais cela s'est produit aussi d'une manière au-dessus de la nature, parce que trois jours après ta mort, ton âme très sainte fut unie de nouveau à ton corps tout immaculé; et ainsi tu es ressuscitée; ressuscitée, tu as été élevée au ciel avec ton corps, et maintenant tu partages la gloire éternelle de ton Fils. » [2]

---

[1] Κῆπος χαρίτων, p. 191, en note: « *ὅτι ἡ μετάστασις μὲν τῆς Θεοτόκου ὡς κήρυγμα δημοσιεύεται, ἡ δὲ ἀνάστασις ὡς δόγμα σιωπᾶται, ἐπειδὴ κατὰ τὸν μέγαν Βασίλειον τὰ μὲν δόγματα σιωπᾶται, τὰ δὲ κηρύγματα δημοσιεύεται ... Λέγοντες μετάστασιν τῆς θεοτόκου καὶ τὴν ἀνάστασιν ταύτης περιλαμβάνομεν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν, καθότι ἡ μετάστασις εἶναι γενικωτέρα καὶ καθολικωτέρα, περιλαμβάνουσα καὶ τὴν ἀνάστασιν καὶ τὴν ἀνάληψιν, διατὶ καὶ τὸ ἀνασταθὲν ἐκ τάφου καὶ τὸ ἀναληφθὲν εἰς οὐρανοὺς μεθίσταται.* »

[2] « *Καθὼς ἐκεῖνος ὑπέκυψεν εἰς τὸν θάνατον (διότι εἶχε σῶμα θνητόν)· οὕτω καὶ σύ, Θεοτόκε, ὑπέκυψας εἰς τὸν θάνατον· καὶ καθὼς ἐκεῖνος ὑπέκυψε μὲν εἰς τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἀποθανών, ὑπὲρ φύσιν ὅμως, διότι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀνέστη ἀπὸ τοῦ μνήματος, οὕτω καὶ σύ, Παναγία, ὑπέκυψας εἰς τοὺς νόμους τῆς φύσεως ἀποθανοῦσα, ὑπὲρ φύσιν ὅμως, διότι μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀφ' οὗ ἀπέθανες, ἡνώθη πάλιν ἡ ἁγιωτάτη ψυχή σου μετὰ τοῦ παναχράντου σου σώματος, καὶ οὕτως ἠγέρθης, καὶ ἐγερθεῖσα ἀνελήφθης σύσσωμος εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ τώρα συνδιαιωνίζεις καὶ συνδοξάζεσαι αἰωνίως μὲ τὸν Υἱόν σου.* » Ἑορτοδρόμιον, p. 652.

Il ajoute dans une note:

« Il ressort clairement de ce que nous avons dit que ceux qui pensent que la Théotocos n'est pas ressuscitée, c'est-à-dire que son âme très sainte n'a pas été unie à son corps immaculé, et que son corps n'est pas vivant dans le ciel mais à l'état de cadavre, en tant qu'il est séparé de l'âme vivifiante: ceux-là n'ont pas une pensée orthodoxe et ne confessent pas ce qui convient à la Mère de Dieu, parce qu'il est incomparablement plus digne d'elle d'être ressuscitée et élevée et d'être dès maintenant vivante dans les cieux que d'être restée morte. » [1]

A l'exemple de Nicodème l'Hagiorite, Constantin Ch. Doukakès, dans son grand recueil hagiographique en 12 volumes, intitulé: *Le grand Synaxariste*, rejette aussi la doctrine exprimée par le *Kathisma* anonyme et se prononce pour la résurrection glorieuse de la Vierge. [2] Il ne fait, en cela, que suivre la croyance générale des Eglises autocéphales de langue grecque.

Cette croyance s'exprime, du reste, d'une manière officielle non seulement dans les offices liturgiques de la fête du 15 août et de son octave, mais aussi dans une notice sur l'origine de la cérémonie dite l'*Elévation de la Panaghia*, *ἡ ὕψωσις τῆς Παναγίας*, qui est habituellement jointe aux éditions du *Grand Horologe*. Cette notice mérite d'être mise sous les yeux du lecteur. Elle se présente sous le titre: *Sur l'élévation de la Panaghia. Son origine et sa raison d'être*:

« Après la résurrection de Jésus-Christ notre sauveur et la descente du Saint-Esprit et jusqu'à la dispersion des apôtres pour la prédication, ces derniers demeuraient ensemble en parfaite concorde. Après la prière, ils se mettaient à table pour dîner, laissant une place vide, où ils plaçaient un coussin, et sur le coussin un morceau de pain, dont ils mangeaient en souvenir du Christ. Après le repas, se levant et récitant les prières de l'action de grâces, ils prenaient le morceau de pain, qui était désigné par le nom même du Christ, qu'il symbolisait; puis, l'élevant, ils disaient: *Gloire à toi, notre Dieu, gloire à toi! Gloire au Père et au Fils et au Saint-Esprit!* Et au lieu du verset: *Grand est le nom*, ils disaient: *Le Christ est ressuscité*,

---

[1] « *Ἐκ τῶν εἰρημένων λοιπὸν ἔγινε δῆλον, ὅτι οἱ φρονοῦντες ὅτι ἡ Θεοτόκος οὐκ ἀνέστη, ἤτοι δὲν ἐνώθη ἡ ἁγιωτάτη αὐτῆς ψυχὴ μετὰ τοῦ ἀχράντου αὐτῆς σώματος οὐδὲ τὸ σῶμα αὐτῆς εἶναι ζωντανὸν ἐν οὐρανοῖς, ἀλλὰ νεκρόν, ὡς χωρισμένον τῆς ζωοποιούσης αὐτὸ ψυχῆς, οὐκ ὀρθῶς φρονοῦσιν, οὐδὲ πρέποντα τῇ μητρὶ τοῦ Θεοῦ λέγουσι· καθότι τὸ ἐκ νεκρῶν αὐτὴν ἀναστῆναι καὶ ἀναληφθῆναι καὶ ζῶσαν ἤδη εἶναι ἐν οὐρανοῖς ἀσυγκρίτως θεομητροπρεπέστερόν ἐστι τοῦ νεκρὸν αὐτὴν εἶναι.* » *Op. cit.*, p. 153 en note.

[2] Μέγας Συναξαριστὴς πάντων τῶν ἁγίων τῶν καθ' ἅπαντα τὸν μῆνα Αὔγουστον ἑορταζομένων *ἤτοι βήρυλλος τοῦ νοητοῦ παραδείσου, βιβλίον ψυχωφελέστατον μεγάλης συλλογῆς βίων ἁγίων*, t. XII, Athènes, 1894, pp. 196 en note et 211.

à partir de Pâques jusqu'à l'Ascension. Après cette fête, ils disaient: *Grand est le nom de la sainte Trinité. Seigneur Jésus-Christ, viens-nous en aide.* Telle était la cérémonie qu'ils faisaient. Chacun d'eux l'observait, même quand il était seul, partout où il se trouvait, et cela jusqu'à la Dormition de la Mère de Dieu. Lorsque, portés sur des nuées, ils furent réunis ensemble à cause de la migration de Notre-Dame la Théotocos, après lui avoir rendu les derniers devoirs, c'est-à-dire le troisième jour après son ensevelissement, ils prirent quelque réfection; et se levant de table après le repas, ils élevèrent, comme d'habitude, le morceau de pain, symbole du Christ. A peine avaient-ils dit: *Grand est le nom*, voici que, ô prodige étrange! la morte apparaît dans les airs comme vivante, enveloppée d'une nuée en compagnie d'anges brillants qui lui faisaient cortège: *Réjouissez-vous*, leur dit-elle, *parce que je suis avec vous tous les jours*, leur donnant de la part du Christ ce motif de joie. Les disciples, surpris du miracle, au lieu de dire: *Seigneur Jésus-Christ*, s'écrièrent: *Toute-sainte Théotocos, viens-nous en aide. S'approchant ensuite du tombeau et n'ayant pas trouvé son corps tout saint, ils furent vraiment convaincus qu'à l'exemple de son Fils, la Théotocos était ressuscitée des morts, le troisième jour, et avait passé vivante au ciel avec son corps, où elle règne avec le Christ dans les siècles des siècles.* » [1]

Telle est l'origine de l'*Elevation de la Panaghia*, qui se pratique depuis longtemps dans les monastères grecs. Syméon de Thessalonique en parle longuement au XV[e] siècle; [2] mais il ne souffle mot de la petite légende qu'on vient de lire et qui a dû être inventée à une époque relativement récente.

Pour terminer, signalons une correction intéressante faite récemment dans le fameux *Kathisma* de la vigile de la fête du 15 août, qui exprime la théorie de la double assomption et dont nous a parlé Nicodème l'Hagiorite. Dans son édition des Ménées, qu'il a publiée à Athènes en 1904, Michel I. Suliveros s'est permis de corriger le tropaire discordant en lui faisant signifier la résurrection et l'assomption glorieuse de la Vierge, pour le ramener, dit-il, à la fois à la tradition commune de l'Eglise et aux lois de la poésie rythmique. Au lieu de:

Dans les cieux, ton âme spirituelle;

---

[1] Ὡρολόγιον τὸ μέγα, éd. de la Propagande, Rome, 1876, p. 90: « *Εἶτα τῷ τάφῳ προσελθόντες καὶ μὴ εὑρόντες τὸ πανάγιον αὐτῆς σῶμα, ἐπείσθησαν ἀληθῶς, ὅτι σύσσωμος, ζῶσα καὶ τριήμερος, ὡς ὁ Υἱὸς αὐτῆς, ἐκ νεκρῶν ἀναστᾶσα καὶ μεταστᾶσα, εἰς οὐρανοὺς μεταβέβηκε, σὺν Χριστῷ βασιλεύουσα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.* » Ce récit a été supprimé dans l'édition romaine de l'*Horologion*, parue en 1937. Il se lisait dans l'édition précédente.

[2] *De sacro templo*, c. CLVI-CLIX, *P. G.*, t. CLV.

Au paradis, où elle est transportée, ta tente immaculée (= ton corps)
Triomphe de la corruption, ô Toute-Sainte: [1]

le correcteur, a écrit

C'est dans les cieux, ô Toute Immaculée,
Qu'après ta dormition tu es montée en corps et en âme,
Ton Fils étant descendu des hauteurs (à ta rencontre)
T'honora d'une manière digne de lui. [2]

IV – La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise russe

Pour ce qui regarde la doctrine de l'Assomption, l'Eglise russe moderne est en parfait accord avec l'Eglise grecque proprement dite; et cela se comprend, puisque cette Eglise suit le rite byzantin et célèbre la fête du 15 août avec les mêmes hymnes que l'ancienne Eglise byzantine.

L'une des premières églises qui furent construites en Russie après la conversion de saint Vladimir fut l'église de la Dormition à Kiev, appelée aussi église des Dîmes. Commencée en 991 par des architectes grecs, qu'on fit venir exprès de Byzance, elle fut solennellement consacrée le 11 ou le 12 mai 996, et fut confiée aux prêtres grecs, venus de Chersonèse avec l'impératrice Anne, sœur des empereurs byzantins de l'époque et femme de Vladimir. La fête du 15 août compta toujours, en Russie, parmi les plus solennelles. Nous n'avons pas trouvé trace d'une controverse quelconque sur l'objet de cette fête, qui est, sans doute, comme à Byzance, la mort de la Mère de Dieu, mais mort suivie de la résurrection glorieuse. Telle paraît avoir été de tout temps la croyance commune des Russes, qui, jusqu'au

---

[1] « *Εἰς τὰ οὐράνια ἡ νοερά σου ψυχή· Εἰς τὸν Παράδεισον ἡ καθαρά σου σκήνη μετατεθεῖσα ἐκ φθορᾶς ἀγάλλεται, Παναγία.* »

[2] « *Εἰς τὰ οὐράνια, μετὰ τὴν κοίμησιν, ἀνῆλθες, Πάναγνε, ψυχῇ καὶ σώματι, τοῦ σοῦ Υἱοῦ θεεπρεπῶς ἄνωθεν καταβάντος.* » On voit que Saliveros a compris le tropaire anonyme comme nous et comme Nicodème l'Hagiorite. Dans la prochaine édition catholique des Ménées à l'usage des Orientaux de rite byzantin, on pourra user de la même liberté que l'éditeur athénien. L'édition des Ménées du mois d'août parue à Venise en 1895 portait déjà une correction du même tropaire qui n'exprimait pas clairement la résurrection. On y lisait: « *Ἀπὸ τοῦ σκήνους σου τὴν νοεράν σου ψυχήν· ἀπὸ τοῦ τάφου δὲ τὴν καθαράν σου σκηνὴν παραλαβὼν ὁ σὸς Υἱὸς, μετέστησε, Θεοτόκε, εἰς τὰ ἐπουράνια, ἀποδοὺς τὰ ἐπίχειρα τοῖς ἀποτολμήσασι περιτρέψαι σὸν σκίμποδα· ὃν τοὺς ἐν πίστει ἀσπαζομένους σῶζε, πανάχραντε, πρεσβείαις σου.* » Ce texte dit bien que le Sauveur a transporté au ciel le corps et l'âme de sa Mère, l'âme en la séparant du corps, le corps en l'enlevant du tombeau; mais il ne parle pas de leur réunion.

XVI[e] siècle, n'ont pas eu de théologie propre, mais ont reçu des Grecs tout le bloc de leurs croyances et de leurs traditions religieuses.

Dans la période moderne, dès qu'ils commencent à vivre de leur vie propre et à manifester leur activité intellectuelle dans le domaine des sciences sacrées, nous trouvons de nombreux témoignages de leur croyance à la résurrection glorieuse de Marie. Leurs orateurs rivalisent avec les Grecs pour célébrer les privilèges de la Mère de Dieu. Les homélies pour la fête de la Dormition ne sont pas rares; mais beaucoup sont inédites, ou ont été publiées dans des recueils d'accès difficile.

Pour le début du XVII[e] siècle, nous pouvons, du moins, citer un long discours de LÉONCE KARPOVITCH, archimandrite de Vilna, puis évêque de Vladimir et Brest, mort en 1620. Dans ce discours, qui fut publié en 1615, l'orateur se propose de célébrer les principaux privilèges de la Mère de Dieu. Le mystère de l'Assomption vient en dernier lieu. On nous parle de sa nature, de ses convenances, des circonstances qui l'accompagnèrent. L'orateur déclare que le corps très pur de la Vierge n'a pas connu la corruption et qu'il est ressuscité:

« Si comme fille du premier Adam, Marie est morte, ou plutôt s'est endormie, suivant l'expression employée par l'Eglise, comme mère du second Adam, elle est ressuscitée des morts, le troisième jour, à l'exemple de son Fils. »[1] Marie, du reste, n'est pas morte de mort comme la première Eve. Elle n'est pas sortie, comme elle, de ce monde, à la suite d'une maladie et n'a pas entendu ces mots: *Tu es poussière et tu retourneras en poussière* (Gen. III, 19); mais elle a ouï ces douces et consolantes paroles, sorties de la bouche suave de Dieu, son Fils: *Lève-toi, mon amie, ma belle, et viens, car voici que l'hiver est fini; la pluie a cessé; elle a disparu. Les fleurs paraissent sur la terre; le temps des chants est arrivé* (Cantic. II, 10-12).[2] L'orateur termine son long sermon par une belle prière à Notre-Dame, *qui se trouve si élevée au-dessus de notre race déchue par le péché.* Il la supplie de demander grâce pour nous, *elle qui a trouvé grâce devant Dieu dès son berceau et avant sa naissance*, elle à qui son Fils ne saurait rien refuser.[3]

Quelques années plus tard, le célèbre métropolite de Kiev, PIERRE MOGHILA († 1646), qui a donné son nom à la *Confession orthodoxe de l'Eglise orientale*, bien qu'il ne l'ait plus reconnue pour sienne, après les corrections que le théologien grec MÉLÈCE SYRIGOS lui eut fait subir, éditait un petit Catéchisme en dialecte ruthénien, justement pour remplacer le catéchisme plus développé qu'avait corrigé Syrigos. Dans l'explication du XI[e] article du symbole: *J'attends la résurrection des morts*, ce petit catéchisme ajoute une affirmation explicite de l'Assomption de la Sainte Vierge, qu'on chercherait vainement dans la Confession orthodoxe.[1] *D'après la doctrine de saint Jean Chrysostome*, y lisons-nous, *tous les saints doivent ressusciter au dernier jour, à l'exception de la Sainte Vierge, qui a déjà été élevée au ciel avec son corps.*[2] Ajoutons que ce catéchisme eut plusieurs éditions au XVII[e] siècle et fut traduit en plusieurs langues.

De nos jours, la croyance de l'Eglise russe n'a pas changé. Le savant liturgiste ALEXIS VON MALTZEV, qui a publié, avec une traduction allemande, les livres liturgiques de cette Eglise, déclare, dans l'introduction au volume qui contient les rites sacramentels, que l'Eglise « orthodoxe » enseigne, tout comme l'Eglise catholique, l'assomption corporelle de Marie immaculée.[3]

Il faut signaler cependant la tendance qui se manifestait, en ces dernières années, parmi certains théologiens russes, de prendre le contre-pied des doctrines catholiques, surtout lorsque ces doctrines étaient patronnées par le pape. C'est ainsi qu'en 1903, l'un de ces théologiens, A. J. BOULGAKOV, fit paraître, à Kiev, une petite brochure intitulée: *Sur l'adoption d'un nouveau dogme dans le catholicisme romain*,[4] dans laquelle il blâme le mouvement qui se manifeste dans l'Eglise catholique, depuis le concile du Vatican, en vue de demander la définition solennelle de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu comme dogme de foi. L'auteur rappelle, à ce propos, la définition de l'Immaculée Conception par Pie IX en 1854, qu'il combat ouvertement, à l'exemple de la plupart des théologiens gréco-russes contemporains, malgré les témoignages si nombreux de l'ancienne Eglise byzantine et de l'Eglise gréco-russe moderne en faveur du privilège de la Mère de Dieu. Sans aller jusqu'à nier positivement le fait même de l'assomption corporelle, il déclare que cette doctrine

---

[1] Nous empruntons notre citation à l'édition avec traduction russe parue dans la revue: *Lectures de la Société impériale de l'histoire et des antiquités russes établie à l'Université de Moscou*, t. I de l'année 1878, pp. 63-118. Voir, p. 107, le passage cité.

[2] *Loc. cit.*, p. 114.

[3] *Ibid.*, p. 116.

[1] Dans la *Confession orthodoxe*, I[re] partie, q. LXXXVIII, on signale simplement le jeûne de quinze jours qui précède la fête de la Dormition.

[2] Cf. A. MALVY et M. VILLER, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila*, Paris, 1927 (t. X des *Orientalia christiana*), p. CXXVII.

[3] A. VON MALTZEV, *Die Sakramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898, pp. XXI-XXII.

[4] *O priniatii echtche odnago novago dogmata ve rimskom katolicizmé*, Kiev, 1903. La brochure parut d'abord sous forme d'article dans les *Troudy de l'Académie de Kiev*, t. III de 1903, pp. 149-170.

n'a point de fondement solide dans les sources de la Révélation. Ses conclusions sont les suivantes:

1° La parole de Dieu ne nous fournit aucun renseignement sur les dernières années et la mort de la Sainte Vierge.

2° Les plus anciens récits sur les circonstances de cette mort sont discordants.

3° C'est seulement au Ve siècle que les Pères du troisième concile œcuménique commencent à s'occuper de la personne même de Marie non directement mais indirectement, à cause de son rôle dans le mystère de l'Incarnation.

4° Les récits sur le transfert du corps virginal ne remontent pas au-delà du Ve siècle et ne furent pas universellement répandus ni reçus. Cependant la piété des fidèles, pénétrés de la grandeur de la maternité divine, assura bientôt leur succès, et leur contenu pénétra dans les chants liturgiques et les sermons ecclésiastiques. L'auteur n'a garde de passer sous silence, à propos des hymnes liturgiques, les deux conceptions opposées de la *Métastasis* de la Vierge, que nous avons notées nous-mêmes; mais il aurait dû avouer que la doctrine de la véritable Assomption fut toujours la plus commune parmi les théologiens byzantins et la seule à être reçue dans la période moderne.

Il faut reconnaître que ces conclusions, du point de vue historique, sont inattaquables, ou à peu près. Mais Boulgakov semble oublier qu'à défaut de témoignages explicites et positifs dans l'Ecriture et la tradition des premiers siècles, le sens chrétien a son mot à dire dans la question. Il paraît ignorer qu'une doctrine peut être révélée d'une manière implicite, c'est-à-dire contenue dans une autre vérité explicitement révélée. Il est vrai que la théologie dissidente n'est guère habituée à ces sortes de déductions, par lesquelles les théologiens catholiques font passer de l'état implicite à l'état explicite certaines vérités révélées. Ce qui est sûr, c'est que notre théologien est loin de représenter la croyance commune de l'Eglise russe à notre époque. Nous en avons pour preuve tout d'abord des témoignages liturgiques non équivoques. Dans la version slave d'un canon de l'office de la vigile de la fête de la Dormition, nous trouvons cette strophe, qui ne paraît point dans le grec et qui représente une correction faite par l'éditeur officiel du Saint-Synode russe en 1895:

« Jésus, le Seigneur tout éclatant de la gloire divine, né de ton sein par miséricorde (pour nous), t'a enlevée de la terre, ô Mère de Dieu, avec ton âme et ton corps. »[1]

---

[1] *Edition synodale des Ménées*, Pétrograd, 1895, p. 114^v: *Sam tia prestavi ot zemli, Bogomati, se doucheiou i tělom.*

Depuis la fin du XVIe siècle, ou le début du XVIIe, les Russes ont composé des offices spéciaux appelés *Acathistes*, du nom de l'hymne célèbre du mélode grec saint Romanos en l'honneur du mystère de l'Annonciation. Un de ces acathistes est consacré au mystère de l'Assomption. A plusieurs reprises il y est parlé de la résurrection glorieuse de la Vierge et de son assomption au ciel en corps et en âme:

« Salut, ô notre vie, toi qui es ressuscitée dans la paix du Seigneur ... Le Créateur t'a transportée au ciel avec ton âme et ton corps ... Marie a été enlevée au ciel avec son corps ... Tu as été enlevée au ciel tout entière... Réjouis-toi, toi dont le corps incorruptible a été glorifié en même temps que ton âme. »[1]

Que A. J. Boulgakov ne soit pas le porte-parole de tous les théologiens russes, nous en avons la preuve dans le fait qu'un de ses homonymes, plus célèbre que lui, SERGE BOULGAKOV, actuellement professeur à l'Institut théologique russe de Paris, enseigne clairement, dans plusieurs de ses ouvrages, la doctrine de l'Assomption et la présente comme une vérité faisant corps avec l'orthodoxie officielle de son Eglise. Dans une longue dissertation intitulée: *Le buisson qui ne brûle pas. Essai d'explication dogmatique de certains points regardant le culte orthodoxe de la Mère de Dieu*, [2] il attaque sans doute et nie le dogme catholique de l'Immaculée Conception; [3] mais il admet

---

[1] La première édition de ce *Recueil d'acathistes slaves* fut faite à la laure des Cryptes de Kiev, en 1606. Cf. ALEXIS POPOV, *Pravoslavnye rousskie Acathisty*, Kazan, 1903, p. 87. D'autres éditions ont suivi depuis. I. KARATAEV en signale une vingtaine entre les années 1600-1730, presque toutes parues à Kiev: *Khronologhiceskaia rospis slavianskikh knig napečatalnykh kirillovskimi boukvami. 1491-1730*, Pétrograd, 1861 (*Inventaire chronologique des ouvrages slaves imprimés en caractères cyrilliques entre les années 1491-1730*). Nous avons eu entre les mains l'édition parue à Kiev en 1693 (n° 1030, p. 133 de l'ouvrage de Karataev): *Acathisty i kanony Iissou Christou i Bogomateri*. Les passages traduits se lisent aux pages 120 (icos V), 129 (icos X), 115^v (Kontakion III), 125 (icos VIII), 125^v (icos VIII). Les mêmes passages se trouvent dans l'édition parue à Zolnov en 1905: *Akathistnik ili Sobranié Akathistov*, pp. 130, 135, 127, 133.

[2] SERGE BOULGAKOV, *Koupina néopalimaia. Opyt dogmatičeskago istolkovaniia niekotorykhocerk v pravoslavnom počitaniia Bogomateri*, Paris, 1927, 288. Le chapitre sur la glorification de Marie, pp. 110-210, fut écrit à Prague en 1924.

[3] Comme beaucoup de théologiens russes contemporains, Serge Boulgakov se fait du péché originel une conception spéciale. D'après lui, c'est volontairement, par charité et esprit de sacrifice, que la Sainte Vierge s'est choisi un corps, soumis au péché d'origine (p. 75). Toute sa mariologie est en fonction de sa théorie philosophique sur la *Sophia divine*, qui l'amène à formuler des conceptions

la glorification de la Vierge en corps et en âme après sa mort, et consacre un long chapitre à ce sujet. Tout en désapprouvant le mouvement demandant la définition dogmatique de cette doctrine, qui a commencé à se manifester dans l'Eglise catholique à partir du concile du Vatican, il écrit:

« Il est difficile de comprendre ce qui détermine ce besoin de dogmatiser sur la Mère de Dieu, dont l'humilité demande plutôt le silence, si ce n'est, peut-être, la nécessité d'exercer l'infaillibilité vaticane. En fait, ce nouveau dogme — mise à part la formule dont on pourra se servir — ne présente rien de nouveau pour la conscience orthodoxe. L'Orthodoxie contient ce qui correspond à la doctrine de la résurrection, de l'assomption au ciel et de la glorification céleste de la Mère de Dieu. »[1]

L'assomption corporelle au ciel n'est pas pour Marie une simple convenance, mais une nécessité; ce n'est pas un privilège mais un droit.[2] La Mère de Dieu est incomparablement supérieure à toute créature. Elle a coopéré activement à l'œuvre de notre rédemption. Elle est la médiatrice, l'avocate, la protectrice universelle, la mère commune du genre humain, la reine du ciel et de la terre. Elle a des relations spéciales avec l'Eglise, dont elle peut être appelée le cœur. Elle a été comme divinisée à partir de l'Annonciation.

Non seulement notre théologien affirme l'Assomption, mais il la prouve spécialement par les textes liturgiques de son Eglise, citant plusieurs strophes de l'acathiste slave sur l'Assomption.[3] Dans un ouvrage de vulgarisation, écrit en français, sur l'Orthodoxie orientale, il résume ainsi sa doctrine sur le sujet qui nous occupe:

« La Vierge Marie est le centre invisible mais réel de l'Eglise apostolique; c'est en elle que le secret du christianisme primitif est caché, ainsi que celui de l'évangile de l'Esprit écrit par saint Jean, que le Christ lui donna pour fils du haut de la croix. Etant morte de mort naturelle, le jour de sa dormition, *elle n'a pas été captive de la corruption mais, ressuscitée par son Fils, elle demeure, en son corps glorifié, à la droite du Christ, dans les cieux* ... Demeurant au ciel à l'état glorifié, la Vierge reste la mère du genre humain, pour lequel elle prie et intercède. C'est pourquoi l'Eglise

---

étranges, des hardiesses de terminologie qui sentent l'hérésie, si elles ne l'expriment pas toujours dans le fond. Voir la recension de son ouvrage par TH. SPAČIL dans les *Orientalia christiana*, t. XI (1928), pp. 196-207.

[1] *Op. cit.*, p. 122.

[2] *Op. cit.*, pp. 118, 130, 176.

[3] L'auteur a soin de noter qu'il s'agit d'une divinisation par participation qui ne saurait entrer en parallèle avec la divinité de Jésus, pp. 130-131.

lui adresse ses supplications en lui demandant son secours. Elle couvre le monde de son voile en priant, en pleurant sur les péchés du monde; au jugement dernier elle intercèdera devant son Fils et lui demandera grâce. Elle sanctifie le monde naturel tout entier: en elle et par elle le monde atteint la transfiguration. »[1]

Par les quelques témoignages que nous avons rapportés de la croyance de l'Eglise russe dans le passé, on voit que ce n'est pas le premier Boulgakov, mais le second qui représente la véritable tradition de cette Eglise.[2]

---

[1] *L'Orthodoxie* (Collection: *Les religions*), Paris, Alcan, 1932, pp. 166-167.

[2] Il faut bien se garder de juger de la doctrine de l'Eglise gréco-russe par les opinions de tel ou tel de ses théologiens. Comme cette Eglise n'a plus pratiquement de magistère infaillible depuis le septième concile œcuménique, la liberté des opinions y est poussée à l'extrême. Un théologien russe contemporain a pu écrire qu'il y avait autant d'*orthodoxies* que de théologiens de marque. Le P. F. Müller n'a pas pris garde à cela quand il a écrit: « Recentiores theologi schismatici Russi, proh dolor! Assumptionem Dei genitricis quoad corpus reiciunt tanquam legendariae narrationi innixam. Qua in re manifeste vestigia antenatorum suorum non premunt.» *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus*, p. 173, note 1. Il faut dire: Quelques théologiens russes rejettent plus ou moins ouvertement la doctrine de l'Assomption; mais la plupart l'admettent, d'accord en cela avec la croyance traditionnelle nettement exprimée dans les livres liturgiques du rit byzantin. Du reste, le P. Müller lui-même a connu l'ouvrage de Serge Boulgakov par la recension de Th. Spačil. Il pouvait en conclure que *tous* les théologiens russes récents n'étaient pas hostiles au privilège de la Mère de Dieu.

CHAPITRE III

La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise latine de la fin du IXᵉ siècle à nos jours

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Dans la première partie de cet ouvrage, nous avons vu que dans la première moitié du IXᵉ siècle, la théologie latine sur l'Assomption était aiguillée dans une double direction par deux écrits apocryphes, publiés sous les noms des deux plus grands docteurs de l'Eglise d'Occident: saint Jérôme et saint Augustin. Le caractère apocryphe de ces écrits ne fut pas découvert par les érudits de l'époque, ni par ceux qui suivirent, jusqu'au XVIᵉ siècle. Aussi leur influence se fit-elle sentir durant tout le Moyen Age et jusqu'au début de la période moderne. Le Pseudo-Jérôme, représentant la maigre tradition latine antérieure, sans être positivement hostile à la résurrection anticipée de la Vierge, ne voit dans cette doctrine qu'une pieuse hypothèse, sans appui dans l'Ecriture et la tradition, qu'il faut se garder d'incorporer au dogme. Sa position est le doute et l'incertitude. Au contraire, le Pseudo-Augustin s'engage dans une voie nouvelle. Reconnaissant loyalement le silence des sources révélées — comme ses contemporains, il ignore la tradition des Eglises d'Orient —, il déclare qu'il y a un autre moyen de résoudre le problème: celui de la réflexion théologique, s'appuyant à la fois sur les lumières de la raison et sur celles de la foi, celui qui est tiré de la cohérence et de l'harmonie des vérités révélées comparées entre elles: ce que les théologiens appellent communément l'analogie de la foi et ce qu'on peut tout aussi bien nommer le sens chrétien.

Se présentant sous le patronage de deux docteurs vénérés entre tous, les deux tendances se partagèrent durant un certain temps, dans une mesure à peu près égale, les suffrages des théologiens, tandis que la masse du clergé et des fidèles continuait à accepter, au moins comme une pieuse croyance, la substance du récit du Pseudo-Méliton ou de ses recensions plus ou moins divergentes qui, en fait, se trouvaient d'accord pour le fond avec le Pseudo-Augustin. Cette situation se prolongea jusque vers le milieu du XIIIᵉ siècle. Mais à partir de cette date, la balance pencha résolument, dans le monde

des doctes, du côté du Pseudo-Augustin. La solution de ce dernier est expressément acceptée et quelquefois défendue *ex professo* par les grands docteurs scolastiques, tandis que les tenants du Pseudo-Jérôme se font de plus en plus rares. Celui-ci garde cependant encore, durant de longs siècles, une position officielle dans l'office liturgique du 15 août tant par les leçons des nocturnes, qui lui sont empruntées,[1] que par le martyrologe d'Usuard, adopté par l'Eglise romaine, par la plupart des Ordres religieux et par un grand nombre d'Eglises. Or, on sait que la notice de ce martyrologe résume en peu de mots la thèse de l'apocryphe. On continua à lire ces nocturnes et cette no-

---

[1] Dès l'époque carolingienne, la *Lettre à Paula* fournit, en un certain nombre d'églises monastiques, le texte des huit premières leçons de l'office de l'Assomption, parfois celui des quatre premières. Cf. MARTÈNE, *De antiquis monachorum ritibus*, l. IV, c. 7, n. 25. Par ailleurs, nous savons par UDALRIC DE CLUNY († 1086), que la même lettre était lue en entier, le jour de l'Assomption, dans l'Office clunisien: « De Assumptione sanctae Mariae. Ad nocturnos legitur sermo S. Hieronymi: *Cogitis me, o Paula*; qui cum tantae sit excellentiae, ad nonam lectionem non pronuntiatur evangelium, sed omnes lectiones de eodem sermone fiunt.» *Cluniacenses consuetudines*, c. XXXVI, *P. L.*, t. CXLIX, coll. 683-684. L'usage clunisien fut communément adopté par les *Bréviaires*, qui firent leur apparition dès le XIIIᵉ siècle; mais au lieu de lire tout le document, le jour même de la fête, on le répartit tout le long de l'octave. C'est ce dont témoignent les Bréviaires romains, manuscrits, incunables et imprimés avant 1568. La *Lettre à Paula* fournit les six premières leçons du jour de la fête et des 2ᵉ, 4ᵉ, 5ᵉ, 6ᵉ et 7ᵉ jours de l'octave. Le paragraphe 2, où l'Assomption est mise en doute, n'est nullement supprimé. Quelques bréviaires manuscrits des XIVᵉ et XVᵉ siècles, par ex. le *Vatic. Latinus 4761*, fol. 324ᵛ (XIVᵉ s.) et le *Vatic. lat. 3479* (XIVᵉ-XVᵉ s.) fol. 342ᵛ, qui sont particulièrement abrégés, ne contiennent que la première partie de ce paragraphe jusqu'aux mots: *quam et tu, Paula, oculis aspexisti*. Il ne faudrait point voir là une intention spéciale d'omettre le passage principal, où la résurrection de Marie est mise en doute, car déjà ce doute est clairement exprimé dans la partie reproduite: «*cum ex his nihil aliud experiri possit pro certo, nisi quod hodierna die gloriosa migravit a corpore.*» C'est le souci d'abréger qui est la cause de l'omission. On sait qu'il y avait, avant saint Pie V, une grande variété de bréviaires. Les plus complets reproduisent, durant l'octave de l'Assomption, tout le texte de la *Lettre à Paula*. D'autres n'en donnent que des extraits. La Bibliothèque vaticane possède de nombreux bréviaires, incunables ou imprimés avant 1568. Signalons un incunable, imprimé à Venise en 1479, fol. 311ᵛ-318ʳ; un autre de 1493, foll. CCXXXVᵛ-CCXLIIʳ; une édition de Venise, de 1550, les trois sous le titre: *Breviarium de Camera secundum usum romanum*; un Bréviaire romain abrégé, Venise, 1556, où les Matines n'ont qu'un seul nocturne. La troisième leçon du jour de la fête est empruntée à saint Bernard. A partir du 18 août, la 3ᵉ leçon est empruntée au Pseudo-Jérôme, et les 21 et 22 août, le § II est reproduit en entier. Nous avons constaté aussi la présence du même paragraphe dans un incunable à l'usage des moines Célestins, dans un bréviaire incunable du diocèse de Constance, foll. CCLXIIᵛ-CCLXVʳ. On pourrait multiplier les exemples.

tice longtemps après que leur contenu, sur le point spécial de l'Assomption, était devenu désuet et ne correspondait plus à l'état réel de la doctrine communément reçue dans l'Ecole. Il fallut attendre la réforme du Bréviaire romain par saint Pie V, en 1568, et celle du Martyrologe par Baronius, sous le pape Gregoire XIII, en 1584, pour voir ce contenu disparaître de l'Office divin. [1]

Directement attaquée par certains Protestants, la doctrine de l'Assomption fut énergiquement défendue par les apologistes catholiques. Quelques-uns dépassèrent même la mesure en la présentant d'ores et déjà comme un dogme de foi catholique. Quelques érudits catholiques des XVII[e] et XVIII[e] siècles voulurent lui faire perdre la certitude qu'elle avait gagnée dans l'esprit de la plupart des théologiens en la ramenant à l'état où elle se trouvait au temps lointain où écrivait le Pseudo-Jérôme et où Usuard rédigeait son martyrologe. Cette tentative échoua complètement. Les érudits oubliaient que l'Eglise n'a pas l'habitude de revenir en arrière et que la théologie, en l'absence de données historiques, a d'autres moyens de progresser et d'arriver à des conclusions certaines. Par la méditation et l'analyse des concepts révélés, par la comparaison des dogmes entre eux, elle peut faire de véritables découvertes; elle peut mettre en lumière des vérités incluses dans d'autres, les faire passer de l'état implicite à l'état explicite, en manifester les virtualités cachées.

Une nouvelle étape dans le développement de la doctrine de l'Assomption a commencé après la définition de l'Immaculée Conception, spécialement à partir du concile du Vatican. La connexion entre les deux mystères est intime. Ils se ressemblent aussi par leurs origines, par le mode de leur développement dans la conscience de l'Eglise. Tous deux ont connu le passage de l'implicite à l'explicite, et il y a lieu de se demander si l'Assomption n'est pas formellement incluse dans l'Immaculée Conception. C'est le problème qui occupe les théologiens depuis 1870. Cette question n'a pas encore été élucidée d'une manière pleinement satisfaisante pour plusieurs raisons. Nous essayerons d'apporter notre modeste contribution à ce travail en écartant certains obstacles, qui obstruent l'accès à la pleine lumière.

Nous divisons l'étude de cette longue période en six sections ou articles, dont les titres respectifs seront les suivants:

I. La doctrine de l'Assomption en Occident, de la fin du IX[e] siècle jusque vers le milieu du XIII[e].

II. L'Assomption et les grands théologiens scolastiques (XIII[e]-XV[e] siècle).

[1] La disparition ne fut, du reste, ni subite, ni universelle.

III. La doctrine de l'Assomption au XVI[e] siècle.

IV. La doctrine de l'Assomption, du XVII[e] siècle au concile du Vatican.

V. La doctrine de l'Assomption depuis le concile du Vatican jusqu'à nos jours.

VI. Vue synthétique sur le développement de la doctrine depuis le IX[e] siècle. Etat actuel de la question.

Nous ne pouvons prétendre énumérer tous les auteurs qui ont parlé plus ou moins longuement du mystère glorieux de la Mère de Dieu, d'autant moins que les œuvres de beaucoup de théologiens du Moyen Age sont encore cachées dans les manuscrits. Au demeurant, ce n'est, en général, qu'en passant et très brièvement que la plupart ont touché cette question, qui vient le plus souvent parmi les questions subsidiaires traitées à la fin de la christologie. Ce sont les prédicateurs qui en disent le plus long sur le sujet. Rares sont les traités de mariologie proprement dits avant la période contemporaine, et ce n'est guère qu'à partir du concile du Vatican qu'on a vu des monographies spéciales sur le mystère de l'Assomption. Il nous suffira de rapporter le sentiment de ceux qu'on peut considérer comme les chefs de file tant par l'attention qu'ils ont donnée à la question que par l'autorité de leur nom, et de grouper autour d'eux ceux qui ont marché dans leur orbite et n'ont guère fait que les répéter.

I – La doctrine de l'Assomption en Occident, de la fin du IX[e] siècle jusque vers le milieu du XIII[e]

Comme nous l'avons dit, c'est durant cette période que le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin exercent une influence sensiblement égale sur les théologiens et les prédicateurs, bien que, dès le début du XIII[e] siècle, le Pseudo-Augustin commence à l'emporter. Il y a aussi un tiers parti, qui ne prend aucune position nette en présence des deux thèses opposées. Ceux-là s'expriment d'une manière tellement vague qu'on ne peut saisir leur pensée sur le point précis de la glorification de la Vierge en son corps ou en son âme. Ils se contentent tout au plus d'affirmer assez clairement que le corps de Marie a été soustrait à la corruption et a triomphé ainsi de la mort, sans prononcer le mot de résurrection. C'était là le minimum qu'exprimaient les textes liturgiques de la fête du 15 août. Nous allons commencer par parler de ce tiers parti. Nous passerons ensuite en revue les disciples du Pseudo-Jérôme, puis ceux du Pseudo-Augustin.

1 – Les théologiens dont la pensée sur l'Assomption est incertaine

Un auteur de la fin du IXe siècle, que nous n'avons pas nommé dans la première partie, est le célèbre HINCMAR, archevêque de Reims († 882). Nous savons qu'il a cru à l'authenticité de la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme et qu'il a fait l'éloge de son contenu, sans parler expressément de ce qui regarde l'assomption de la Sainte Vierge.[1] Dans son poème dogmatique en l'honneur de la Mère de Dieu, qu'a publié A. Maï,[2] il se tait sur l'Assomption, mais il enseigne clairement que le corps de Marie, tout comme celui de son Fils, a échappé à la corruption du tombeau.

Par ailleurs, comme il admet la résurrection glorieuse et définitive des ressuscités du jour de Pâques,[3] il est permis de penser qu'il considérait au moins comme très probable la résurrection glorieuse de Marie. Le Pseudo-Jérôme lui permettait, à la rigueur, cette attitude.

C'est sans doute aussi dans le sens de la véritable assomption qu'il faut entendre le poème que l'évêque italien JEAN D'AQUI, à la fois peintre et poète, attiré en Allemagne par l'empereur Otton III (983-1002), consacra, en l'an 1000, à la fête du 15 août. En voici les pas-

[1] « Homilia vero de assumptione sanctae Mariae non a Radberto est compilata, sed a sancto Hieronymo catholice dicta, sicut et stylus et cautela sensus et catholicus intellectus et alia certa indicia monstrant, et certae personae, per quas de partibus orientalibus tempore certo delata ad regiones nostras pervenit, fidem faciunt.» Extrait d'une lettre d'Hincmar à Odon, évêque de Beauvais, écrite vers 868-869, retrouvée récemment en grande partie par D. Lambot, dans le *cod. 239* de la bibliothèque de Gand (XIIIe s.) et publiée par lui dans la *Revue bénédictine*, 1934, pp. 269-270, au cours de son étude intitulée: *L'homélie du Pseudo-Jérôme sur l'Assomption*, pp. 265-284. Hincmar écrivit cette lettre pour défendre l'authenticité de la *Lettre à Paula* (et aussi du *Libellus de ortu Virginis*), attaquée par le moine de Corbie, Ratramne, qui déclarait que ces deux écrits étaient l'œuvre de Paschase Radbert: ce en quoi il ne se trompait pas. Entre les années 844 et 849, Hincmar avait fait transcrire les deux opuscules apocryphes dans un codex luxueusement orné, qu'il avait offert en hommage au trésor de Notre-Dame, et c'est à cette occasion qu'il composa le long poème dogmatique en l'honneur de la Sainte Vierge, qu'a publié MAI, *Classici auctores*, t. V, p. 452, et dont Traube a donné une édition critique dans les *Monumenta Germaniae historica, Poetae latini medii aevi*, III, pp. 410-412.

[2] A. MAÏ, *Classici auctores*, t. V, p. 455: « Quae caro sancta Dei non est corrupta sepulcro — Nec tua, qua corpus sumpserat ipse Deus.»

[3] Il exprime son opinion sur cette question tant dans la lettre à Odon de Beauvais que dans son poème sur la Vierge. Dans la lettre à Odon, il dit que si le Pseudo-Jérôme a parlé des ressuscités du jour de Pâques avec beaucoup de réserve, c'est à cause des adversaires qui attaquaient ses écrits. Mais, ajoute-t-il,

sages les plus saillants. Et d'abord, une allusion à la procession romaine nocturne de la fête:

« Sistitur in solio Domini spectabile signum
Theotocosque suo sistitur solio.
Hinc thymiama dabunt, hinc prima balsama reponunt.
Thus myrramque ferunt, hinc thimiama dabunt.
Dat scola graeca melos et plebs romana susurros
Et variis modulis dat scola graeca melos. »[1]

Le mystère du jour est ainsi décrit:

Emicat ecce dies cunctis veneranda per orbem,
In qua sancta Dei transcendit culmina caeli
Virgo parens et virgo manens et virgo per aevum,
Sponsa Patris, Verbi genitrix templumque sacrati
Flaminis immensi purgantis crimina mundi.
Christus ab arce poli comptus diademate cosmi,
Venit totus, ut ille sacer Hieronymus infit,[2]
Excubias celebrans matris factor genitricis,
Ad Patris usque thronum praedictam famine vatum
Evehit ipse suam secum super aethera matrem,
Quo residet regum rex et dominus dominorum,
Flos, decus atque salus mundi via portaque lucis.

le bienheureux Bède, *doctor catholicus et antiquorum lectione peritissimus*, a exposé clairement la vérité sur ce point. Et il renvoie au passage de saint Bède qui se lit dans la *P. L.*, t. XCI, col. 1153.

[1] *Monumenta Germaniae historica. Poetarum medii aevi*, t. V, fasc. II. Berlin, 1939, p. 467 (vers 43-47). Quatre manuscrits portent le prologue suivant, qui expliquent les vers en question: « In assumptione S. Mariae, in ipsa nocte, leguntur Cantica Canticorum vel omelie eiusdem diei. In ipsa vespera vigiliarum praeparetur quoddam portatorium in sancto Laurentio apud Lateranos suppositaque tabula, imagine Christi Domini nostri insignita, a medio noctis concurrente populo, exeant cum letania ad S. Mariam minorem, mundatis per viam plateis et suspensis per domos lucernis ibique in gradibus S. Mariae deposita ycona, omnis chorus virorum ac mulierum, genibus humiliter ante eam flexis, pugnis etiam pectora caedentes, una voce per numerum dicunt centies *kirie*, centies *Christe*, iterum centies *kirie* fusisque lacrymis et precibus per S. Adrianum recta via vadant ad S. Mariam Maiorem auditaque missarum celebritate ad palatium revertantur. Unde quidam cum interesset, ita mirando prorupit: Incipit carmen: *Sancta Maria quid est?*, etc.» Cf. DUCHESNE, *Le Liber pontificalis*, t. II, 110, 135. Cette procession nocturne fut supprimée au XVIe siècle par saint Pie V, à cause des abus auxquels elle avait fini par donner occasion.

[2] Allusion à la *Lettre à Paula et à Eustochium* du PSEUDO-JÉROME, c. IX, *P. L.*, t. XXII, col. 134.

Adjutrix proprii Henrici semper alumni
Sis foveasque tuum, Domina, per saecula servum. [1]

La raison de douter que le poète ait voulu parler de l'assomption corporelle serait le renvoi à la lettre du Pseudo-Jérôme. Ce qui est digne de remarque, c'est qu'il ne fait aucune allusion à la mort de Marie. Pour lui, l'objet de la fête du 15 août est bien l'assomption de la Vierge au ciel, et la manière dont il s'exprime fait naturellement penser à l'assomption totale en corps et en âme.

Dans le sermon sur l'Assomption qu'il nous a laissé, RATHIER, évêque de Vérone (974), se contente de commenter l'évangile de la fête, c'est-à-dire l'episode de Marthe et de Marie sans la moindre allusion à la Sainte Vierge. [2] Des cas semblables ne sont pas rares parmi les prédicateurs du Moyen Age. [3] D'autres, sans se taire absolument sur le mystère du jour, en parlent d'une manière tout à fait vague. Nommons parmi eux-là: 1° le célèbre prédicateur poitevin RAOUL ARDENT († après 1101), dont nous avons deux homélies pour la fête de l'Assomption; [4] 2° saint ANSELME DE CANTORBÉRY, dans la seule homélie authentique sur la fête que nous possédions de lui; [5] 3° EADMER († 1121) le pieux disciple d'Anselme; [1] 4° SAINT BRUNO DE SEGNI ou d'Asti († 1123); [2] 5° GEOFFROI, abbé de Vendôme († 1132); [3] 6° HONORIUS, prêtre d'Autun († 1136); [4] 7° ARNULFE de Lisieux († 1149); [5] 8° GARNIER de Langres († 1198); [6] 9° ADAM, abbé de Perseigne († 1203). [7]

L'absence de toute précision surprend particulièrement chez cer-

---

[1] *M. G. H.*, t. cit., pp. 468-469.

[2] *P. L.*, t. CXXXVI, coll. 749-758.

[3] Disons, à ce propos, que certaines homélies portent à tort le titre de l'Assomption. C'est le cas des deux dernières homélies d'HILDEBERT DU MANS (†1133) venant sous ce titre dans le t. CLXXI de la *P. L.*, coll. 631-639. On n'y trouve rien, en effet, qui fasse la moindre allusion à la solennité du 15 août. Par contre, la première homélie sur l'Assomption attribuée à Hildebert, *ibid.*, coll. 627-631, n'est pas de lui, mais doit être restituée au chanoine de Troyes, PIERRE COMESTOR († 1179), dont nous parlerons loin. Et le sermon sur l'Assomption mis sous le nom de ce dernier dans la *P. L.*, t. CXCVIII, coll. 1784-1788, est sans doute de lui, mais ne se rapporte pas à la fête mariale. Il porte un faux titre.

[4] *P. L.*, t. CLV, coll. 1421-1430. Le plus clair de ce qu'il dit sur le mystère de l'Assomption se réduit à ceci: « Exaltata est super choros angelorum, repletum est in bonis desiderium suum.» Col. 1430 B.

[5] On a souvent attribué à saint Anselme de Cantorbéry († 1109) la doctrine de l'Assomption. En fait, dans l'homélie neuvième, *P. L.*, t. CLVIII, coll. 644-649, qui est bien pour la solennité du 15 août, on ne trouve rien sur l'Assomption sauf la phrase que nous venons de relever, à la note précédente, dans le deuxième sermon pour l'Assomption de RAOUL ARDENT: « Exaltata est super choros angelorum, repletum est in bonis desiderium suum; videt Deum facie ad faciem sicuti est, gaudet cum Filio in aeternum. Haec est pars optima, quae non auferetur ab ea.» Col. 649 C. Sont apocryphes, ou d'une authenticité fort douteuse, les prières pour les fêtes mariales qui lui sont attribuées, *ibid.*, coll. 942-968. Dans la prière pour la fête de l'Assomption (*oratio LX*), coll. 965-966, l'auteur paraît bien faire allusion à l'assomption glorieuse en corps et en âme: « O, Virgo gloriosa, quae mortem subiisti sed mortis nexibus deprimi non potuisti ... In excelso caelorum palatio gloriosa exsultas et regnas regina angelorum et hominum.» Mais l'allusion n'est pas certaine.

[1] EADMER consacre à l'Assomption le chapitre VIII de son *Liber de excellentia Virginis Mariae*, *P. L.*, t. CLIX, col. 572. Il n'y a rien à en tirer de clair pour l'Assomption proprement dite. Le passage suivant, qu'on cite parfois, est trop vague: « Deus ipse huic piissimae Matri suae de hoc mundo migranti occurrit, eamque super omnes caelos exaltatam cunctae secum creaturae perenni iure dominaturam in throno collocavit.»

[2] Là où Bruno parle explicitement de l'Assomption, c'est-à-dire dans une courte homélie pour la fête, *P. L.*, t. CLXV, coll. 839-840, et dans le *Liber quintus sententiarum*, c. V, *ibid.*, col. 1032 (cf. col. 915), il ne dit rien qui se rapporte à la glorification de la Vierge en corps et en âme. Au contraire, il paraît faire allusion à l'assomption corporelle dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, l. V (Apoc. XIV, 17), col. 686: « Angelus, qui de templo exivit Christus est, qui tanquam sponsus de thalamo virginalis uteri processit. Hoc autem templum est in caelo, quia illa omnium mulierum beatissima sic in terris vixit, ut semper eius conversatio in caelo fuerit. Denique, iam tunc haec Virgo nostra de hac vita migraverat et super choros angelorum exaltata fuerat, quando beatus Ioannes ista scribebat. *Vidit ergo angelum qui de templo exierat, quando templum iampridem in caelum translatum fuerat.*»

[3] GEOFFROI a un sermon général pour toute fête en l'honneur de la Vierge, *P. L.*, t. CLVII, coll. 266-270. C'est un bel éloge des vertus de la Mère de Dieu; mais on y cherche en vain quelque allusion au mystère de son assomption. Rien non plus dans le sermon *De purificatione sanctae Mariae*, coll. 262-266.

[4] Ce qu'il y a de plus clair dans le sermon d'Honorius sur l'Assomption, *P. L.*, t. CLXXII, coll. 991-993, se réduit à ceci: « Gloriosa Virgo Maria hodie de hoc mundo, confusis Iudaeis, daemonibus in abyssum submersis, in laetitia et exsultatione educitur et ... in caeleste palatium regina caelorum introducitur, in quo nunc cum deliciis est affluens » coll. 991 B.

[5] D'ARNULFE, évêque de Lisieux, nous n'avons qu'un sermon sur l'Annonciation, *P. L.*, t. CCI, coll. 167-172. On n'y trouve rien qui fasse allusion à l'Assomption.

[6] Dans ses deux sermons sur l'Assomption, *P. L.*, t. CCV, coll. 747-755, Garnier ne s'occupe que de considérations morales et ascétiques. Rien sur le mystère du jour.

[7] Dans un long sermon sur l'Assomption, *P. L.*, t. CCXI, coll. 733-744, l'Abbé de Perseigne compare Marie à la femme forte. Simple allusion au mystère du jour, à la col. 738 C: « Sicut gratiae plenitudine omni creaturae praecellit [Maria], sic incomparabiliter gloriae sublimitate transcendit..., super omnem altitudinem angelorum exaltata »

tains prédicateurs, ceux qui se sont arrêtés longuement sur le sujet et ont prononcé plusieurs homélies pour la fête du 15 août. C'est le cas de SAINT BERNARD avec ses cinq sermons sur l'Assomption. Il parle peu de ce mystère et avec des expressions vagues et générales s'adaptant sans doute à l'assomption glorieuse en corps et en âme, mais pouvant aussi s'entendre, à la rigueur, de l'assomption de l'âme seule. [1] Après une étude minutieuse des textes, le P. Pierre Aubron conclut:

« On ne trouve en saint Bernard aucune affirmation explicite de l'Assomption. Il est vrai que des expressions comme celles-ci: *Les joyeux embrassements, les baisers* (*Sermo I in Assumpt.*, n. 4), entendues au sens propre la supposent; mais elles peuvent aussi s'entendre métaphoriquement, étant donnée la prédilection de l'orateur pour l'allégorie. Toutefois, le fait qu'il ne condamne pas la croyance unanimement admise à son époque, [2] comme il le fit pour l'Immaculée Conception, nous semble la meilleure preuve qu'il la partageait. Son silence doit probablement s'expliquer par ce fait que les récits de la " Dormition " sont tirés des apocryphes.»

Ce silence s'explique surtout par l'influence du Pseudo-Jérôme, dont la *Lettre à Paula* était incorporée, comme nous l'avons dit, à l'office divin. L'Abbé de Clairvaux s'en est tenu à la consigne donnée par l'apocryphe: il n'a pas voulu positivement affirmer ce que celui qu'il prenait de bonne foi pour saint Jérôme déclarait incertain et n'est pas allé au-delà des affirmations explicites de la liturgie de son époque.

C'est sans nul doute à la même influence qu'il faut attribuer l'attitude de l'ABBÉ GUERRIC († vers 1157), disciple de saint Bernard. Lui aussi trouve le moyen de prêcher quatre sermons sur l'Assomption sans dire clairement que Marie est ressuscitée et glorifiée en

---

[1] *P. L.*, t. CLXXXIII, coll. 415-438. Saint Bernard, dans ses sermons sur l'Assomption, ne s'occupe de ce mystère que dans le premier sermon, et encore très brièvement. Dans les autres, ou il commente l'évangile du jour, ou il célèbre les vertus de la Vierge, spécialement son humilité. On est fort étonné que certains auteurs fassent de l'Abbé de Clairvaux « un des plus significatifs représentants de la croyance en l'assomption corporelle de Marie.» Ainsi s'exprime A. RANGEL, *La doctrine mariale de saint Bernard*, Paris, 1935, p. 124. Voir aussi D. NOGUES, *Mariologie de saint Bernard*, Paris, 1935, p. 95, et B. HANSLER, *Die Marienlehre des hl. Bernard, Abtes und Kirchenlehrers*, Ratisbonne, 1917, pp. 112-117.

[2] Ici, le P. AUBRON exagère quelque peu, comme le démontre suffisamment le présent article. On ne peut pas parler de croyance unanime à l'Assomption, au XII[e] siècle.

[3] P. AUBRON, *La mariologie de saint Bernard*, dans les *Recherches de science religieuse* (1934), pp. 543-577. Le passage cité se lit à la page 568.

corps et en âme, bien qu'en plusieurs endroits il paraisse insinuer cette doctrine. [1]

Même réserve, encore plus étonnante, chez un autre contemporain de Bernard, GODEFROY, abbé d'Admont en Styrie († 1165), qui ne nous a pas laissé moins de neuf sermons sur le sujet, dont un pour la vigile de la fête et un autre pour le jour de l'octave. [2] On ne peut nier qu'il y ait chez lui le parti pris de se taire sur ce qui constitue pour nous l'essentiel du mystère. Pourtant, il admet la résurrection définitive des ressuscités du jour de Pâques. [3] Il a, çà et là, des expressions qui peuvent aisément s'entendre de l'assomption corporelle. Mais d'autres favorisent l'opinion contraire. [5] Dans le sermon pour le jour de l'octave, l'orateur avait une belle occasion de parler de la résurrection de la Mère de Dieu, à l'endroit où il dit que l'octave symbolise la résurrection des corps. Mais, justement, tout le long de son discours, il n'a pas un mot qui regarde la Vierge. Et dans le troisième sermon sur la fête, il tendrait à faire croire que Marie n'est

---

[1] *P. L.*, t. CLXXXV, coll. 187-200. Dans le premier sermon, Marie est dite le trône de Dieu régnant au ciel; mais au même endroit, l'âme du juste est appelée le trône de la sagesse, col. 190. Dans le deuxième sermon, on nous représente les anges venant assister au trépas de leur reine, *quae migratura corpore decumbebat*, col. 191 A. Le Pseudo-Jérôme est cité et le tombeau de Gethsémani signalé; puis vient ce passage, col. 193, où l'on peut trouver du pour et du contre relativement à l'assomption glorieuse: « Ego (c'est Jésus qui parle) sum qui patrem et matrem filiis honorandos commendavi; ego, ut facerem quod docui, ... in terram descendi ... Ascendi et praeparavi ei locum, thronum gloriae ... *Non imprimam labia labiis, sed spiritum spiritui osculo perpetuo et indissolubili.*» Du sermon III[e] signalons le passage suivant: « Qui creavit me, creatus ex me, requievit in tabernaculo corporis mei; negare non poterit mihi requiem caeli sui.» Col. 195 B. Du sermon IV[e] le passage le plus saillant est celui-ci: « Hodie beata Virgo Maria optimam partem elegit, imo quam dudum elegerat, hodie perpetuo possidendam accepit, ut scilicet inseparabiliter adhaereat Domino, perenniter fruatur Dei Verbo.»

[2] *P. L.*, t. CLXXIV, coll. 957-990.

[3] *In vigilia Assumptionis*, col. 959 B: « In ascensione sua, corpore ipso resurgente resuscitata ad caelos secum vexit.»

[4] Voir, par exemple, col. 964 B: « In throno gloriae hodierna die gloriosa super choros angelorum exaltari meruit (*Sermo I in As.*).» Dans le septième sermon, col. 985 B, on lit ce passage: « Hodierna eius ascensio sive assumptio mirabilis et venerabilis cunctis angelicis erat spiritibus, quando in aeternum secum regnaturam cum gaudio ineffabili eam suscepit unigenitus Filius eius.»

[5] Dans le sermon II[e], l'âme de la Vierge est comparée à Marie, sœur de Lazare, et son corps à Marthe; mais on ne trouve rien qui fasse allusion à la résurrection du corps, à sa glorification. A la fin du discours, col. 971 B C, Marie est assimilée au reste du genre humain, dont elle est la mère.

pas morte.[1] En fait, il est aussi muet sur le fait de la mort que sur celui de la résurrection.[2]

Le pape INNOCENT III († 1216) se rattache au même groupe. Il n'y a rien à glaner pour ou contre le privilège marial dans les deux sermons pour la fête du 15 août qui nous restent de lui.[3] Quant au pape ALEXANDRE III († 1181), que beaucoup d'auteurs citent comme un partisan de la résurrection glorieuse, il n'affirme positivement qu'une chose: c'est que Marie, en quittant cette terre, a échappé à la corruption du tombeau. Comment? Le pape ne le dit pas clairement, bien qu'il paraisse insinuer le fait de la résurrection.[4]

---

[1] Il donne, à cet endroit, une variante intéressante de la secrète de la messe actuelle de l'Assomption. Au lieu des mots: *quam etsi pro conditione carnis migrasse cognovimus*, Godefroy dit: *ideirco de praesenti saeculo transtulisti*. Col. 971 C D. Faisons remarquer que Godefroy se range parmi les adversaires de l'Immaculée Conception. D'après lui, Marie n'a été délivrée du péché originel (ignorance et concupiscence) qu'au jour de l'Annonciation, coll. 975-977. Certains Grecs modernes ont professé la même opinion.

[2] LAUNOY a cité parmi les adversaires de la doctrine de l'Assomption, au XII[e] siècle, le cardinal Robert Pullus († 1151). En fait, Robert ne s'occupe pas de l'Assomption et ne s'oppose à cette doctrine que d'une manière fort indirecte, en tant qu'il déclare que Jésus seul est ressuscité des morts pour ne plus mourir. Voir son ouvrage: *Sententiarum* l. V, c. II, *P. L.*, t. CLXXXVI, col. 830D et la note du P. MATHOUD, col. 1061. On sait que plusieurs anciens Pères se sont exprimés de la sorte. Et cependant quelques-uns de ceux-là ont admis la résurrection glorieuse et définitive des ressuscités de Pâques. Certains ont nié que Marie soit morte.

[3] *P. L.*, t. CCXVII, coll. 575-586.

[4] C'est dans l'*Exposé de la foi catholique*, envoyé en 1169 au sultan d'Iconium, qu'Alexandre III écrit au sujet de Marie: « Magna igitur et omni laude dignissima fuit mater et virgo Maria beatissima, quae tantum Dei et hominis mundo edidit mediatorem ... Concepit sine pudore, peperit sine dolore *et hinc migravit sine corruptione* iuxta verbum angeli, imo Dei per angelum, ut plena, non semiplena gratiae esse probaretur et Deus, Filius eius, *antiquum quod pridem docuit mandatum fideliter adimpleret, videlicet patrem et matrem honore praevenire; et ne caro Christi virginea, quae de carne matris virginis assumpta fuerat, a tota discreparet.» Instructio fidei catholicae ab Alexandro III pont. max. ad Soldanum Iconii missa, P. L.*, t. CCVII, coll. 1069-1078 (inter opera PETRI BLESENSIS) et MANSI, *Coll. concil.*, t. XXI, coll. 893-988 (le texte cité se trouve vers la fin du document). Cette *Instruction* ne constitue pas une profession de foi officielle, publiée par le pape comme tel. C'est une lettre doctrinale à un particulier. Aussi ne figure-t-elle pas dans les *Enchiridia symbolorum et definitionum*. La résurrection glorieuse est assez clairement insinuée par le rappel du quatrième commandement, mentionné par le Pseudo-Augustin dans son traité, et aussi par la phrase finale. Il est vrai que le pape se tait sur le fait même de la mort. Il n'affirme qu'une chose: c'est que Marie a quitté cette terre sans éprouver la corruption du tombeau.

2 — Les disciples du Pseudo-Jérôme

Nous appelons disciples du Pseudo-Jérôme aussi bien ceux qui en appellent explicitement à son témoignage que ceux qui adoptent son attitude de doute et d'incertitude relativement à la résurrection glorieuse de la Vierge et s'expriment sur ce point à peu près dans les mêmes termes que lui. En réalité, on pourrait aussi qualifier de ce nom les auteurs dont nous venons de parler au paragraphe précédent, leur parti pris de se taire ou de s'exprimer d'une manière vague étant certainement dû à l'influence de la *Lettre à Paula*, qui avait été incorporée à l'office divin.

ATTON, évêque de Verceil († 960), dans le court sermon que nous possédons de lui pour la fête du 15 août, montre, par ce qu'il nous dit, qu'il a lu à la fois le Pseudo-Augustin et le Pseudo-Jérôme. Avec le premier, il commence par nous déclarer que Marie doit être au ciel avec son Fils, suivant la parole de Jésus: « Si quelqu'un veut être mon serviteur, qu'il me suive, et là je suis, là aussi sera mon serviteur (Joa. XII, 26).» Mais il ajoute aussitôt que cette présence doit s'entendre de l'âme de la Vierge:

« Quant à son corps, dit-il, *nous n'osons nullement affirmer qu'il est déjà ressuscité, parce que les saints Pères se taisent sur ce point. Par ailleurs, on montre dans la vallée de Josaphat le lieu de sa sépulture; mais son corps ne s'y trouve pas. Celui qui a pris d'elle sa chair d'une manière ineffable sait sûrement ce qu'il est advenu de ce corps. Ce que nous confessons, c'est que, soit avec son corps, soit sans son corps, elle a été élevée au ciel au-dessus des chœurs des anges.*»

Puis, le voilà de nouveau sous l'influence de Pseudo-Augustin: il présente comme fort probable la résurrection de Marie.

«Il n'y a rien d'étonnant, dit-il, à ce que le Sauveur, mû par sa piété filiale, eu égard aussi au mérite suréminent de sa Mère, lui ait accordé le privilège d'une résurrection anticipée. La résurrection de la Mère de Dieu a donc bien pu précéder celle des autres saints. *Qu'elle soit morte*, ajoute-t-il, *n'élevons à ce sujet aucun doute, puisque l'humanité de son Fils a passé aussi par là. Cependant, elle ne méritait pas de succomber pour longtemps à la*

---

[1] *Sermo XVII in assumptione Dei genitricis*: « Corporis vero eius iam factam resurrectionem affirmare minime audemus, quia nec a sanctis Patribus hoc declaratum esse cognoscimus. Denique in valle Iosaphat eius sepulturae manet locus, ubi tamen eius non reperitur corpus. Sed qui de ea ineffabiliter corpus eduxit, ipse quid de eius sit corpore novit. Tamen, sive in corpore, sive extra corpus, super choros angelorum in caelis exaltatam confitemur.» *P. L.*, tome CXXXIV, coll. 856-857.

mort, que la chair prise d'elle a vaincue en ressuscitant: je veux dire que son Fils, qui est monté aux cieux dans l'éclat de sa majesté, *a bien pu, par piété filiale, prendre avec lui là haut sa Mère.* Et l'on ne peut douter qu'il lui ait communiqué sa gloire et l'ait constituée souveraine de l'univers. Lui qui nous a ordonné d'honorer notre père et notre mère a dû, observer lui-même ce précepte.» [1]

L'évêque de Verceil frise ici de peu la contradiction. Au fond, il a vu que le Pseudo-Augustin, dont il reproduit le principal argument, avait raison; mais il n'a pas osé affirmer sans détour ce que le Pseudo-Jérôme avait déclaré douteux.

Comme nous l'avons dit, les monastères clunisiens avaient l'habitude de lire en entier, à l'office du 15 août, la *Lettre à Paula.* Nous ne pouvons, dès lors, être étonnés de voir un abbé de Cluny, saint ODILON († 1049), nous renvoyer expressément, sur la question de l'Assomption, au Pseudo-Jérôme. Après avoir montré comment la Vierge Marie a été le modèle à la fois de la vie active et de la vie contemplative, symbolisées par les deux sœurs Marthe et Marie de Béthanie; après avoir parlé de la joie du ciel et de la terre, au jour de l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu — les détenus du Tartare eux-mêmes, au dire d'Odilon, connaissent en ce jour quelque répit à leurs tourments: il veut sans doute désigner les âmes du Purgatoire [2] —, il ajoute:

«Des mérites et de la très glorieuse assomption de la Mère de Dieu, célébrée en ce jour, les interprètes de la loi divine, à savoir saint Jérôme

[1] «Si enim veraciter omnes iustos resurrecturos cum propriis corporibus quandoque credimus eosque in aera occursuros Deo ..., quid mirum si Matri per quemdam miserationis affectum Dominus anticipando praestitit quod in fine saeculi sanctis donabit, cum mortalia corpora immortalitate induerit? ... Poterat forte resurrectio Dei genitricis praecedere aliorum anticipando, quos per vitae meritum in terris praecesserat vivendo. De morte quoque ipsius nullam fingamus dubietatem, quam et in sui Filii cognovimus humanitate. Morti tamen succumbere diu non potuit, quam ex ea sumpta caro iam resurgendo devicit: nempe cuius Filius caelos ascendit per maiestatem, matrem illuc assumere poterat per pietatem. Nec dubium est ei suam impertisse gloriam eamque totius mundi constituisse dominam.» Col. 857.

[2] *Sermo XII, De assumptione Dei genitricis Mariae. P. L.*, t. CXLII, coll. 1027-1028: «Tartarus tantummodo ululat, quoniam gaudium et laetitia huius diei claustris infernalibus inclusis aliquod remedium et refrigerium praestat. Non audent, ut opinor, ministri tartarei hodie attingere suos captivos, quos recolunt redemptos illius sanguine qui pro mundi salute est dignatus nasci de Virgine.» On sait que saint Odilon établit dans les monastères de Cluny la commémoraison annuelle de tous les fidèles défunts, *qui ab initio mundi fuerunt*, et la fixa au 2 novembre. *Cf. P. L., t. cit.*, coll. 1037-1038.

et les autres docteurs, ont parlé si éloquemment et si abondamment, que nous n'osons ni ne devons ajouter quoi que ce soit à leurs louanges. Qui voudra être pleinement renseigné sur l'éclat de la solennité de ce jour, n'aura qu'à lire le sermon que le Père Jérôme déjà nommé publia et adressa à sainte Paule et à sa fille Eustochium, ainsi qu'aux autres vierges présentes et futures.» [1]

Odilon n'en dit pas davantage dans l'hymne qu'il composa pour la fête de l'Assomption et qui nous est parvenue incomplète. [2] Il se tait sur la mort et la résurrection de la Vierge et parle simplement de son exaltation au plus haut des cieux jusqu'au trône même de Dieu le Père. [3] Sur le reste, il nous renvoie au Père Jérôme.

GUIBERT, abbé du monastère Sainte-Marie de Nogent († 1124), se rapproche beaucoup d'ATTON DE VERCEIL. Dans son ouvrage sur les reliques des saints, il admire l'extrême réserve de la sainte Eglise, qui n'ose affirmer que le corps de la Mère de Dieu a été honoré de la résurrection glorieuse, parce qu'elle ne peut le prouver par des arguments entraînant la conviction. Il y a cependant, dit-il, une chose qu'il serait impie d'admettre: c'est que ce corps virginal ait subi la corruption du tombeau et que Dieu l'ait abandonné au sort commun. S'il est vrai que les corps de beaucoup de saints ressuscitèrent avec le Sauveur, comment croire que le Fils de Dieu ait refusé à sa Mère ce qu'il a accordé à une chair qui lui était étrangère? Pourtant, nous n'osons affirmer qu'il est ressuscité, parce que nous ne pouvons pas le prouver d'une manière certaine. Mais il nous est permis de croire dans le secret de notre cœur ce qu'il y a de plus honorable pour la Mère de Dieu. [4]

[1] Coll. 1027-1028: «Et qui ad plenum vult cognoscere gloriam solemnitatis hodiernae, legat sermonem quem supradictus Pater Hieronymus edidit et ad sanctam Paulam et ad Eustochium, filium eius virginem, ... transmisit.«

[2] *Ibid.*, coll. 1035-1036.

[3] Ultra angelorum gloriam
Torum delicti nescium
Secum ad Patris solium
Reportat pignus optimum.

Même affirmation dans le sermon sur l'Assomption, col. 1028 B: «Dei vero genitrix, quae hodie ad caelorum gloriam super choros angelorum et usque ad summae divinitatis praesentiam assumpta esse creditur ...»

[4] *De pignoribus sanctorum*, l. I, c. III, 1, *P. L.*, t. CLVI, coll. 623-624: «Sed quid in iis diu versor, cum tanta sit in totius Ecclesiae ore pudicitia, ut etiam Matris dominicae corpus resurrectione glorificatum dicere non audeat, ob hoc videlicet quod necessariis argumentis comprobare non valeat? Et cum vas illud, omni creatura post Filium praeclarius, ... irremuneratum inhonoratumve misisse ad experientiam corruptionis credere nefarium sit, ... resuscitatum ne-

Plusieurs autres abbés de monastère, contemporains de saint Bernard, répètent, sous une forme sensiblement identique, le doute exprimé dans la notice du martyrologe d'Usuard et dans la *Lettre à Paula*. C'est le cas: 1° du bénédictin ARNAULD, abbé du couvent de BONNEVAL, aux environs de Chartres († 1156);[1] 2° du cistercien anglais AERELD ou ETHELRED († 1166), abbé du monastère de Riedval, dans le diocèse d'York;[2] 3° d'un autre cistercien, également originaire d'Angleterre, qui fut abbé du monastère de l'Etoile au diocèse de Poitiers et qui est appelé pour cela ISAAC DE L'ETOILE († 1169). Dans le premier des trois sermons qui nous sont parvenus de lui sur la fête du 15 août, ce dernier s'exprime ainsi:

« Il n'est pas aisé de parler d'une manière précise de la fête de ce jour, c'est-à-dire de l'assomption de la Vierge Marie. Resserrés, comme nous le sommes, dans les limites que nos pères ont posées et qu'il nous est interdit de dépasser, nous n'osons décider autre chose sinon qu'aujourd'hui Marie

---

quaquam dicere audeamus, nec ob aliud profecto nisi quod probabilibus indiciis id asseverare non possumus ... Quia evidentia probamenta non suppetunt, credere quidem de ipsa quidquid glorificatius est, etsi tacite possumus, neutiquam vero approbare valemus. Ratio plane procul dubio evidens videtur, ut cum multa quorumcumque sanctorum corpora cum eius Filio resurrexisse credantur, illa, cuius caro non altera quam Filii est ..., quomodo sub legibus antiquae maledictionis in pulvere terrae resederit, quae auctorem benedictionis singulariter electa protulerit, cum sine detrimento, si dicere audeam, carnis Filii esse non possit, si Matris carnem sub communi sorte dimiserit et privilegium peregrinae carni contulerit quod Matri suae, ipsius verae carni, negaverit? Latenter quidem id minime sentire vetamur; *quia tamen testimonia non adiacent*, asserere prohibemur.» Avec Usuard, Guibert prête à toute l'Eglise sa manière de voir: ce qui est excessif. On voit par là l'importance de l'influence exercée par les documents liturgiques. Dans son ouvrage, intitulé: *De laude Mariae*, c. VII, *P. L.*, *ibid.*, coll. 557-561, l'abbé de Nogent ne parle pas de l'Assomption, mais cherche à montrer comment l'évangile de la fête du 15 août (= l'épisode de Marthe et de Marie de Béthanie) peut s'appliquer à la Sainte Vierge.

[1] « Postea vero (= post Pentecosten), Ioanne in eius obsequiis perseverante, non diu vocatione dilata, migravit ad Filium et angelis occurrentibus et deportantibus illam inclytam animam, assumpta est in caelum. *Utrum in corpore, an sine corpore*, nullius canonicae Scripturae definivit auctoritas, sed quocumque modo sit, eam cum Christo esse dubium non est.» *De laudibus beatae Mariae Virginis*, *P. L.*, t. CLXXXIX, coll. 1732-1733.

[2] « Si auderem, dicerem beatissimam Dei genitricem Mariam carnem primo reliquisse, *deinde in ipsa carne in aeternam vitam resurrexisse.* Sed licet haec non audeam affirmare, quia non habeo unde possim, si quis resistat, convincere, *audeo tamen opinari*: affirmare autem indubitanter audeo quia hodierna die beata Virgo, *sive in corpore, sive extra corpus, nescio, Deus scit*, caelum conscenderit, omnem illam caelestem civitatem mentis vivacitate circuierit.» *Sermo XVIII, in Assumptione*, *P. L.*, t. CXCV, col. 315.

a été transportée (*soit avec son corps, soit sans son corps, je n'en sais rien: Dieu le sait*) non pour un temps ni jusqu'au troisième ciel seulement, à supposer qu'il y ait plusieurs cieux, mais dans le séjour de l'éternelle félicité, jusqu'au plus haut des cieux. Elle a été enlevée par Celui qui s'est incarné d'elle sur terre et qui lui a assigné dans les cieux la seconde place après lui. Nous croyons, en effet, qu'elle occupe au ciel (*ou occupera, si elle n'est pas encore ressuscitée*) le second rang, la seconde place après son Fils, qu'il s'agisse du degré de la vision béatifique pour l'âme, qu'il s'agisse de la gloire du corps.»[1]

D'autres, tout en restant dans l'incertitude, penchent nettement pour la résurrection glorieuse et la qualifient de pieuse croyance. Ainsi JEAN BELETH († 1165), qui fut recteur de l'Ecole théologique de Paris,[2] et aussi PIERRE DE CELLES († 1183), un Clunisien, d'abord abbé du couvent de Celles, aux environs de Troyes, puis abbé de Saint-Rémy de Reims, enfin évêque de Chartres, dont nous possédons huit sermons pour la fête de l'Assomption. Notons ce passage du premier sermon:

« Aujourd'hui le Christ a élevé sa Mère dans la gloire pour qu'elle ne fût pas soumise plus longtemps à notre misère, se souvenant de la loi qui dit: Que celui qui abandonne ses parents dans le malheur soit privé de sépulture. Il n'abandonna donc pas sa Mère sur la terre mais l'éleva au

---

[1] « De hodierna solemnitate, id est beatae semper Virginis assumptione, quid proprie dici queat, difficile invenitur. Patrum namque inclusi limitibus, quas praetergredi prohibitum est, *nihil aliud definire, audemus nisi quod hodierna die (sive cum corpore, sive sine corpore, nescio, Deus scit), non ad tempus rapta, nec ad tertium tantum caelum, si plures sunt caeli; sed ad perpetuam et felicem mansionem, ad summum caelorum assumpta sit.* Assumpta quidem ab eo qui de ea carnem sumpsit in terris, cui soli eam subordinaret in caelis. Post ipsum etenim ventris sui fructum, sic eam credimus ordinatam in caelis et locatam, *vel si nondum adhuc surrexit*, locandam, ut proxime post illius dilectam animam et ipsius anima disponatur ad sapientiam; et post illius corpus, ipsius quoque corpus ad gloriam.» *Sermo I in Assumptione beatae Mariae*, *P. L.*, t. CXCIV, col. 1862.

[2] « Hoc nomen *assumptio* quasi per antonomasiam solummodo de beata Maria dicitur. Verum esse beatam Mariam, quod ad animam eius attinet, assumptam fuisse certo novimus; *an vero corpus illius postea etiam assumptum fuerit, profecto incertum est. Pie tamen credimus ipsam integre fuisse assumptam, sed prius anima, deinde corpore.* Nihilominus tamen mulier quaedam religiosissima appellata Elisabeth, quae etiam nunc in vivis est habitatque in finibus Saxoniae, ait sibi esse revelatum quod circiter dies quadraginta assumptum fuerit corpus post assumptionem animae. De qua re opusculum quoddam composuit, sed non est in romana Ecclesia comprobatum.» *Rationale divinorum officiorum*, c. CXLVI, *P. L.*, t. CCII, col. 1148. Nous aurons l'occasion de reparler des visions d'Elisabeth de Saxe. Voir p. 383-384 en note.

ciel et fixa son séjour auprès d'elle. *Il est vrai qu'on ignore si elle a été élevée avec son corps, bien que ce point soit l'objet d'une pieuse croyance.* Ce qu'il faut admettre, c'est que la fête a pour but d'honorer Marie à la manière de ceux qui apportent des présents et ne les montrent pas avant qu'ils arrivent auprès de ceux auxquels ils doivent les offrir. Et l'on peut ici convenablement appliquer à cette Assomption le passage d'Ezéchiel sur les chérubins qui se tiennent continuellement en présence de Dieu et qui, ayant reçu une mission à son sujet, déployèrent leurs ailes, recouvrant sa tête de deux de leurs ailes, comme s'exprime Isaïe, et ses pieds de deux autres, c'est-à-dire sa conception et son assomption, qui, l'une et l'autre, nous restent cachées.»[1]

Le célèbre ALAIN DE LILLE, appelé le docteur universel, mort sous l'habit cistercien à Citeaux même, en 1202, hésite visiblement entre le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin. Dans son *Commentaire du Cantique des Cantiques*, où il applique les paroles du texte sacré à la Sainte Vierge, il affirme d'abord comme probable la résurrection glorieuse de celle-ci en se référant au Pseudo-Augustin:

«De même que nous croyons que le corps du Christ a échappé à la corruption, de même *il est probable* que le corps de Marie est resté à l'abri de la putréfaction. Aussi bien Augustin, dans son sermon sur l'Assomption de la Vierge, dit-il: "Nous croyons non seulement que la chair que le Christ a prise a été enlevée au ciel, mais aussi que la chair d'où il l'a prise a eu le même sort." C'est pourquoi nous lisons dans l'oraison de la fête: "Elle n'a pu être rebaissée par les liens de la mort." Et si elle n'est pas ressuscitée, pourquoi est-il dit: "Marie a été enlevée au ciel"?»[2]

---

[1] «*Quod vero ignoratur, etsi pie credatur, utrum scilicet corpore assumpta sit,* causa venerationis festum esse credendum est more illorum qui munera deferunt et ea non prius detegunt quam ad eos perveniant, quibus munera repraesentare debent ... Et iuxta Isaiam duabus velabant caput eius, duabus vero pedes eius, conceptionem videlicet et assumptionem, *quorum* utrumque nobis est abscon- ditum.» *De Assumptione B. Mariae virginis*, I, *P. L.*, t. CCII, col. 849. Au ser- mon VI[e], col. 865 A, Pierre paraît bien faire allusion à l'assomption corporelle et l'appuyer sur l'amour filial de Jésus pour sa Mère: «Nemo carnem suam odio habet, nec Iesus distulit quidem in matre vincula carnis solvere, nec destitit mansionem iuxta se etiam parare.»

[2] *Elucidatio in Cantica canticorum*, c. I, *P. L.*, t. CX, col. 64: «Sicut enim credimus corpus Christi putredine non esse resolutum ..., ita probabile est a corruptione putredinis alienum esse corpus Mariae. Unde Augustinus in ser- mone *De assumptione Virginis*: Non solum carnem quam Christus assumpsit, sed etiam carnem de qua assumpsit credimus esse assumptam in caelum. Unde in oratione edita legitur: *Nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*, etc. Et nisi resurrexerit, quare de ipsa dicitur: *Assumpta est Maria in caelum?*»

Un peu plus loin, il déclare expressément que cette résurrection est incertaine; qu'on en ignore non seulement le temps et le lieu, mais même l'existence. C'est un mystère caché, sur lequel la Vierge elle-même fera peut-être un jour la pleine lumière.[1] Donc, d'après Alain, la résurrection de Marie est probable mais non certaine.

Quelque cinquante ans après Alain, le pape Innocent IV († 1254) déjà un peu en retard sur les théologiens de la génération nouvelle, rangeait la doctrine de l'Assomption parmi les opinions libres, au même titre que la question de la damnation de Salomon: «Lorsque les saints, dit-il, ne s'entendent pas entre eux, comme c'est le cas pour l'assomption corporelle de la bienheureuse Marie et la damna- tion de Salomon, chacun est libre de dire ce qu'il veut. Mais s'il n'existe aucune divergence entre les saints, il est nécessaire de garder leur doctrine jusqu'au moindre iota, après que leurs écrits ont été au- thentiqués par la sainte Eglise. Avant que ces écrits aient reçu cette sanction officielle, il est loisible à chacun de les recevoir ou non.»[2]

Voilà donc l'idée que certains théologiens se faisaient de la doc-

---

[1] *Op. cit.*, c. III, col. 74: «Itaque Christus resurrexit et post resurrectionem in caelum ascendit. Sed si Virgo mater resurrexerit, vel quando resurrexerit vel ascenderit, incertum est. Ideo monet Christus filias Ierusalem, id est Ecclesias, quod de resurrectione gloriosae Virginis nunquam definiant, vel de eiusdem resurrectionis tempore, quod a patriarchis, prophetis et apostolis distinctum non est. Et hoc est quod sequitur: *Adiuro vos, filiae Ierusalem, per capreas cer- vosque camporum, ne suscitetis neque evigilare faciatis dilectam, donec ipsa velit. O filiae Ierusalem*, id est Ecclesiae, *adiuro vos per capreas cervosque camporum*, id est in hoc imitantes antiquos modernosque doctores, *ne suscitetis neque evi- gilare faciatis dilectam*, id est *non firmiter asseratis tanquam ex auctoritatibus certum Virginem a mortis somno suscitatam vel excitatam, donec ipsa velit*: quasi dicat: Hoc reservatum est voluntati Virginis, quae divinae voluntati est con- sona, ut sciri velit se esse suscitatam. Unde quando velit hoc revelari vel non revelari, in huius assumptione ex persona supernorum civium admirans Spiritus ait: Quae est ista quae ascendit per desertum...?»

[2] *Commentaria super libros quinque decretalium*, l. I, t. II, c. 5, n. 1; éd. de Francfort, 1570, t. II, c. 4. Cf. FRANZ GILLMANN, *Kleine Beiträge. Erweiterter Sonder-Abdruck aus dem Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1925 (Heft 3 und 4) *Zum Problem der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*, Mainz, 1925. pp. 5-6: «Nota quod dictis sanctorum Patrum vel aliorum ab Ecclesia recepto- rum stare licet, et qui dicit quod ipsi dicunt non potest de temeritate redargui, nisi ea diceret quae retractata sunt, sicut Augustinus multa retractavit de dictis suis; vel nisi sint per Ecclesiam correcta. Si vero sancti diversas opiniones inter se habeant, *ut de corpore beatae Mariae assumpto vel de Salomone damnato*, lici- tum est cuicumque quod vult dicere. Si vero nulla diversitas inter sanctos inve- nitur, necesse est usque ad unum ista servare quod dicunt, postquam opuscula eorum a sancta Ecclesia sunt authenticata. Olim autem, antequam essent au- thenticata, licitum erat ea tenere vel non.»

trine de l'Assomption encore en plein XIIIe siècle: une opinion louable, pieuse, probable mais incertaine et qu'on pouvait rejeter sans témérité. En fait, dès la fin du XIIe siècle et dans la première moitié du XIIIe, la croyance à la résurrection corporelle de la Vierge était devenue de plus en plus commune et le Pseudo-Augustin recueillait de plus en plus de suffrages, en dépit des documents liturgiques officiels qui s'appelaient la *Lettre à Paula* et le martyrologe d'Usuard. C'est ce que nous allons montrer par quelques témoignages.

3 · Les disciples du Pseudo-Augustin

Ces disciples du Pseudo-Augustin se distinguent entre eux par des nuances sensibles. Les uns présentent la doctrine de l'Assomption comme une pieuse croyance, qu'il est louable et préférable d'admettre. Ils diffèrent à peine de plusieurs de ceux que nous avons catalogués parmi les disciples du Pseudo-Jérôme. Les autres affirment nettement que Marie est ressuscitée et paraissent n'en douter en aucune façon. On ne saurait dire cependant qu'ils considèrent cette doctrine comme appartenant au dépôt révélé. Quelques-uns non seulement affirment le privilège marial mais cherchent à le prouver par des arguments d'inégale valeur. Ils essaient de faire avancer la question, imitant en cela le Pseudo-Augustin.

Le premier groupe paraît être le plus nombreux. Nommons parmi eux: 1° saint FULBERT, évêque de Chartres († 1029), qui, dans un court sermon sur la nativité de la Vierge, s'inspirant de sources d'inégale valeur, affirme à la fois la résurrection glorieuse de Marie et celle de saint Jean l'Evangéliste comme une pieuse croyance; [1]

2° HUGUES DE SAINT-VICTOR († 1141). Ce théologien nous a laissé plusieurs sermons sur l'Assomption, où l'on ne trouve rien qui

[1] *Sermo V, De nativitate Mariae virginis*, P. L., t. CXLI, col. 325: « Fuit autem sepulta sanctissima Maria in valle Iosaphat, ubi est aedificata Ecclesia in honorem eius, et sanctus Ioannes sepultus est Epheso. Post vero, cum religiosi christiani reliquias matris eius, videlicet Domini, respicere vellent, sepulcrum vacuum invenerunt; sed et in sepulcro beati Ioannis respicientes, non invenerunt nisi manna. Credit itaque christiana pietas, quia Christus Deus Dei Filius matrem suam gloriose resuscitaverit et exaltaverit super caelos, et quod beatus Ioannes virgo et evangelista, qui ei ministravit in terra, gloriam eius participare mereatur in caelo.» On voit que Fulbert met sur le même pied la résurrection de Marie et celle de Jean. Il n'a pas l'air de faire remonter l'assomption de la Vierge à une tradition orale venant des apôtres mais nous dit que de pieux chrétiens, à une date qui n'est pas précisée, conclurent à la résurrection glorieuse de Marie, parce qu'ils trouvèrent son tombeau vide. Même constation pour saint Jean.

se rapporte nettement au mystère. [1] Ce n'est que dans un court extrait d'un sermon perdu qu'il nous dit clairement sa pensée sur ce point. Il se réfère explicitement au Pseudo-Jérôme et fait remarquer que ce dernier n'a pas nié positivement la résurrection de Marie:

« Le septième privilège de la Vierge, dit-il, est qu'elle vit au ciel avec son corps. C'est du moins ce que nous croyons. Car, bien que le bienheureux Jérôme expose, à ce sujet, plusieurs opinions, il ne nie pas le fait; mais soumettant à notre foi l'orgueil d'une raison trompeuse, il rappelle que rien n'est impossible à Dieu et qu'il a bien pu soustraire à la corruption cet admirable tabernacle de la divinité. Celui qui conserva intacts au milieu des flammes les vêtements des trois enfants *a voulu et a pu préserver de la corruption le corps de sa mère.* » [2]

3° GAUTHIER DE SAINT VICTOR († 1181). C'est dans un extrait de son fameux ouvrage, intitulé *Contre les quatre labyrinthes de France*, que Gauthier nous dit son sentiment sur l'Assomption. Il tire ce mystère de la plénitude de grâce que reçut Marie et que révéla l'ange Gabriel en la saluant. Sous l'influence des révélations d'Elisabeth de Saxe, il place la résurrection glorieuse de Marie quarante jours après sa mort, c'est-à-dire au neuvième jour avant les calendes de octobre (23 septembre). [3]

[1] Cf. *P. L.*, t. CLXXVII, coll. 1024-1029 (2 sermons); coll. 1209-1222, long sermon sur l'Assomption, dans lequel Hugues interprète de Marie de nombreux passages du Cantique des Cantiques. On y lit le passage suivant, qui est assez ambigu: « Nam post carnis ergastulum, mundi evadis exsilium nec mala adversitatis ultra iam metuis, quae, *lege mortalitatis soluta, carnis corruptione non teneris.* Ergo hiems transiit, imber abiit et recessit. Nisi in te fuisset mortalitas, nihil contra te valuisset adversitas, *et idcirco cum morte carnis mortalitatis corruptionem exuis,* totum deinceps mundum et mundi mala adversantia secura contemnis.» Col. 1216 A B. Loin de faire allusion à la résurrection glorieuse, ces paroles suggèreraient facilement que l'orateur ne songe qu'à l'assomption de l'âme de la Vierge, dégagée enfin du corps mortel.

[2] *Miscellanea*, l. VI, c. 125, *P. L.*, t. CLXXVII, col. 808 B: « Septimum, quod cum corpore suo (quantum credimus) in caelo vivit ... Qui enim trium puerorum vestimenta in camino ignis illaesa servavit, corpus matris propriae incorruptum servare et voluit et potuit.»

[3] « Ex hac quoque plenitudine, angelo revelante, ut legitur, post assumptionem sanctissimae animae, et sanctissimum corpus ut a peccato ita a corruptione intactum manens in sepulcro, quadragesimo die, hoc est nono kalendas octobris, conforme iam claritati illius corporis quod de ipso Deus sumpsit, in caelum levavit.» *Libri contra quatuor labyrinthos. Excerpta. P. L.*, t. CXCIX, col. 1156 A. Ces quatre labyrinthes de France sont: Abélard, Pierre Lombard, Gilbert de la Porrée et Pierre de Poitiers, champions de la méthode scolastique appliquée à la théologie. L'ouvrage de Gauthier n'a pas encore été édité en son entier. Il tourne parfois au pamphlet.

4° Philippe de Harveng († 1187), abbé Prémontré du couvent de Bonne Espérance au diocèse de Cambré, nous a laissé un long et pieux commentaire du Cantique des Cantiques, dans lequel il applique à Marie ce qui est dit de l'Epouse. C'est tout à la fin de ce commentaire qu'à la suite du Pseudo-Augustin, il affirme comme une pieuse croyance fondée sur la vraisemblance et méritant notre assentiment, l'assomption corporelle de la Vierge. Le grand argument est, pour lui, l'amour du Fils pour sa Mère: là où il est, elle aussi doit se trouver. [1]

5° Pierre de Poitiers († 1205), un des maitres de la Scolastique naissante, affirme nettement, en passant, au quatrième livre de ses *Sentences*, que la Vierge a déjà triomphé en fait de la mort corporelle et qu'elle se trouve au ciel avec sa chair glorifiée, en compagnie de Jésus et des ressuscités du jour de Pâques. [2]

6° Le canoniste Huguccio († 1210), dans sa *Somme sur le Décret de Gratien*, encore inédite, signale comme une pieuse croyance la doctrine de l'Assomption: «Le trépas de la bienheureuse Marie, dit-il, est appelé *assomption* par antonomase. Elle fut d'abord élevée au ciel en son âme; et après, *comme on le croit pieusement*, elle fut élevée avec son corps, le quarantième jour après l'assomption de son âme: ce qu'une religieuse de Saxe déclare lui avoir été révélé.» [3] Il ajoute que la fête de l'Assomption est la principale des fêtes mariales, la seule dont la vigile soit jour de jeûne et qui ait une octave.

7° Sicard, évêque de Crémone († 1215), répète à peu près mot pour mot, dans sa notice sur la fête de l'Assomption, ce que nous avons trouvé dans la *Somme* d'Huguccio, avec la même mention des révélations d'Elisabeth de Saxe; à moins que ce ne soit Huguccio qui soit le plagiaire. [1] Le même évêque de Crémone nous apprend qu'à la fête du 15 août quelques-uns lisent la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme à l'église, alors qu'elle a été composée pour la lecture au chapitre et au réfectoire. [2]

8° Guillaume d'Auvergne († 1249) range l'Assomption parmi les pieuses croyances et donne de ce mystère une raison de convenance: L'un et l'autre sexe avait été chassé du Paradis. Il convenait que l'un et l'autre apparût au ciel pour montrer que l'œuvre de la réparation avait été parfaite. Jésus et Marie, le Fils et la Mère, sont au ciel en corps et en âme. [3]

Dans le groupe de ceux qui affirment nettement la résurrection de Marie sans exprimer le moindre doute nous trouvons:

1° Saint Pierre Damien († 1072). Dans son *Sermon sur saint Jean l'Evangéliste*, Pierre écrit:

«Bien que nous n'osions l'affirmer catégoriquement, il est cependant conforme à la piété de penser que le bienheureux Jean est *probablement déjà ressuscité, tout comme on le croit de la bienheureuse Mère de Dieu;* afin qu'ayant eu tous les deux le privilège de l'intégrité virginale, ils apparaissent à bon droit égaux dans le privilège d'une résurrection anticipée; qu'il n'y ait point de différence dans la résurrection entre ceux dont la vie fut si ressemblante. Si Jean et Marie n'étaient pas ressuscités, pourquoi leur corps ne se trouveraient-ils pas dans leurs tombeaux, alors que nous voyons ensevelis dans leurs mausolées les corps des bienheureux Pierre et Paul et des autres apôtres et martyrs? » [4]

---

[1] *Commentarium in Cantica*, l. VI, c. 50, *P. L.*, t. CCIII, col. 488: «Est igitur mater cum Filio non solum spiritu, de quo vel tenuis dubitatio non habetur, sed etiam corpore, quod nimirum incredibile non videtur quia etsi hoc scriptura canonica non clamat evidentibus argumentis ad hoc tamen pia fides adducitur verisimilibus argumentis; quod non etsi probat quis in verbo et scientia repentinus, illud tamen dignum credi noster ille asserit Augustinus.»

[2] *Sententiarum*, l. IV, c. 19, *P. L.*, t. CCXI, col. 1207 D: «Christus destruxit mortem temporalem in spe in omnibus, et in re, ut in se ..., *et in beata Virgine, quam in carne glorificatam credimus in caelos ascendisse*, et in sanctis dormientibus qui cum eo surrexerunt.»

[3] *Cod. Vatic. lat. 2280*, f. 350, c. I: «Transitus beatae Mariae antonomastice dicitur *assumptio*, quae prius est assumpta in anima et postea, sicut pie creditur, in corpore XL° die post assumptionem animae: quod quaedam femina religiosa de Saxonia dixit sibi revelatum fuisse, et inter festa quae ad Virginem specialiter pertinent, hoc maius est festum ... ideoque dumtaxat haec Virginis festivitas habet ieiunium ed octavam.» Citation empruntée à Franz Gillmann, *Zum Problem der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä, op. cit.*, p. 5.

[1] *Mitrale seu de officiis ecclesiasticis summa*, l. IX, c. 40, *P. L.*, t. CCXIII, col. 420. Le plagiaire paraît bien être Huguccio.

[2] *Ibid.*: «Sermo vero Hieronymi: *Cogitis me, Paula et Eustochium*, a quibusdam legitur in ecclesia, sed factus est ad hoc, ut legatur in capitulo et in mensa.»

[3] «In corpore et anima Filius et Mater sunt in caelo, secundum illud Psalmi: *Surge Domine*, etc.; et Apoc. XI, 19: *Apertum est templum et visa est arca testamenti eius in templo.* Pie ergo credi potest quod in corpore et anima Mater Domini super choros angelorum exaltata est.» *Sermo I de assumptione beatae Mariae Virginis.*

[4] *Sermo LXIV, De sancto Ioanne apostolo et evangelista*, *P. L.*, t. CXLIV, col. 870 C D. Pierre, on le voit, met une différence, au point de vue de la certitude, entre la résurrection de Marie et celle de Jean. Celle-ci n'est que probable; l'autre est une croyance générale: «Etsi non audeamus pleniter definire, pium tamen est arbitrari ut, *sicut de beata Dei genitrice creditur*, ita etiam beatus Ioannes iam resurrexisse probabiliter asseratur.» Il faut avouer pourtant que la preuve apportée est bien faible. Nous nous abstenons de citer le sermon XL: *De assumptione B. Mariae*, de la collection publiée sous le nom de notre docteur, parce qu'il est un de ceux qu'il faut restituer au secrétaire de saint Bernard, Nicolas,

2° LE BIENHEUREUX AMÉDÉE, évêque de Lausanne († 1159), nous a laissé sur la fête et le mystère de l'Assomption un très beau sermon, où il repousse comme absolument inacceptable l'hypothèse que la Vierge aurait subi le sort commun et que son corps ait connu la corruption. Pour lui comme pour le Pseudo-Augustin, n'être pas soumis à la corruption équivaut à ressusciter. Il ignore l'alternative intermédiaire d'un corps préservé miraculeusement de la corruption jusqu'à la résurrection générale. Au ciel, revêtue de la double gloire de l'âme et du corps, Marie ne cesse d'intercéder pour tous les hommes, pour les morts comme pour les vivants. [1]

3° RICHARD DE SAINT-VICTOR († 1173) n'a qu'un mot sur l'assomption glorieuse, mais il dit tout et il est catégorique: « Que le Sadducéen, dit-il à la Vierge, croupisse dans son erreur: *car tu es véritablement ressuscitée.»* [2]

4° PIERRE DE BLOIS († après 1204) dit dans son premier sermon sur l'Assomption:

« Le Christ avait laissé pour un temps sa Mère sur la terre pour qu'elle communiquât aux disciples tout ce qu'elle avait vu en son Fils dans l'intimité ... Mais il semblait à Jésus qu'il n'était pas tout entier monté au ciel, tant qu'il n'avait pas attiré à soi Celle de la chair et du sang de laquelle il avait pris son corps. *Il désirait donc d'un grand désir avoir avec lui ce vase choisi, je veux dire le corps de la Vierge, dans lequel il s'était complu;* dans lequel il n'avait rien trouvé qui déplût à sa divinité; qu'il avait rempli de l'abondance de toutes les vertus, de la plénitude de toutes les grâces, de l'odeur de tous les parfums célestes. » [1]

Dans un second sermon, Pierre fait aussi de claires allusions à l'assomption corporelle de la Mère de Dieu:

« Je crois, dit-il, que Celui qui en naissant conserva intacte la virginité de sa mère garda aussi de toute corruption de la mortalité ce corps virginal, dans lequel la plénitude de la divinité daigna habiter en sa personne ... Elle peut en toute sûreté monter au ciel, Celle qui mena sur terre une vie angélique. » [2]

5° Parmi les sermons publiés sous le nom de saint ANTOINE DE PADOUE († 1231) et dont l'authenticité n'est pas de tout point assurée, il en est un pour la fête de l'Assomption, dans lequel l'orateur affirme clairement le fait de l'assomption corporelle de la Vierge et applique à ce mystère deux passages scripturaires: Jérémie, VII, 12 (*locus sanctificationis eius*), et Ps. CXXXI, 8 (*Exsurge Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae*). [3]

MOINE DE CLAIRVAUX. Beaucoup d'auteurs ignorent ce point de critique littéraire. Le moine Nicolas affirme lui aussi clairement l'Assomption. « Toute la multitude des anges se rassemble pour contempler la Reine, assise à la droite du Seigneur des armées, *dans son vêtement doré*, c'est-à-dire *dans son corps toujours immaculé*: «Tota conglomeratur angelorum frequentia, ut videat reginam sedentem a dextris Domini virtutum in vestitu deaurato, *in corpore semper immaculato.» P. L.*, t. *cit.*, col. 717 B. Il établit ensuite un parallèle entre l'Ascension de Jésus et l'Assomption de Marie et montre les différences qui existent entre l'un et l'autre mystère: « Intuere mentalibus oculis Filium ascendentem et Matrem assumptam, et videbis aliquid excellentius in Ascensione Filii exhiberi, et aliquid gloriosius in assumptione Virginis demonstrari: ascendit enim Salvator in caelum potestativae virtutis imperio ...; assumpta est Maria in caelum, sed gratiae sublevantis iudicio, comitantibus et auxiliantibus angelis, quam sublevabat gratia, non natura.» *P. L., ibid.*, col. 717 BC.

[1] *De beatae Virginis obitu, assumptione in caelum, exaltatione ad Filii dexteram, P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 1342: « Elevata est igitur cum vocibus exsultationis et laudis; prima post Deum super omnes caeligenas in sede gloriae collocatur. *Ibi, resumpta carnis substantia (neque enim credi fas est corpus eius vidisse corruptionem) et duplici stola induta, Deum et hominem in utraque natura quanto ceteris clarius, tanto ardentius universis mentis et carnis oculis contemplatur.»*

[2] *Explicatio in Cantica Cant.*, c. XLII, *P. L.*, t. CXCVI, coll. 523-524: « Tabescat in fallacia seductor Sadducaeus; nam vere surrexisti.» On sait que les Sadducéens étaient des matérialistes et niaient la résurrection des corps. Il faut aussi voir une allusion à l'Assomption dans la phrase qui précède: « O quam praeclara rutilat, *duplicibus vestita* », allusion évidente à la *duplex stola*, à la double gloire de l'âme et du corps.

[1] *Sermo 33, in assumptione beatae Mariae, P. L.*, t. CCVII, col. 662: « Videbatur Christo quod non totus ascendisset in caelum, donec illam ad se traxisset, de cuius carne et sanguine traxerat corpus suum. Desiderio ergo desiderabat Christus habere secum vas illud electum, corpus Virginis dico, in quo sibi bene complacuit, in quo nil quod divinitati posset displicere, reperit.»

[2] *Sermo 34, in eadem assumptione*, col. 664 C D: «Elevata est post Filium tuum magnificentia tua super caelos, ut in terris tuam non deserat carnem qui terrenam de carne tua traxit originem. Credo siquidem quod qui nascendo integrum custodivit in Matre virginale signaculum, ipse corpus Virginis, in quo per ipsum plenitudo divinitatis habitare dignata est, servavit ab omni mortalitate et corruptione illaesum ... Secure iam potest in caelum ascendere quae in terris vitam duxit angelicam.» Dans les deux autres sermons pour l'Assomption, coll. 665-669, qu'il nous a laissés, Pierre ne parle pas expressément du mystère et se contente de commenter, en l'appliquant à la Vierge, l'évangile de la fête.

[3] *Sermo in assumptione S. Mariae virginis*, dans le recueil de LOCATELLI, *S. Antonii Patavini sermones dominicales et in solemnitatibus*, Padoue, 1895, p. 730: « Locus pedum Domini fuit beata Maria, ex qua humanitatem accepit; quem locum hodierna die glorificavit, quia ipsam super choros angelorum exaltavit. Per hoc aperte habes quod beata Virgo in corpore, quo fuit locus pedum Domini, est assumpta ... Surrexit Dominus, cum ascendit ad Patris dexteram. Surrexit et arca sanctificationis eius, cum in hac die Mater virgo ad aethereum thalamum est assumpta.» On raconte aussi, dans la *Légende* du saint, qu'il ne

Il est enfin quelques disciples du Pseudo-Augustin, qui, non contents d'affirmer le privilège glorieux de Notre-Dame, cherchent à l'établir par des preuves théologiques. Nommons tout d'abord parmi eux ABAILARD († 1142). Dans un sermon sur l'Assomption, il s'occupe assez longuement de la question, comparant ce mystère à celui de l'ascension du Sauveur. On croit, dit-il, qu'en ce jour, non seulement l'âme de la Vierge, mais aussi son corps a été élevé au ciel par son Fils et que Marie a été glorifiée aussi bien dans son corps que dans son âme. Ce qui l'atteste, c'est d'abord le tombeau, trouvé vide. C'est ensuite l'oraison de la fête: *in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit.* Pour Abailard, ces paroles sont une claire allusion à la résurrection corporelle. [1] Puis, il en appelle au témoignage de saint Grégoire de Tours dans son *Livre des miracles*, l. I, c. 4, qui résume, comme on sait, un récit apocryphe. Prenant ce récit pour de l'histoire, notre théologien affirme que la résurrection de Marie se produisit non sur terre, mais au paradis, où son corps fut miraculeusement transporté: Adam, dit-il, avait été créé hors du paradis, Eve dans le paradis. De même, le Seigneur, le nouvel Adam, fut ressuscité sur terre, tandis que le corps de sa mère le fut au ciel. C'est du premier Adam qu'Eve fut créée; le nouvel Adam, rédempteur de l'ancien, est engendré de Marie. Eve chassa du paradis son mari, qui fut aussi son père; aujourd'hui celui qui est à la fois l'époux et le fils de l'Eve nouvelle, élève celle-ci dans un pa-

---

pouvait supporter la lecture du martyrologe d'Usuard au chœur, au point qu'une fois il se proposait de ne pas paraître à l'office pour n'avoir pas à l'entendre. Il avait pourtant quelque scrupule de violer ainsi la règle. La Sainte Vierge le tira d'embarras en lui apparaissant juste au moment où l'on sonnait l'office. Nous ne citons pas le témoignage de la *Chronique interpolée* d'ALBÉRIC, MOINE DES TROIS FONTAINES († 1241), parce qu'elle ne fait que rapporter la révélation faite à Elisabeth de Saxe sur l'assomption de la Mère de Dieu. Cette assomption aurait eu lieu 40 jours après la mort. Marie ne serait restée sur terre, après l'ascension de Jésus, que le temps qui s'écoula entre cette ascension et le 15 août qui suivit. Le théologien ne peut pas faire fond sur de pareilles données. Cf. SCHEFFER-BOISCHORST, *Chronica Alberici monachi Trium Fontium novi monasterii Hoiensis interpolata*: ad an. 1155, dans les *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, XXIII, p. 843. SAINT MARTIN DE LÉON († 1203) paraît bien affirmer l'Assomption corporelle, *Sermo III, in assumptione sanctae Mariae, P. L.*, t. CIX, coll. 19-24; mais ses expressions sont un peu vagues: « Virgo semper Maria, relictis tenebris corruptionis, in suo ascensu rutilabat novitate incorruptionis ac perpetuae immortalitatis ... Iesus Christus eam secum in paterna gloria collocavit », coll. 23 C, 24 B.

[1] Nous avons vu que cette interprétation de l'oraison *Veneranda* ne s'impose pas nécessairement et que certains l'ont entendue de la simple incorruption du corps.

radis meilleur que le premier. Il la place à sa droite, selon le mot du Prophète: *La Reine s'est tenue à ta droite dans son parement d'or* (Ps. 44, 10), c'est-à-dire *dans son corps toujours immaculé, désormais immortel et incorruptible.* Ainsi chaque sexe a été honoré de la gloire de la résurrection. Nous n'ignorons pas, ajoute l'orateur, que le bienheureux Jérôme, dans son discours sur l'Assomption, va jusqu'à mettre en doute cette résurrection de la Mère du Seigneur, que nous venons d'affirmer, déclarant qu'une seule chose est certaine: c'est qu'en ce jour Marie a quitté son corps. Mais n'oublions pas qu'il est écrit en Daniel: *Beaucoup disparaîtront, et la science augmentera* (Daniel XII, 4). Le bienheureux Benoît dit aussi dans sa Règle: *Dieu révèle souvent à un plus jeune ce qu'il cache à un plus ancien.* Aussi bien, il a pu arriver que ce qui était incertain à l'époque de Jérôme soit devenu manifeste dans la suite par une révélation du Saint-Esprit. [1] Et comment accuser de mensonge Grégoire, qui nous affirme que la Mère du Seigneur est déjà ressuscitée, alors que le bienheureux Ambroise ne craint pas d'affirmer la même chose de l'apôtre saint Jean? [2]

Tels sont les arguments d'Abailard en faveur de la doctrine de l'Assomption. Les mêmes seront repris par beaucoup d'autres orateurs et théologiens après lui. La résurrection de Marie est présentée comme certaine mais non, semble-t-il, comme contenue dans les

---

[1] *Sermo XXVI, in assumptione beatae Mariae, P. L.*, t. CLXXVIII, coll. 541-543: « Nec animam solum, verum etiam corpus ad caelos hodie sustulisse creditur, ut animae pariter et carnis glorificatione eam remuneraret, in qua, ut dictum est, simul animam et carnem decrevit assumere ... Sacrum corpus clam prius in paradisum sustulit quam resuscitavit, quo mirabilior exanimis corporis assumptio fieret ac resurrectio, nullatenus iam ipsum suscitatum terreno contactu iudicans dignum. Creatum extra paradisum legimus Adam, in paradiso Evam; resuscitatum in terris Dominum, in caelestibus vero corpus maternum ... Astitit regina a dextris tuis in vestitu deaurato, hoc est in corpore semper immaculato, etiam immortali et incorruptibili facto ... Revelat Deus saepe iuniori quod non revelat maiori: potuit contingere, ut quod tempore Hieronymi latuit incertum, postmodum revelante Spiritu fieret manifestum. »

[2] Nous ignorons ce discours d'Ambroise sur l'apôtre saint Jean. Abailard en a un pour la fête du même apôtre, dans lequel il repète qu'au témoignage de quelques saints, l'apôtre vierge a été gratifié de la résurrection glorieuse anticipée. Il ne paraît pas partager ce sentiment, mais admettre au moins que son corps a été soustrait à la corruption du tombeau: « Cuius denique corpus nec corruptione vel putredine corruptum in specie mannae perhibetur conversum, ut ex eius speciei candore munditia carnis probaretur immaculatae. Quod nonnulli quoque sanctorum iam gloria resurrectionis donatum astruere non dubitaverunt.» *Sermo XXV, de sancto Ioanne evangelista, P. L., ibid.*, col. 538.

sources révélées. Incertaine du temps de saint Jérôme, cette doctrine est devenue certaine par une révélation du Saint-Esprit, qui ne pourrait être qu'une révélation particulière.

On attribue souvent à HILDEBERT, évêque du Mans, puis archevêque de Tours († 1133), un discours sur l'Assomption qui appartient en réalité à PIERRE COMESTOR († 1179), né à Troyes, doyen de cette ville, puis chancelier de Paris. Dans ce discours, l'orateur, à l'exemple d'Abailard, non seulement affirme expressément la résurrection anticipée de la Mère de Dieu, mais cherche à prouver cette doctrine par plusieurs raisons. Lui aussi invoque l'oraison de la fête: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*: et voit une allusion à l'assomption corporelle dans plusieurs passages de l'Ancien Testament (Cant. VI, 9; Habac. III, 11: *Elevatus est sol et luna stetit in ordine suo*; Ps. XLIV, 15). Il ajoute une raison de convenance de son invention. L'homme et la femme, dit-il, sont deux dans une seule chair; cela est encore plus vrai de la mère et de son fils. Sous l'inspiration du Saint-Esprit, les saints Pères ont porté un canon ordonnant que si l'un des conjoints quitte le siècle pour se consacrer à Dieu, l'autre ne doit pas rester dans le monde. Ils n'ont pas pensé que des corps ainsi fondus dans l'unité pussent être séparés si violemment. Appliquons cela à l'autre cas. Peut-on supposer que si une partie de la chair de la Vierge est au ciel, l'autre puisse être ensevelie sous terre; qu'une partie ait reçu le privilège d'échapper à la corruption, tandis que l'autre est réduite en poussière? Exempte de la malédiction propre à la femme, à qui il a été dit: *Tu enfanteras dans la douleur* (Gen. III, 16), la bienheureuse Vierge a aussi échappé à la malédiction commune à l'homme et à la femme: *Tu retourneras en poussière.* L'ange lui dit qu'elle est bénie, parce qu'elle a été délivrée de la malédiction originelle. [1]

Des trois beaux sermons pour la fête du 15 août que nous trouvons dans le recueil du chanoine régulier ABSALON, abbé de Sprinckirchbach († 1203) seul le second se rapporte directement, dans la

---

[1] *In festo assumptionis beatae Mariae (Sermo LIX inter sermones vener. Hildeberti Cenom.)*, *P. L.*, t. CLXXI, col. 630: « Hodie autem beata Virgo et animae beatitudinem et glorificationem corporis est adepta, quod ne cui veniat in dubium auctoritatibus astruamus ... Sicut beata Virgo a maledictione mulieris, cui dictum est: *In dolore paries*, facta est immunis, quia peperit sine dolore, sic et a communi viri et mulieris maledictione, quibus dictum est: *In cinerem ibis*, facta est immunis. Unde et ab angelo benedicta esse dicitur, quia a primordiali maledicto liberata est.» Dans un sermon inédit (= *Codex 14590*, f. 25r de la bibliothèque nationale de Paris), Pierre fait quelque réserve au sujet du privilège marial.

péroraison, au sujet qui nous occupe. L'orateur sait que certains mettent en doute la résurrection glorieuse de Marie. Pour lui, *au risque de se tromper*, il affirme catégoriquement ce privilège: « Dirai-je qu'elle a été élevée avec son corps, ou sans son corps? Je répondrai sans détour: *avec son corps*, parce que, si je me trompe en cela, l'erreur me sera très agréable: je ferai mes excuses à la Mère de la miséricorde, à la source de la bonté. Oserai-je prétendre que le Fils de Dieu a refusé à sa Mère un honneur qu'il a accordé à un simple serviteur? Elie est porté au ciel sur un char de feu, et la Mère de Dieu pourrit dans le tombeau? Par ailleurs si, l'âme de la Vierge gagnant le ciel, la terre a gardé son corps immaculé, pourquoi son Fils a-t-il refusé aux restes maternels ce culte que reçoivent sur terre les reliques des martyrs et des confesseurs? Et n'est-ce pas le Fils de Dieu qui nous a donné ce précepte: *Honore ton père et ta mère*? Or, si nous en croyons ceux qui disent qu'elle n'est pas montée au ciel avec son corps, il aura été le premier à violer le précepte qu'il nous a donné; il aura accordé plus d'honneur aux reliques d'un martyr qu'au corps très saint de sa Mère. C'est tout autre chose que paraît nous inculquer cette oraison de l'Eglise universelle: *Elle n'a pu être humiliée par les liens de la mort, Celle qui a engendré de sa substance Notre-Seigneur Jésus-Christ incarné.* Si cela est vrai, elle a donc triomphé de la mort et elle est montée au ciel avec son corps glorifié». [1] La vigueur avec laquelle l'orateur revendique pour Marie le privilège de l'assomption corporelle est remarquable. La raison tirée de la maternité divine est bien mise en relief. Chez Absalon, le sens chrétien l'emporte définitivement sur l'autorité de Jérôme. C'est Augustin qui triomphe.

Jusqu'ici, ce sont presque uniquement des orateurs qui nous ont

---

[1] *Sermo XLIV. In assumptione gloriosae Virginis Mariae. P. L.*, t. CCXI, coll. 255-256: « Cum corpore dicam exaltatam, an sine illo? Vere dicam cum corpore, quoniam etsi hac parte erravero, ipse error est mihi gratissimus, qui fonti pietatis, matri misericordiae incumbit excusandus. Numquid enim dicam Dei Filium honorem Matri denegasse quem servo voluit impendere? Elias in caelum curru levatur igneo, et Mater Dei computruit in tumulo? Praeterea si spiritu migrante sacrosanctum eius corpus terra detinuit, cur Filius venerationem illam denegavit in terris reliquiis Matris quam cuilibet martyri vel confessori voluit exhiberi? ... Ecce, secundum eos qui aestimant eam non migrasse cum corpore, ipse suo praecipue praecepto videtur obviasse, qui maiorem honorem voluit in terris exhiberi reliquiis martyris quam sacrosancto corpori suae Matris. Longe aliter sonare videtur illa universalis Ecclesiae oratio, in qua de ipsa dicitur: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*, etc.; quod si verum est, consequitur quod devicta morte, cum corpore glorificata ascenderit.»

parlé de l'Assomption. Voici, pour terminer cet article, le témoignage d'un théologien scolastique traitant la question ex professo dans une *Disputatio* en forme. Il s'agit de la *Disputatio* de GAUTHIER DE CHATEAU-THIERRY († 1249), chancelier de l'Université de Paris, avant de remplacer Guillaume d'Auvergne sur le siège épiscopal de cette ville. Cette *Disputatio* a été publiée récemment par le P. A. Deneffe. [1] Elle est malheureusement incomplète. Les preuves positives se réduisent à fort peu de chose. C'est le Pseudo-Augustin qui est surtout exploité. A l'Ecriture sainte l'auteur emprunte les mots du psaume XV, 10: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Ces paroles, dit-il, s'entendent du corps du Verbe incarné, par lequel les autres doivent être sanctifiés. Mais, dans l'acte de la conception, le corps de la mère et le corps du Fils furent de la même nature. Donc, si à cause de la présence de la divinité et de la sanctification qu'il en reçut, le corps du Fils fut incorruptible et honoré sans retard de la résurrection glorieuse, le corps de la Mère échappa aussi à la corruption et fut glorifié avant la résurrection générale. [2] A ce raisonnement l'auteur ajoute deux raisons de convenance: l'une, que nous avons déjà rencontrée chez son contemporain Guillaume d'Auvergne, tirée de la glorification anticipée des deux sexes; l'autre, qui est nouvelle: Toute âme séparée conserve le désir d'être réunie de nouveau à son corps. La Mère de Dieu n'aurait pas la plénitude parfaite de la félicité, si elle était séparée de son corps. Or, cela ne convient pas. [3]

---

[1] *Gualteri cancellarii et Bartholomaei de Bononia, O. F. M., quaestiones ineditae de assumptione beatae Virginis Mariae*, Münster, 1930, 60 pp. (Dans la collection: *Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia.* Series scholastica, fasc. IX).

[2] « Ergo, si propter praesentiam deitatis in corpore Filii vel propter sanctificationem eius a Deo factam, fuit corpus eius incorruptibile et tale, ut non exspectata generali resurrectione statim resurgeret et glorificaretur, ergo et corpus matris incorruptibile et non exspectata generali resurrectione glorificatum.» *Op. cit.*, p. 20.

[3] « Omnis anima separata a suo corpore habet appetitum sui corporis. Sed ubi est carentia rei appetitae nondum habitae, non est plena plenitudo. Ergo si in tam perfectissima anima, qualis fuit anima beatae Virginis, inconveniens est esse aliquam carentiam et non plenam plenitudinem, et inconveniens ponere animam eius separatam esse a corpore.» *Ibid.*, pp. 22-23.

II – La doctrine de l'Assomption et les grands théologiens scolastiques (XIIIe-XVe siècle)

Avec la *Disputatio* de Gauthier de Château-Thierry, la doctrine de l'Assomption, confinée jusque-là presque uniquement dans la chaire, a franchi les murs de l'Ecole. Elle va s'imposer désormais à l'attention des théologiens, qui vont lui appliquer leur méthode. Beaucoup cependant n'en parleront qu'en passant et n'en feront point, dans leurs Sommes ou leur *Quodlibeta*, l'objet de questions ou d'articles spéciaux. Quelques-uns seulement, parmi les plus grands, traiteront le sujet *ex professo*, quoique toujours assez brièvement.

Durant la période qui va du milieu du XIIIe siècle jusqu'à la fin du XVe, c'est incontestablement le Pseudo-Augustin qui rallie autour de lui la très grande majorité des théologiens et des prédicateurs. Mais, tout comme dans la période précédente, des nuances sensibles, voire même des différences marquées, existent entre eux. Tandis que les uns continuent à présenter l'Assomption comme une pieuse croyance, digne d'approbation, très probable mais non absolument certaine, le plus grand nombre la considèrent comme une vérité acquise, communément enseignée dans l'Eglise et de tout point recevable, sans la présenter, au moins d'une manière explicite, comme une vérité révélée. Quelque voix isolée va pourtant jusqu'à parler de doctrine *proche de la foi*, tandis qu'à l'extrême opposé, des disciples attardés du Pseudo-Jérôme, recrutés surtout parmi les canonistes, répètent, après le pape Innocent IV, qu'il faut cataloguer l'Assomption corporelle parmi les opinions libres. Disons un mot de chacune de ces catégories, et tout d'abord parlons des disciples du Pseudo-Jérôme.

1 – Les disciples du Pseudo-Jérôme

Il n'est pas étonnant que le premier de ces disciples soit un liturgiste et un canoniste, à savoir GUILLAUME DURAND de Mende († 1296). Parlant de la fête de l'Assomption dans son *Rationale divinorum officiorum*, il écrit: « Jérôme déclare ignorer si la bienheureuse Marie fut élevée sans son corps ou avec son corps. Dieu seul le sait. Mais Augustin dit qu'elle a été élevée dans son corps. La vérité est qu'elle fut d'abord élevée dans son âme. Son corps resta-t-il en terre? Voilà qui est incertain. Sur ce point, il est mieux de douter pieusement que de dogmatiser témérairement. Cependant il faut croire pieusement qu'elle fut élevée au ciel dans

toute sa personne.»[1] Durand mentionne ensuite la révélation faite à Elisabeth de Saxe et le traité qu'elle composa à ce sujet. Mais ce traité, dit-il, n'a pas été approuvé officiellement. Au fond, la position de notre liturgiste est assez embarrassée: il veut à la fois suivre le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin; mais il est clair qu'il retarde sur son siècle.

Les canonistes JEAN ANDREAE († 1348),[2] FRANCOIS ZABARELLA († 1417),[3] JEAN D'IMOLA (1436)[4] et le PANORMITANUS[5] répètent la déclaration du pape Innocent IV, signalée plus haut[6] et renvoient à la fois au Pseudo-Jérôme et au Pseudo-Augustin pour montrer que les Pères ne s'entendent pas entre eux sur l'assomption corporelle.

Dans sa *Vita Christi Domini Salvatoris,* le pieux LUDOLPHE LE CHARTREUX († 1378) reste encore sous l'influence du Pseudo-Jérôme, bien qu'il connaisse le Pseudo-Augustin: «Il ne faut pas croire, dit-il, que Marie ne soit pas morte: elle-est bien morte, mais sa chair a échappé à la corruption. *Son âme fut unie de nouveau à son corps et ainsi elle fut élevée au ciel avec son corps glorifié.* Cependant la vérité incontestable au sujet de son assomption est celle-ci: *Ignorant si, selon l'expression de l'Apôtre, elle a été élevée dans son corps ou sans son corps* croyons qu'elle a été exaltée au-dessus des chœurs angéliques.»[7] Comme Durand de Mende, Ludolphe est bien près de se contredire.

---

[1] «Hieronymus dicit: Quomodo beata Maria assumpta fuerit, sive in corpore sive extra corpus, nescio, Deus scit. Augustinus vero dicit quod in corpore. Veritas tamen est quod primo assumpta est in anima: utrum vero corpus in terra remanserit, incertum habetur, et melius est pie dubitare quam aliquid circa hoc temere diffinire; pie tamen credendum est eam totaliter fuisse assumptam. Verum quaedam religiosissima mulier Elisabeth nomine de partibus Saxoniae asseruit sibi revelatum fuisse quod post XL dies post assumptionem animae assumptum fuit corpus, et inde composuit quemdam tractatum, qui tamen non est authenticus.» *Rationale divinorum officiorum*, l. VII, c. 24, ed. Venet., 1577, p. 294v. Cf. GILLMANN, *op. cit.*, pp. 7-8.

[2] *Novella in Decretales Gregorii IX,* l. I, t. II, c. 5, ed. Tridin., 1512, f. 8.

[3] *Lectura super primo Decretalium,* t. II, c. 5. Lugd., 1568. f. 14.

[4] *Commentaria in primum Decretalium,* t. II, c. 5, n. 4, ed. Venet. 1575, f. 23.

[5] *Lectura in Decretales,* l. I, t. II, c. 5, ed. Rom. 1480.

[6] Voir p. 377.

[7] *Vita Christi Domini Salvatoris*, p. II, c. 86: *De assumptione et laude beatae Virginis*, ed. Ven., 1581, p. 744: «Sic ergo non est credendum quod Maria mortua non fuerit, sed mortua est, ac tamen caro eius non computruit. Anima coniuncta est iterato corpori mortuo et ita assumpta est in caelum cum corpore glorificato. Vera autem et indubitata de eius assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum Apostolum sive in corpore sive extra corpus ignorantes assumptam, tamen et exaltatam super omnes choros angelorum credamus.»

C'est aussi un théologien en retard sur son siècle que nous trouvons en la personne d'ALPHONSE TOSTAT D'AVILA († 1455). Dans son *Commentaire de l'évangile de saint Matthieu*, c. XXII, à la question: *La résurrection générale aura-t-elle lieu à la fin du monde?* il répond affirmativement: *Tous les hommes ressusciteront en même temps.* A l'objection tirée de la résurrection anticipée des ressuscités du jour de Pâques, de l'assomption corporelle de la Vierge et de saint Jean l'Evangéliste, d'où l'on pourrait conclure que plus un membre du corps mystique du Christ est proche de la tête par la sainteté, plus sa résurrection glorieuse sera avancée, il répond qu'un tel principe ne saurait être admis, et il explique que les résurrections anticipées dont on parle ont été motivées par d'autres considérations que par le degré de sainteté. D'ailleurs, ajoute-t-il, il n'est pas nécessaire de croire que Marie soit ressuscitée. Ce n'est pas un article de foi et aucune définition de l'Eglise ne nous oblige à l'admettre. *Sur ce point, chacun est libre de penser ce qu'il veut.* Les raisons apportées pour prouver sa résurrection sont des suggestions, des invitations à croire plutôt que des preuves convaincantes. Cependant, comme l'opinion commune est qu'elle est ressuscitée, il *est plus raisonnable de le croire. Pourtant, si quelqu'un prétend le contraire, nous n'entrons pas en contestation avec lui.* Ce que nous affirmons, c'est que, si elle est ressuscitée, ce n'est point à cause de l'excellence de sa sainteté et parce qu'elle est plus proche du Christ, mais en vertu d'un privilège qui lui a été accordé. Quant à la résurrection de saint Jean, rien ne nous permet de l'affirmer, et les raisons de la mettre en doute sont plus grandes que celles qui regardent la résurrection de la Mère de Dieu.»[1]

---

[1] «Cum autem de Virgine dicitur resurgente, dicendum quod non est necesse hoc tenere, quia non est de articulis fidei, neque etiam est aliquid definitum per Ecclesiam, ut teneri debeat: *ideo licet cuilibet, sicut voluerit, opinari.* Rationes autem quae ad probandum illius resurrectionem sumuntur, sunt suasiones quaedam et non convincunt; *et tamen, quia communiter tenetur quod surrexerit, rationabilius est hoc tenere.* Si quis tamen contrarium asserat, non contendimus. Sed dicendum quod, si surrexisse ponatur, non est asserendum quod hoc ei competiverit propter abundantiorem sanctitatem et approximationem ad Christum, sed solum quod concessum est ei ex privilegio.» *In Evangelium Matthaei*, c. XXII, p. 230. *Opera omnia*, t. XXIII, Venise, 1728, pp. 136 sq.

2 – L'Assomption, pieuse croyance

Le nombre des auteurs qui, comme dans la période précédente, continuent à présenter la doctrine de l'Assomption comme une pieuse croyance, recevable sans doute, probable, plus probable, mais non de tout point certaine, est encore considérable. Nommons parmi eux:

1° Le dominicain VINCENT DE BEAUVAIS († 1256). D'après lui, l'Eglise n'affirme pas l'assomption corporelle de Marie; mais de grands apôtres, des hommes très orthodoxes ont accepté pieusement cette croyance et l'ont prêchée fidèlement. Il renvoie en particulier au Pseudo-Augustin, qui est pour lui comme pour ses contemporains le véritable Augustin. [1]

2° Le canoniste HENRI DE SUZE, cardinal d'Ostie, († 1271), dans son Commentaire sur le cinquième livre des *Décrétales*, après avoir répété le passage d'Innocent IV, où la question de l'Assomption est mise sur le même pied que la question de la damnation de Salomon et cataloguée parmi les opinions absolument libres, ajoute ces paroles significatives: « De nos jours pourtant, l'opinion commune et approuvée à bon droit est que le corps de Notre-Dame a été élevé au ciel. Le bienheureux Augustin le déclare ouvertement ». [2]

3° CONRAD DE SAXE († 1279), auteur de l'opuscule qui a pour titre: *Miroir de la bienheureuse Vierge Marie*, longtemps attribué à son maître saint Bonaventure, y déclare qu'il convenait que le corps très saint de Marie, arche de Dieu, échappât à la corruption, et ressuscitât avant toute putréfaction, à l'exemple de son Fils. « Il est hors de doute, ajoute-t-il, que quelques saints docteurs pensent avec preuves à l'appui et s'efforcent d'établir par la raison cette pieuse croyance, partagée par les fidèles, à savoir que la bienheureuse Marie a déjà été élevée avec son corps et que son corps est déjà glorifié avec son âme.» [3]

[1] *Bibliotheca mundi seu Speculum maius*, t. IV: *Speculum historiale*, l. VII, c. 79, Douai, 1624, p. 250: « Quod beata Virgo assumpta sit in caelum corporaliter ..., Ecclesia quidem non asserit, apostolis tamen magnis et orthodoxis viris pie creditum est et fideliter praedicatum.»

[2] « Hodie tamen, quod corpus Dominae nostrae assumptum sit, communis opinio est et merito approbata, et beatus Augustinus hoc aperte dicit.» *Lectura, super l. V Decretalium*, I, 2-5, ed. de Strasbourg, 1512, fol. 6. Cf. GILLMANN, *op. et loc. cit.*, p. 7.

[3] *Speculum beatae Mariae Virginis*, lect. II et lect. XII, édition de Quaracchi, 1904, pp. 19-20, 175-176: « Hoc corpus est arca sanctissima Dei, quam decuit non putrefieri, sed instar Filii sui ante omnem putrefactionem suscitari...

4° JACQUES DE VORAGINE († 1298), auteur d'un long sermonnaire pour les fêtes des saints, n'a pas moins de neuf sermons pour la fête du 15 août. Pour établir la doctrine de l'Assomption, il recourt le plus souvent aux raisons développées par le Pseudo-Augustin. Dans le premier sermon, il fait la déclaration suivante: « Que le corps du Christ soit ressuscité glorieux, c'est pour tous les fidèles une certitude. Quant à la résurrection glorieuse du corps de la bienheureuse Vierge Marie, *bien qu'elle ne soit pas certaine, on doit pourtant la croire pieusement*. Que les corps des saints qui ressuscitèrent avec le Christ soient glorifiés, beaucoup de docteurs le mettent en doute. Le prophète, laissant de côté ce qui est douteux, ne parle que de ce qui est certain et de ce qui fait l'objet d'une pieuse croyance: *Lève-toi, Seigneur, pour entrer au lieu de ton repos, toi et l'arche de ta sainteté.*» [1]

5° Le franciscain BARTHÉLÉMY DE BOLOGNE († après 1294) a composé un petit opuscule théologique sur la question de l'Assomption, qui a été publié récemment. [2] Il cherche à établir par plusieurs raisons le privilège glorieux de Marie. Du point de vue de la certitude, *il ne présente cependant cette doctrine que comme plus probable.*[3] Les arguments qu'il apporte sont avant tout des raisons de convenance: Marie a dû être privilégiée par rapport aux autres saints pour ce qui regarde la résurrection glorieuse, parce qu'elle l'emporte sur tous les autres saints par la sainteté et le mérite. L'honneur du Christ exigeait que sa mère ressuscitât sans retard et avant que son corps sentît les atteintes de la corruption. Un indice de la résurrection glorieuse de Marie est que son corps ne se trouve point sur terre et n'y reçoit aucun culte. S'il se trouvait ici-bas, la divine justice ne permettrait pas qu'il y restât inconnu et sans honneur, alors que les

Et certe quidam sancti doctores probabiliter sentire videntur, et rationabiliter probare nituntur, et fideles hunc sensum pie amplectuntur, videlicet quod beata Maria iam cum corpore sit assumpta et corpus iam cum anima sit glorificatum.» Et il cite le Pseudo-Augustin.

[1] *Sermones de sanctis per anni totius circulum. De assumptione sermo I.* Venise, 1573, ff. 301r-302v: « Quod Christi corpus gloriose resurrexerit, omnibus fidelibus est certum; quod autem corpus beatae Mariae virginis glorificatum surrexit, *etsi non sit certum, est tamen pie credendum.*»

[2] A. DENEFFE, *Gualterii cancellarii et Bartholomaei de Bononia, O. F. M. quaestiones ineditae de assumptione beatae Mariae Virginis*, Munich, 1930.

[3] « Secundo vero considerandum est quid de hac quaestione videatur probabilius posse teneri. Et quantum ad hoc, sine praeiudicio alterius partis quaestionis et sine praeiudicio alicuius auctoris pro hac vel illa parte loquentis, videtur dicendum quod illud possit probabilius teneri, scilicet quod iam sit ad caelum assumpta et in corpore et in anima.» *Op. cit.*, p. 32. Cf. P. PIANA, *Assumptio beatae virginis Mariae apud scriptores saeculi XIII*, Rome, 1943, XXXII-146 pp.

corps de beaucoup de saints, bien inférieurs à la Vierge, sont l'objet de la vénération des fidèles. [1]

6° RICHARD DE MEDIAVILLA († 1307) s'exprime, sur l'Assomption, à peu près dans les mêmes termes que Jacques de Voragine. [2]

7° GILLES ROMAIN († 1316) y voit une pieuse croyance, confirmée par l'absence de reliques de la Vierge. [3]

8° Le célèbre PIERRE AUREOLUS († 1322), grand défenseur du privilège de la conception immaculée, considère aussi l'Assomption comme une pieuse croyance admise par l'Eglise. [4]

9° La même expression se rencontre sur la plume d'AUGUSTIN TRIOMPHE D'ANCONE († 1328), qui emprunte au Pseudo-Augustin plusieurs des huit arguments qu'il développe pour établir cette doctrine. L'un de ces arguments est tiré de la conception immaculée, un autre de la conformité qui existe entre le ciel et la Vierge, toute

---

[1] «Divina iustitia reddit omnibus secundum merita sua. Sed multis minoribus sanctis, quorum corpora habentur in terra, concessit divina iustitia, ut honorentur debita reverentia. Ergo cum Domina nostra apud Deum sit sanctorum dignissima, aut corpus eius non est in terra, aut, si est, deberet illud facere honorari prae caeteris sanctorum corporibus summa reverentia. Sed hoc secundum non facit. Ergo videtur quod primum fecerit, scilicet quod corpus gloriosissimae matris suae in terra non reliquerit, sed in caelum assumpserit.» *Ibid.*, p. 29. Barthélémy déclare qu'un certain espace de temps a dû séparer la mort de Marie de sa résurrection. Il le prouve par l'argument suivant: «Cum resurrectio Dominae post resurrectionem Christi fuerit verissima et nobilissima, debuit esse evidentissima. Sed ad evidentiam resurrectionis facit evidentia et certitudo mortis praecedentis, et evidentiam mortis facit interpositio certi temporis inter ipsam mortem et resurrectionem.» Pp. 46-47. Les théologiens qui font ressusciter Marie aussitôt après sa mort et qui veulent en même temps que cette mort soit une preuve de la véracité de l'Incarnation feront bien de méditer cette raison.

[2] *In lib. IV Sent.*, d. XLIII, a. 4, q. 2, Brescia, 1591, p. 564: «Omnia corpora incinerabuntur, excepto corpore Christi et corpore matris suae, quae incinerata non fuerunt: quod de corpore Christi certum est, et de corpore matris suae credere pium est.»

[3] *In l. III Sent.*, disp. IX, p. II, q. 2, a. 4 ad 3, Rome, 1626, p. 380: «Pie debemus credere quod non fuit incineratio in Virgine; corpus Virginis enim est associatum carni Christi, Dei Filii, in caelo empyreo. Nam si Christus revelavit presbytero Luciano corpus beati Stephani et Gamalielis, ut fieret ei debitus honor, multo magis revelaret corpus matris, si esset in terris; et ideo cum nullus honor fiat sibi, credendum est ipsum non esse in terris, sed in caelo cum corpore Filii.»

[4] *Tractatus de immaculata beatae Virginis conceptione*, c. VI, fasc. III de la *Bibliotheca franciscana Medii Aevi*, Quaracchi, 1904, p. 80: «Firmissime tene et nullatenus dubites omnibus hominibus ... resurrectionem carnis futuram esse communem. Constat autem, quod hoc verbum non tangit Mariam, de qua pie tenet Ecclesia et ipsamet determinat quod resurrectio eius non est futura, immo laetatur cum Filio suo in anima et corpore gloriosa.

pure dans son âme et dans son corps; un troisième, de la certitude qu'ont les fidèles que son corps doit être au ciel, parce qu'il ne se trouve pas sur la terre. [1]

3. — L'Assomption, doctrine certaine

Les meilleurs théologiens de cette période et, parmi eux, les trois grands docteurs scolastiques: saint Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure, ne voient pas seulement, dans la doctrine qui affirme la résurrection glorieuse anticipée de la Mère de Dieu, une pieuse croyance plus ou moins probable, mais un enseignement certain, appuyé sur de solides raisons et méritant notre pleine adhésion.

C'est à SAINT ALBERT LE GRAND († 1280) que revient d'occuper ici la première place tant par la netteté de ses affirmations que par l'ampleur des développements qu'il donne à la question. Ses *Questions sur l'évangile de l'Annonciation* constituent un véritable traité de théologie mariale et l'Assomption y tient une bonne place. La question CXXXI est consacrée à la mort de Marie. Le saint docteur n'émet aucun doute sur le fait de cette mort et cherche à prouver qu'elle a été sans douleur. La principale raison en est que la Vierge souffrit au Calvaire un véritable martyre; c'est alors qu'un glaive transperça son âme. Or, après le glaive, après le martyre, il n'y a plus de douleur, car Dieu ne rend pas double sentence sur le même cas. Marie est morte non de douleur mais d'amour; la charité peut arriver à séparer l'âme du corps. [2]

La question CXXXII traite *ex professo* de l'assomption en corps et en âme: *Marie a-t-elle été élevée sans retard au ciel dans son corps et dans son âme?* Albert prouve l'affirmative d'abord par l'oraison

---

[1] *Lectiones in salutat. et annuntiationem angelicam*, lectio IX, q. 5, éd. Alva y Astorga, Madrid, 1648, II, p. 344: «Dicamus ergo et pie credamus quod Virgo beata in corpore et anima ad caelestem gloriam sit assumpta.»

[2] *Mariale sive Quaestiones super evangelium « Missus est Gabriel »*. Quaestio CXXXI: *Utrum beata Virgo mortem sine dolore subierit. Opera omnia*, éd. Vivès, Paris, 1898, t. XXXVII, pp. 182-184: «Charitas tantum potest sursum trahere, quod anima separetur a corpore et sic morietur prae amore — Dominus non indicat bis in idem et ille dolor (sub cruce Domini) ei reputatur gladius. Ergo, sicut post gladium non est dolor, ita nec post istum gladium debuit sustinere dolorem mortis — Item: ille gladius reputatur ei per aequipollentiam pro martyrio: sed post martyrium non est dolor mortis: ergo neque post hunc gladium, qui aequipollet ei — Item, ratione huius doloris debetur ei aureola martyrum: ergo post hunc non est dolor mortis.»

Veneranda du sacramentaire dit grégorien: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit.* Ces paroles signifient que le corps de la Vierge n'a pas été réduit en poussière mais préservé de toute corruption et que Marie a échappé à la sentence: *Pulvis es, et in pulverem reverteris.* Or, pas de milieu entre la résurrection et la réduction en poussière: Si Marie n'était pas ressuscitée aussitôt, elle aurait été réduite en poussière, comme les autres corps.[1] Albert, comme beaucoup d'Occidentaux, ignore la théorie de la double assomption et ne s'arrête pas à l'hypothèse du corps conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale: en quoi il s'accorde avec le Pseudo-Augustin.

Après la preuve liturgique, notre docteur passe à la preuve scripturaire: elle n'a pas grande force: 1° l'arche d'alliance, figure de Marie, était faite de bois incorruptible; 2° le Psalmiste a dit: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae* (Ps. CXXXI, 8).[2]

La preuve patristique est aussi très déficiente. Comme ses prédécesseurs et ses contemporains occidentaux, Albert ignore les témoignages des Pères grecs et ne connaît que le passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys avec le commentaire de saint Maxime le Confesseur, d'où l'on ne peut rien tirer de sérieux. Comme autorités occidentales, il cite le Pseudo-Augustin et saint Bernard. Et il conclut un peu trop triomphalement: « Voici que par le témoignage du pape Grégoire lui-même et de deux évêques Augustin et Denys, et d'un abbé, Bernard, bien plus, par le témoignage des apôtres Pierre et Jacques (allusion au texte des *Noms divins*) il a été prouvé que la bienheureuse Vierge fut très glorieusement élevée en corps et en âme.»[3]

Viennent en dernier lieu cinq raisons théologiques, dont aucune ne dépasse la simple convenance. La première équivaut à dire que Marie a dû mourir, parce qu'elle a contracté le péché originel; mais qu'elle a dû échapper à la corruption du tombeau, parce qu'elle n'a jamais commis de péché actuel.[4] La seconde emprunte sa majeure

[1] « Nexus mortis, non potest significare nisi incinerationem; ergo erit sensus: *non potuit nexibus mortis deprimi*, id est, *non potuit incinerari*. Et nisi statim resurrexisset, fuisset incinerata ut alia corpora. Ergo vere surrexit.» *Quaestio CXXXII, loc. cit.*, p. 184.

[2] « Quae manifeste dicta creduntur et in figura de Maria, cuius corpus fuit arca corporis Christi; sed caelum nulla figura, sed solum rei veritas possidet.»

[3] « Ecce testimonio ipsius papae Gregorii et duorum episcoporum Augustini et Dionysii et unius abbatis Bernardi, imo ipsorum apostolorum Petri et Iacobi, probatum est beatam Virginem in corpore et anima gloriosissime esse assumptam.»

[4] « In peccato duo sunt, scilicet aversio a bono incommutabili et conversio

à saint Anselme: Il faut affirmer comme nécessaire tout ce qui convient à Dieu, à moins qu'une raison plus forte ne s'y oppose.[1] La troisième et la quatrième concluent au privilège marial en s'appuyant sur le cas des ressuscités du jour de Pâques.[2] La cinquième ressemble aux deux précédentes, en empruntant sa majeure non plus à saint Anselme ou au Pseudo-Denys, mais à l'Eglise elle-même, qui approuve le principe qu'il faut accorder à Marie tout privilège concédé à d'autres saints, en célébrant la nativité de la Vierge tout comme elle célèbre la nativité de Jean-Baptiste: ce qui suppose que Marie, tout comme le Précurseur, a été sanctifiée dans le sein maternel.[3]

La conclusion que le saint docteur tire de toutes ces preuves peut nous paraître fort exagérée. Elle nous renseigne du moins sur sa conviction intime:

« Par ces raisons et ces autorités et par beaucoup d'autres, *il est manifeste* que la très bienheureuse Mère de Dieu a été élevée en corps et en âme au-dessus des chœurs angéliques. *Et nous croyons que cela est vrai de toute façon.* »[4]

Pour répondre aux objections qu'il s'était posées au début, suivant la méthode de son époque, et qui étaient tirées de l'opposition entre le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin, Albert est amené à distinguer quatre sortes de doctrines: 1° Les vérités clairement exprimées dans l'Ecriture et contre lesquelles on ne peut élever aucune objection, aucun doute: elles s'imposent à notre foi; 2° les doctrines

ad bonum commutabile. Istis respondent duo in poena: quia anima avertit se a sua vita, incidit in necessitatem aversionis a corpore, cuius anima est vita: ex conversione ad nihilum, incidit in necessitatem redeundi in quasi nihilum, id est in pulverem. Sed beatissima Virgo aversa fuit per originale: unde debuit mori. Sed nunquam fuit conversa actualiter ad aliquod nihilum: ergo non debuit incinerari.» P. 186.

[1] « Item: Anselmus: Ad omne conveniens Deo, cui maior ratio non repugnat, sequitur necessarium: istud est tale; ergo istud est necessarium.» *Ibid.*

[2] « Item: A nullo illustrium vincitur Maria. Sed dicit Evangelium (Matth. XXVII, 52): *Multa corpora sanctorum, qui dormierant surrexerunt*, scilicet cum Iesu, etc. Ergo et ipsa hoc accepit.» *Ibid.*

[3] « Item: Ecclesiae argumentum est illud: Ioannes sanctificatus est in utero: ergo et beata Virgo. Sed Ecclesia conclusionem concedit et celebrat eius nativitatem: ergo hoc modo arguo a simili: *Multa corpora sanctorum surrexerunt*: Ergo et beatissimae Virginis corpus surrexit.» *Ibid.*

[4] « His rationibus et auctoritatibus et multis aliis manifestum est quod beatissima Dei mater in corpore et anima super choros angelorum est assumpta. Et hoc modis omnibus credimus esse verum.» P. 186.

apocryphes, qui sont ou tout à fait incertaines ou tout au moins douteuses; 3° les doctrines probables, qui sont du domaine de l'opinion; 4° les vérités qui ne sont ni clairement consignées dans l'Ecriture, ni évidentes par elles-mêmes, mais qui paraissent découler de l'Ecriture et s'imposer à la raison, au point qu'on ne peut leur opposer aucun témoignage scripturaire, aucune raison sérieuse. [1] Celles-là, nous devons les croire pieusement. La doctrine de l'Assomption appartient à cette dernière catégorie de vérités. Le Pseudo-Jérôme vise les vérités de la première catégorie et s'y cantonne. Le Pseudo-Augustin ne s'arrête pas à ces seules vérités mais étend son investigation jusqu'aux vérités de la quatrième catégorie. [2] On pourrait peut-être rendre la véritable pensée d'Albert sur l'Assomption en disant, en style moderne, qu'il la range parmi les conclusions théologiques, au sens large du mot: qu'il en fait une vérité semblant découler de l'Ecriture et contre laquelle la raison ne peut élever aucune objection sérieuse. De toute manière, il ne paraît pas que le saint docteur ait classé cette doctrine parmi les vérités révélées, mais bien parmi les doctrines certaines.

Albert parle encore de l'Assomption dans deux de ses sermons. Il y répète plus brièvement le même enseignement: Selon une croyance louable, Marie ne fut pas réduite en poussière après sa mort et échappa aux quatre malédictions d'Eve. [3] Au jour de son assomption, elle a été élevée en corps et en âme au-dessus des anges. Son Fils, pratiquant lui-même le précepte qu'il nous a donné: *Honore ton père et ta mère*, l'a reçue, ce jour-là, dans son palais. [4]

---

[1] « Quartum genus et secundum medium est: quod quidem in scriptura Bibliae non est expresse determinatum nec ex evidentia sui manifestum, tamen ex consequentia Scripturae et apparentia rationum ita est probabile quod nulla Scriptura et nulla ratio habet aliud opponere in contrarium: *et illud est pie credendum.*» P. 187.

[2] *Ibid.*

[3] *Sermo XV, in annuntiatione beatae Mariae*, ed. cit., t. XIII, p. 480: « Ipsa etiam post mortem, *secundum fidem laudabilem*, non fuit incinerata.»

[4] *Sermo XXXI, in assumptione beatae Mariae, ibid.*, p. 536: « Creditur a pluribus sanctis quod Dominus matrem suam et corpore et anima assumpserit super omnes ordines angelorum.» Pour ce qui regarde la résurrection glorieuse de saint Jean, notre docteur l'admet comme une pieuse croyance, à en juger par la manière dont il rapporte les diverses opinions des anciens sur le sort final du disciple bien-aimé: « Hugo de sancto Victore probabilius dicit Ioannem esse mortuum, sed statim resuscitatum, sicut et Virginem gloriosissimam ... Adducunt autem ad suae opinionis assertionem quod, sicut pium est credere quod corpus quod unitum est cum divinitate est in gloria resurrectionis, ita et corpus unde corpus Christi assumptum est (quod est beatissimae Virginis) sit in gloria,

Après saint Albert, voici son illustre disciple, saint THOMAS D'AQUIN († 1274), qui n'a malheureusement pas traité directement la question de l'Assomption mais n'en a parlé qu'incidemment en cinq endroits de ses écrits. De ces passages il ressort clairement que l'Ange de l'Ecole est, au moins, aussi affirmatif qu'Albert sur la résurrection glorieuse de la Vierge, et cela dans ses derniers écrits, à savoir la troisième partie de la *Somme théologique*, l'*Exposition des articles du Symbole* et l'*Explication de l'Ave Maria*. Dans le *Commentaire sur le IVe livre des Sentences* (1254-1256), il avait paru mettre sur le même pied la résurrection de la Vierge et celle de saint Jean. [1] Mais dans l'*Exposition du Ve article du Symbole*, il marque nettement une nuance dans le degré d'assentiment que méritent l'une et l'autre: « La résurrection du Christ, dit-il, diffère de la résurrection des autres: quatrièmement quant au temps, parce que la résurrection des autres est différée jusqu'à la fin du monde, à moins qu'elle ne soit concédée par privilège à quelques-uns, comme à la bienheureuse Vierge et, *comme on le croit pieusement, au bienheureux Jean l'Evangéliste.*» [2]

C'est dans l'*Explication de la salutation angélique* que nous trouvons l'expression la plus nette de la pensée du saint docteur. Il y

---

sicut dicit Augustinus: ita pium est credere quod corpus eius qui corpus, quod templum Dei fuit, custodivit, sit vestitum gloria resurrectionis. Custos autem templi Dei fuit Ioannes apostolus.» *In Evangelium sancti Ioannis*, Prologus et comment. in c. XXI, 22, *Opera omnia*, ed. cit., t. XXIV, pp. 17 sq., 715 sq.

[1] *In IV Sent.*, dist. 43, q. I, a. 3: « Resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est *sicut pie creditur de beata Virgine et Ioanne evangelista.*» Ce passage fait partie d'une objection qui tendrait à conclure que la résurrection glorieuse des corps, au lieu de se produire communément pour tous à la fin du monde, s'échelonnerait à travers les siècles selon le degré plus ou moins grand de sainteté des membres du Christ, d'après le principe: *resurrectio capitis est causa resurrectionis membrorum*. Le saint docteur rejette cette conclusion dans sa réponse et déclare que si la résurrection glorieuse a été avancée pour certains, cela leur a été accordé uniquement en vertu d'un privilège spécial non à cause de leur degré de conformité au Christ: « Quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem collata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.»

[2] « Quarto, differt quantum ad tempus, quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatae Virgini et, ut pie creditur, beato Ioanni evangelistae.» Disons à ce propos que le saint docteur parle de la résurrection de saint Jean dans ses *Leçons sur l'évangile de saint Jean* (c. XXI, lect. V): «Credendum quod mortuus fuit et resurrexit etiam in corpore. Et huiusmodi signum est, quia corpus eius non invenitur et sic beatus manet cum Christo.»

enseigne que Marie a été exempte des trois malédictions dont les hommes ont été l'objet à cause du péché (malédiction propre à la femme: conception entrainant la perte de la virginité, gestation pénible, enfantement douloureux; malédiction propre à l'homme: *Tu mangeras ton pain à la sueur de ton front*; malédiction commune aux hommes comme aux femmes: *Tu es poussière, et tu retourneras en poussière.* « De cette troisième malédiction la bienheureuse Vierge fut exempte, parce qu'elle fut élevée au ciel avec son corps. *Nous croyons, en effet, qu'après sa mort elle ressuscita et fut portée au ciel: Levez-vous, Seigneur, pour le lieu de votre repos, vous et l'arche de votre santeté* (Ps. 131).» [1]

Ce n'est tout à fait qu'incidemment qu'il est question de l'Assomption dans la IIIe partie de la *Somme théologique.* A la question XXVI a. 1, l'Assomption est mise sur le même pied que la sanctification *in utero:* une vérité sur laquelle l'Ecriture se tait mais qu'on obtient par voie de raisonnement, à la manière du Pseudo-Augustin. [2] A la question LXXXIII, a. 5, simple affirmation de la résurrection anticipée. [3]

C'est surtout dans ses sermons que SAINT BONAVENTURE († 1274) nous livre sa pensée sur le mystère de l'Assomption, et cette pensée concorde avec la doctrine d'Albert et de Thomas. Dans son premier discours sur l'Assomption, non seulement il affirme la résurrection corporelle de la Vierge, mais il en donne, en guise de preuves, des raisons de convenance: 1° Par le fait de son assomption en corps et en âme, Marie introduit au ciel un mode spécial de perfection, à savoir la parfaite conformité entre le Fils et la Mère; 2° Marie ne serait pas au ciel dans sa personne, et sa félicité serait imparfaite, si elle n'y était pas avec son corps. En effet, l'âme seule ne constitue pas la personne humaine. Par ailleurs, l'âme humaine séparée de son corps conserve le désir de se réunir de nouveau à lui; elle n'est pas

---

[1] « Tertia fuit communis viris et mulieribus, scilicet ut in pulverem reverterentur. Et ab haec immunis fuit beata Virgo, quia cum corpore assumpta est in caelum. Credimus enim quod post mortem resuscitata fuerit et portata in caelum.»

[2] « Sicut tamen Augustinus, in sermone de assumptione ipsius Virginis *rationabiliter argumentatur* quod cum corpore sit assumpta in caelum, *quod tamen Scriptura non tradit,* ita etiam rationabiliter argumentari possumus quod fuerit sanctificata in utero.»

[3] « Triforme est corpus Domini, sicut Sergius papa dicit *(De consecr.,* dist. 2). Pars oblata in calicem missa corpus Christi, quod iam resurrexit, demonstrat, scilicet ipsum Christum et beatam Virginem vel si qui alii sancti cum corporibus iam sunt in gloria.»

pleinement heureuse dans l'état de séparation. [1] Ailleurs, il fait de simples allusions au privilège de Notre Dame. [2] Nulle part, il n'exprime le moindre doute à son sujet.

Nommons, après saint Bonaventure, deux autres illustres théologiens franciscains de la fin du XIIIe siècle et du début du XIVe, qui, plus que lui, se sont occupés du privilège glorieux de la Vierge et ont cherché à l'établir par de multiples raisons, la plupart empruntées à leurs prédécesseurs. Le premier est le savant MATTHIEU D'AQUASPARTA († 1302), qui fut Maître général de son Ordre et cardinal. Ses sermons, encore inédits et conservés dans plusieurs manuscrits de la bibliothèque municipale d'Assise, abondent en considérations sur l'Assomption. Il affirme d'abord que la croyance à l'Assomption était, de son temps, générale dans l'Eglise, malgré les doutes autrefois exprimés par Jérôme. [3] Il ajoute que comme Mère de Dieu et

---

[1] *De assumptione beatae Virginis Mariae sermo I, Opera omnia,* ed. Quaracchi, t. IX, p. 690: « Ponit ergo beata Virgo specialem perfectionis modum in caelesti civitate ... Et hinc constare potest quod corporaliter ibi est ... Beatitudo non esset consummata, nisi personaliter ibi esset, et persona non est anima, sed coniunctum: patet quod secundum coniunctum, id est corpus et animam, ibi est; alioquin consummatam non haberet fruitionem, quia secundum Augustinum, "mentes sanctorum ex naturali inclinatione sui ad corpus retardantur quodam modo, ne totae ferantur in Deum".»

[2] Voir, par exemple, le *Breviloquium,* c. V, *Opera omnia,* t. V, p. 586: « Iustitia divina requirit, ut omnes surgant simul, quantum est de lege communi: quod dico propter Christum et eius beatissimam matrem, gloriosam virginem Mariam.» Dans le second sermon sur l'Assomption, *Opera omnia,* t. IX, p. 692, « Super omnes igitur sanctos dicitur esse facta nobilior et sublimis quantum ad deliciarum affluentiam ... Istis deliciis super sanctorum collegium affluebat non solum quantum ad animam, verum etiam quantum ad corpus proprium, quod pie glorificatum in assumptione animae esse creditur et probatur.» Cf. L. DI FONZO, *De corporea assumptione beatae Mariae Virginis eiusque gloria caelesti iuxta sanctum Bonaventuram,* dans la Revue *Marianum,* t. I (1939), pp. 327-350. L'auteur de ce travail fait remarquer que, lorsqu'il s'agit de l'Assomption, saint Bonaventure ne fait jamais appel à l'autorité des Pères, contrairement à son habitude, lorsqu'il traite des autres privilèges de Marie. Il faut peut-être en chercher la raison dans l'opposition entre le Pseudo-Jérôme et le Pseudo-Augustin, à moins qu'il n'ait soupçonné le caractère apocryphe des écrits mis sous leur nom. Ce caractère était particulièrement manifeste pour la *Lettre à Paula.* Voir aussi CHIETTINI EMMANUEL, *Mariologia S. Bonaventurae,* Rome, 1941, p. 182-198.

[3] « Quamvis de hoc aliquando fuerit dubitatum et venerabilis doctor Hieronymus satis loquatur ambigue, *tamen modo ab omnibus creditur.» Sermo « Multiplicatae sunt aquae »: Cod. 460* bibliothecae municip. Assis., fol. 276v. Ces citations des sermons de Mathieu nous ont été aimablement communiquées par le R. P. C. BALIĆ, O. F. M., dont les travaux sur la mariologie sont bien connus. Voir aussi P. PIANA, *op. cit.*

Reine du ciel, Marie doit être glorifiée à la fois dans son âme et dans son corps. [1] Il développe la preuve tirée du quatrième commandement de Dieu, que le Christ a dû observer à l'égard de sa Mère. [2] A noter aussi la preuve basée sur l'éminente dignité et sainteté de Marie. [3]

L'autre docteur franciscain est FRANÇOIS DE MAYRON († vers 1328), appelé le *Docteur illuminé*, l'un des plus illustres défenseurs de l'Immaculée Conception. François a bien parlé, aussi, du privilège de l'Assomption. Tout d'abord, malgré l'opinion courante contraire, il n'a pas craint d'affirmer dans l'un de ses sermons et de ranger parmi les pieuses croyances l'immortalité de fait de la Vierge: « Parce qu'elle a engendré le Christ, dit-il, la bienheureuse Vierge, comme on le croit pieusement, s'envola vivante vers la gloire céleste. » [4] La raison en est que plus qu'Hénoch, plus que saint Jean l'Evangéliste (qui ne sont pas morts, d'après lui) plus qu'aucune créature, elle a plu à Dieu. Notre théologien est aussi l'un des premiers, sinon le premier, à faire appel, en faveur de l'Assomption, au sentiment unanime des fidèles. [5] Il répète, après d'autres, la raison de convenance tirée des deux sexes. De même que chacun des deux sexes avait été chassé du paradis, de même il convenait que chacun des deux fût ramené sans retard en paradis pour montrer la perfection de l'œuvre de restauration. [6]

[1] « Inconveniens autem videtur et indecens, ut Mater Dei, Regina caeli aliquod detrimen um patiatur. Ergo necessario fuit ut, licet propter conditionem carnis anima fuerit a corpore separata, tamen post mortem una cum corpore fuerit glorificata. » *Cod. 460, ibid.*, fol. 268v, 269r; *cod. 682*, fol. 225.

[2] « Si ergo opprobrium humanae conditionis est et vituperium putredo et vermiculatio, sicut ab isto opprobrio ipse exstitit alienus, ita Matrem debuit conservare immunem, cum sit eadem caro matris et prolis. » *Cod. 682*, fol. 224v.

[3] « Quarta ratio est propter multiplicem praerogativam dignitatis et sanctitatis ...: tantam autem sanctitatem, tantam dignitatem nulla debet sequi corruptio putredinis, nulla resolutio incinerationis. » *Cod. 682*, foll. 224v-225r.

[4] « Beata Virgo, quia Christum genuit, ut pie creditur, vivens ad caelestem gloriam evolavit. Et sicut Henoch testimonium habet placuisse Deo, secundum Apostolum, sic haec plus omni creaturae. » *Sermones de laudibus sanctorum. Sermo I in festo Nativitatis beatae Mariae Virginis*, Bâle, 1498, fol. 112v. Notons cependant que dans d'autres sermons François affirme ouvertement que Marie est morte. Il a dû changer d'opinion sur ce point.

[5] « Ostenditur testimonio universalis famae. Quod enim in toto orbe et universaliter est famosum, impossibile est omnino esse falsum, secundum Philosophum (*De somno et vigilia*). Cum ergo fides universalis et fama omnium sit quod Maria in corpore est in caelo, ergo est impossibile quod hoc sit falsum omnino. » *Sermo IV in festo Assumptionis, op. cit.*, fol. 106.

[6] « Sicut uterque sexus de paradiso fuit eiectus ad ostendendum in utroque homine plenam damnationem, sic decuit, ut uterque sexus in paradisum reduceretur ad ostendendum in utroque homine plenam restaurationem. » *Ibid.*, fol. 105v.

Trois autres auteurs du XIVe siècle méritent d'être signalés pour la netteté avec laquelle ils affirment le privilège marial: 1° L'exégète NICOLAS DE LYRE († 1349), qui fait valoir comme preuves la croyance de l'Eglise universelle, l'unité de chair entre le Christ et sa Mère, le tombeau vide, l'absence de reliques; [1] 2° THOMAS D'ARGENTINA († 1357), des Ermites de saint Augustin, qui écrit: « Il est certain que tous les hommes ne ressusciteront pas en même temps, parce que quelques-uns sont déjà ressuscités. Le Christ, en effet, est déjà ressuscité et désormais ne meurt plus, comme dit l'Apôtre. La bienheureuse Vierge également est déjà ressuscitée. Et l'on croit pieusement la même chose du bienheureux Jean l'Evangéliste, parce qu'il n'est pas vraisemblable que Dieu ait permis que les reliques d'un si grand saint restassent cachées, si elles étaient encore sur terre. » [2] 3° L'archevêque de Prague, JEAN DE JENZENSTEIN († 1400), qui, dans ses trois sermons, encore inédits, sur la fête du 15 août, se propose de prouver par des raisons nombreuses et variées l'assomption de Marie et s'efforce d'atténuer l'objection tirée de la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme: « Nous nous proposons, dit-il, de persuader aux fidèles qu'il faut croire pieusement que la Vierge glorieuse a été véritablement élevée au ciel en corps et en âme. » [3] Dans le premier sermon il apporte quatre raisons: 1° le passage du Psalmiste: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae*; 2° une preuve liturgique, tirée du verset: *Quem caeli non caperant tuo gremio contulisti*; 3° Le fait du tombeau vide; 4° L'enlèvement d'Hénoch et d'Elie, qui fournit un argument *a fortiori* pour l'assomption de la Mère de Dieu. [4] Dans le second sermon, il revient sur l'exemple d'Hénoch et d'Elie et parle aussi des ressuscités du jour de Pâques; puis s'attaque à l'objection tirée de l'autorité de Jérôme. Celui-ci,

[1] *Postillae maiores seu enarrationes in epistolas et evangelia totius anni*, Lyon, 1569, p. 295. Nicolas répète les paroles de saint Thomas d'Aquin dans le commentaire du IVe livre des *Sentences*. Il parle plusieurs fois du privilège marial dans son gros ouvrage intitulé: *Biblia sacra cum glossa interlineari ordinaria*, éd. de Venise, 1588.

[2] *In IV Sent.*, dist. 43, a. 4, Venise, 1564, f. 171v: « Etiam beata Virgo iam surrexit. Et illud idem pie creditur de beato Ioanne evangelista, quia non est verisimile quod tantae sanctitatis reliquias Deus permitteret esse semper absconditas, si adhuc essent in terris, sicut ait beatus Augustinus. »

[3] *Cod. Vatic. latinus 1122*, fol. 46: « Persuadere intendimus pie credendum fore christifidelibus veraciter eamdem Virginem gloriosam simul in anima et corpore fore assumptam. »

[4] *Ibid.* La raison tirée du sort d'Hénoch et d'Elie tendrait à suggérer que Marie n'est pas morte. Nous avons vu que François de Mayron a, de fait, raisonné de la sorte.

dit-il, ne veut affirmer que ce qui peut être prouvé avec certitude par l'Ecriture; mais il ne nie pas ce qui peut être proposé avec vraisemblance. Il n'exprime pas un doute pur et simple, mais se tient plutôt du côté de l'affirmative et pense que la résurrection de la Vierge peut être, avec vraisemblance, l'objet d'une pieuse croyance. [1] Puis il développe trois raisons pour établir l'assomption corporelle: la première, tirée de la loi divine, c'est-à-dire du quatrième commandement; la seconde, de la loi naturelle, qui répète le commandement divin; la troisième, du jugement de la droite raison, qui demande que Marie soit honorée plus que les autres hommes, parce que Dieu l'a choisie, de préférence aux autres, pour être sa mère et la coopératrice de la Rédemption. [2] Enfin, dans le troisième sermon, il répète plusieurs des raisons qu'il avait déjà indiquées, notamment celle qui est basée sur la maternité divine: là où est le fils, là doit être la mère. Il en ajoute une, tirée de la plénitude de grâce. Pour terminer, il déclare que celui qui oserait nier avec opiniâtreté le privilège de Marie serait traité d'insulteur par plusieurs et se couvrirait de honte.[3]

Le XV[e] siècle abonde en partisans résolus du privilège marial. C'est d'abord l'illustre JEAN GERSON († 1429), qui témoigne de la croyance générale à l'Assomption, à son époque; [4] puis trois saints, gloires de leur temps: saint VINCENT FERRIER († 1419), saint BERNARDIN DE SIENNE († 1444) et saint ANTONIN DE FLORENCE († 1459). Si chez Vincent nous ne rencontrons que de simples affirmations, [5] Bernardin et Antonin apportent des preuves et des raisons variées. Le premier surtout, dans un sermon pour la fête du 15 août, après

---

[1] « Nihilominus tamen non negat ea quae possunt probabiliter affirmari, neque ponit dubium, sed magis ad partem alteram se tenendo, reputat esse probabile pro fidei pietate.» *Ibid.*, foll. 48-49.

[2] « Quod autem Virgo beata in corpore assumpta fuerit, potest hoc et aliter triplici ratione comprobari, videlicet lege divina, lege naturali, iudicio rectae rationis.» *Ibid.*

[3] « Certe si disertus, si doctus dicitur haec affirmans pertinaciter, a nonnullis contumeliosus iudicabitur et exinde, nisi resipiscat, infamiam se incursurum pertimescat.» *Ibid.*, fol. 251[v].

[4] *Sermo de conceptione beatae Mariae virginis*, in fine, *Opera omnia*, éd. d'Anvers, 1706, t. III, p. 1330: « Spiritus Sanctus interdum revelat Ecclesiae vel doctoribus posterioribus aliquas veritates vel expositiones sanctae Scripturae, quas non revelavit eorum praedecessoribus ... Fuit tempus aliquod, in quo non tenebatur generaliter Mariam virginem esse in paradiso in corpore et anima, sicut modo tenetur.»

[5] Dans un *Sermon sur l'Assomption*, Vincent dit: « Ducta est ad domum sponsi ad gloriam paradisi non solum in anima, sed Christus, post, eam suscitavit, et in corpore et anima vivit et regnat in aeternum.» *Sermones de sanctis. Sermo LXVII, De assumptione B. Mariae*, Cologne, 1675, p. 428.

avoir rappelé que, dans le passé, certains ont émis des doutes sur le fait de l'assomption corporelle de la Vierge, déclare que, de son temps, ces doutes n'existent plus; que la croyance au privilège marial est générale. [1] Il reconnaît le silence de l'Ecriture sur ce point, mais ajoute que des raisons très efficaces nous persuadent de la vérité de ce mystère. Ces raisons, au nombre de sept, il les énumère l'une après l'autre. C'est un bon résumé de ce que nous avons trouvé chez les théologiens antérieurs, à partir du Pseudo-Augustin. [2] Quant à saint Antonin, c'est dans sa *Somme théologique* qu'il traite brièvement de la question. Lui aussi témoigne de la croyance générale de l'Eglise, mais a soin de noter que la doctrine de l'Assomption n'est pas un article de foi, au même titre que la résurrection du Sauveur. [3]

Sur la fin du même siècle, quatre autres théologiens méritent d'être signalés. Ce sont: 1° DENYS LE CHARTREUX († 1471), qui répète, en faveur de l'Assomption, les arguments du Pseudo-Augustin; [4] 2° le

---

[1] *Sermones eximii. Sermo XII, De assumptione gloriosae virginis Mariae*, art. III, 1, Venise, 1745, t. IV, p. 122: « Licet de hoc quandoque fuerit dubitatum et de hoc beatus Hieronymus satis ambigue loquatur, tamen moderno tempore pie ab omnibus creditur et firmatur ... et licet de hoc auctoritas sacrae Scripturae non reperiatur expressa, non tamen Scripturae repugnat sacrae, sed ei potius consonat et concordat, ac etiam multiplex ratio efficacissime persuadet.»

[2] *Ibid.*, pp. 122-123: « Quod autem beata Virgo tam corpore quam anima gloriosa regnet in caelis, ostenditur septemplici ratione: primo, propter unitatem (= caro Christi, caro Mariae); secundo, propter incorruptibilitatem (= perpetua virginitas et a corruptione sepulcri immunitas); tertio, propter honorabilitatem (ex parte Christi: *Honora matrem tuam*); quarto, propter dignitatem et sanctitatem (= maternitas divina et sanctitas eximia); quinto, propter conformitatem matris et prolis; sexto, propter aequitatem (= resurrectio in utroque sexu manifestari debuit); septimo, propter integritatem, hoc est propter beatitudinis complementum.» Bernardin ajoute comme huitième argument le tombeau trouvé vide et l'absence de reliques. *Par la manière dont elles sont présentées*, ces raisons ne paraissent pas dépasser la simple convenance.

[3] *Summa theologica*, p. IV, tit. XV, c. 43, § 3; c. 45, § 4, éd. de Vérone, 1740, coll. 1249, 1267: « Secundus gradus est esse in gloria in anima et corpore, quod de Christo sine dubio certum est et articulus fidei ... Sed de Virgine gloriosa pie creditur ab omni Ecclesia et doctoribus in corpore et anima glorificata in caelis. Tertio est assumpta cum corporis resuscitatione; hoc autem pie creditur ac fidelibus et a doctoribus confirmatur.» Parmi ces docteurs, Antonin nomme le Pseudo-Augustin et le Pseudo-Bernard.

[4] *Opera omnia. De praeconio et dignitate Mariae*, art. 1, t. XXXV, Tournai, 1908, p. 566. Cf. *Enarratio in cap. II Cantici Cantic.*, a. 5. *Opera omnia*, t. VII, Montreuil, 1898, p. 327: « Nec ambigitur quin Filius ille omnipotens, naturaliter bonus et pius ... Matrem suam cum corpore et anima assumpserit in gloriam; ita tamen quod anima eius prius per mortem fuit a corpore separata, ac paulo post rursus ei unita.» Denys a tendance à s'appuyer sur les apocryphes.

franciscain PELBART DE TEMESVAR († vers 1483), qui expose d'une manière originale les raisons de convenance de l'Assomption; [1] 3° ROBERT CARACCIOLO († 1495), qui se distingue aussi par son originalité en développant les cinq raisons qu'il apporte pour établir le privilège de Marie; [2] 4° BERNARD DE BUST († 1500), qui énumère jusqu'à douze raisons. [3]

4. L'Assomption, doctrine révélée

De même que, dans la période que nous étudions, nous avons entendu quelques voix isolées nous dire que la doctrine de l'Assomption était matière de libre discussion et que chacun pouvait en penser ce qu'il voulait; de même nous y rencontrons quelques rares auteurs soutenir l'extrême opposé et déclarer que les négateurs du privilège marial sont proches de l'hérésie, voire même hérétiques.

C'est ainsi que la canoniste BALDUS DE UBALDIS († 1400) écrit dans ses *Leçons sur les Décrétales:* « Avec Innocent IV, je pose la question: *Est-il hérétique de croire que le corps de la bienheureuse Vierge Marie n'est pas en paradis?* Je réponds: Autrefois, cela ne fut pas hérétique, d'après Innocent, à cause des opinions divergentes des saints Pères. Mais, de nos jours, cela est *proche de l'hérésie*, parce

---

[1] *Stellarium gloriosissimae Virginis*, l. X, p. I, a. 3, Venise, 1586, ff. 165-167. Cet auteur fait la déclaration suivante, qui est assez curieuse: « Tertium mysterium, de gloriosa Virginis assumptione et eius felicissima corporis et animae glorificatione, *de qua plerique dubitant* ... maxime quia beatus Hieronymus in sermone de Assumptione istud non astruit, sed sub dubio reliquit. *Verumtamen pie creditur ab omni Ecclesia et a doctoribus.*» Si la plupart doutent, on ne voit pas comment toute l'Eglise et les docteurs croient pieusement, à moins qu'on admette que la *pie creditur* est compatible avec un certain doute.

[2] *Opus de laudibus sanctorum, Sermo VI*, Venise, 1489, f. 345. Après avoir rappelé la mort de Marie d'après les récits apocryphes, sa résurrection et son assomption corporelle, il ajoute: « Et licet hoc non sit nobis certitudinaliter revelatum, tamen sic habet communis omnium sanctorum opinio. Ipsi namque ad hoc tenendum congruentissimis rationibus inducuntur, ex quibus nos quinque adnotabimus.» Ces raisons sont: le fait que certains saints sont ressuscités avec le Sauveur, l'absence de reliques, la sanctification de la Vierge *in utero*, la plénitude de grâce de Marie, la maternité divine.

[3] *Mariale seu Sermones de beatissima virgine Maria. Sermo I, p. VI*, Brescia, 1588, pp. 885-892. Parmi ces raisons, plusieurs sont tirées de la maternité divine, spécialement du quatrième commandement de Dieu: « Filius tenetur, quantum potest, succurrere parentibus suis secundum Alexandrum de Hales, III p. *Summae*: *De quarto praecepto Decalogi.* Sed dicet forte aliquis quod Christus eam honoravit prae omnibus in anima. Cui respondeo quod hoc non suffecisset; nam filius non solum tenetur animae patris et matris benefacere, sed etiam eorum corporibus.»

qu'on célèbre très solennellement la fête de l'*ascension* (sic) de la bienheureuse Vierge, dont le corps et l'âme, selon une pieuse croyance, se trouvent en paradis, aux pieds de Jésus-Christ.» [1]

Par ailleurs, en 1497, la Faculté de théologie de la Sorbonne parisienne censura très sévèrement les deux propositions suivantes du prédicateur JEAN MORCELLE, qui les avait exprimées publiquement dans un sermon donné le jour même de l'Assomption: « 1° Que le Christ soit venu à la rencontre de la Vierge Marie, au jour de son assomption, c'est là une donnée apocryphe; 2° Nous ne sommes point tenus de croire sous peine de péché mortel que la Vierge a été élevée au ciel en corps et en âme, parce que ce n'est pas un article de foi.» La première proposition fut déclarée fausse, contraire aux écrits des docteurs, favorisant l'impiété, offensante des oreilles pies, capable d'éloigner le peuple fidèle de la dévotion envers la Mère de Dieu. Quant à la seconde, elle reçut les épithètes de téméraire, scandaleuse, impie, fausse et même *hérétique*. [2] Le terme d'hérétique paraîtra sans doute exagéré. Il est vrai que cette censure ne porte pas nécessairement sur la négation de l'Assomption, en tant qu'elle serait déjà un article de foi. La qualification d'hérétique regarde plutôt, d'après le contexte, l'assertion suivante: « Nous ne sommes tenus de croire, *sous peine de péché mortel*, que les seuls articles de foi.» Quoi qu'il en soit, il ressort clairement de cet incident qu'à la fin du XVe siècle, la Sorbonne parisienne ne considérait nullement comme une matière de libre discussion la question de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu. [3]

---

[1] *Lectura super decretalibus*, l. I, t. II, c. 5, n. 10: « Quaero cum Innocentio utrum sit haereticum credere quod corpus beatae virginis Mariae non sit in paradiso. Respondeo: Olim non fuit haereticum propter varias opiniones sanctorum patrum, secundum Innocentium; hodie vero est proximum haeresi, quia solennissimum festum fit de ascensione beatae Virginis, cuius corpus et anima pie creditur esse in paradiso ad pedes Iesu Christi. Illud tamen ex dictis Innocentii concludi, quod non est haereticus ille qui sentit id in quo multos sanctos Patres habet contestes, licet non omnes.» Ed. de Lyon, 1551. Cf. GILLMANN, *loc. cit.*, p. 8.

[2] DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio iudiciorum de novis erroribus*, t. I, Paris, 1728, p. II, p. 339. Cf. G. GAUDIN, *Assumptio Mariae virginis vindicata*, Paris, 1670. Appendice, pp. 7-10: « Quarta propositio sequitur: Nos non tenemur credere sub poena peccati mortalis, quod Virgo fuit assumpta in corpore et anima, quia non est articulus fidei — Ut iacet, temeraria, scandalosa, impia, scilicet devotionis populi ad Virginem diminutiva, falsa et haeretica, ideo revocanda publice.»

[3] Ajoutons, à la louange du prédicateur téméraire, qu'il fit une rétractation publique, comme le demandait la Faculté avec le consentement de Jean Simon, évêque de Paris, en l'église même où le sermon avait été prêché, c'est-

III – La doctrine de l'Assomption au XVIe siècle

Parmi les théologiens catholiques, la doctrine de l'Assomption reste, au XVIe siècle, à peu près ce qu'elle était à la fin du siècle précédent. De nombreux prédicateurs et théologiens continuent à parler de pieuse croyance, de tout point recevable, mais n'appartenant pas à la foi. Pour les uns, il s'agit d'une doctrine certaine. D'autres la présentent simplement comme une croyance communément admise dans l'Eglise. En général, la note de témérité est infligée à quiconque oserait aller contre ce sentiment commun. Cependant, tout comme à la fin de la période précédente, nous trouvons quelques théologiens qui parlent de doctrine révélée et qualifient la contradictoire de proche de l'hérésie, voire même d'hérétique.

Là où il y a progrès, c'est dans l'information patristique. Le Moyen Age a ignoré, ou à peu près, la tradition grecque et byzantine. Au XVIe siècle, les noms des grands prédicateurs byzantins commencent à apparaître. Leur nombre augmentera au siècle suivant. Par ailleurs, l'éveil de la critique historique permet de dépister bien des apocryphes. Le Pseudo-Jérôme voit son autorité s'écrouler, et saint Pie V le bannit de l'Office divin. Le Martyrologe d'Usuard est aussi abandonné. Il est vrai que le silence des cinq premiers siècles devient une objection sérieuse, plus vivement sentie qu'aux siècles précédents. Les CENTURIATEURS DE MAGDEBOURG ne manquent pas de l'exploiter et déclarent que la doctrine de l'Assomption est dénuée de base historique. [1] Saint Pierre Canisius leur répond avec modération.

Il serait sans intérêt et sans utilité pour le lecteur de multiplier

---

à-dire à Saint Benoît le bien-tourné: « Je, frère JEAN MORCELLE ..., je rétracte, révoque et rappelle les trois propositions ainsi par moi prêchées en ce lieu, en adhérant et consentant aux dites qualifications faites par la très sacrée Faculté de théologie, ma mère, etc.» Nous verrons plus loin que Jean Launoy a mis en doute le fait de la condemnation de Jean Morcelle.

[1] C'est dans la *Première Centurie*, l. I, chap. X, que les Centuriateurs Flacius Illyricus, Wigand, Iudex et Faber, dirigent une attaque contre le privilège de Marie en se basant sur les déclarations de saint Epiphane: « Si quid veri certique, Epiphanii tempore, in historiis exstitisset de Mariae morte et resurrectione, haud ille obticuisset ... Pleraque ad cultum Mariae superstitiosum sunt comparata.» *Ecclesiastica historia .. secundum singulas centurias ... per aliquot studiosos et pios viros in urbe Magdeburgica, eo consilio ut falsitatem catholicorum dogmatum historica disquisitione detegerent*, éd. de Bâle, 1559, t. I, p. 280. Au demeurant, l'attitude des Centuriateurs, pour ce qui regarde l'Assomption, est plutôt l'agnosticisme que l'hostilité déclarée.

les noms des prédicateurs et des théologiens qui ont fait mention de l'Assomption durant ce siècle car cette doctrine est devenue tout à fait commune dans l'Eglise. Il nous suffira de signaler quelques noms plus illustres, aussi bien parmi ceux qui paraissent exagérer son degré de certitude que dans le camp de ceux qui la présentent simplement comme de tout point recevable, pieuse croyance et sentiment commun des fidèles qu'il serait grandement téméraire de rejeter.

1 – L'Assomption, pieuse croyance, doctrine certaine mais n'appartenant pas à la foi

Tout en se montrant très favorables à la doctrine de l'Assomption, plusieurs grands théologiens de cette époque déclarent explicitement qu'elle ne constitue pas un article de foi et qualifient seulement de téméraire ou de scandaleux celui qui la rejetterait. Signalons parmi eux:

1° CAJETAN DE VIO († 1534), l'illustre commentateur de la *Somme* de saint Thomas d'Aquin. Dans son opuscule *De conceptione beatae Mariae Virginis*, dédié au pape Léon X, il dit expressément que l'Assomption n'appartient pas à la catégorie des vérités qui s'imposent à notre foi sous peine d'hérésie mais qu'elle fait partie de celles que *la commune piété de l'Eglise croit raisonnablement.* [1]

2° MELCHIOR CANO († 1560), dans son célèbre *Traité des lieux théologiques* donne comme exemple d'opinion *grandement téméraire, quoique non contraire à la foi*, celle qui nierait que la bienheureuse Vierge n'a pas été élevée au ciel avec son corps. [2]

3° DOMINIQUE SOTO († 1560) écrit dans son *Commentaire du IVe livre des Sentences de P. Lombard*:

« Si la Sainte Vierge est ressuscitée, nul doute qu'elle ne soit ressuscitée pour la vie éternelle, dont elle jouit au ciel avec son Fils. Il est vrai que Jérôme, dans le même discours, a laissé ce point dans le doute. Mais avec le temps, cette opinion ou croyance qu'elle a été élevée au ciel en corps et en âme s'est généralisée. Bien que cette doctrine n'ait pas encore été mise

---

[1] *Opusculum de conceptione beatae Virginis*, c. 1, éd. de Lyon, 1581, p. 138: « Nam quaedam decernuntur credenda tanquam necessario credenda, ita quod contrarium sentiens sit haereticus; quaedam vero tanquam probabiliter et pie credenda, ita quod contrarium sentiens non est haereticus, *ut de assumptione beatae Virginis cum corpore, et sanctificatione eius in utero matris et aliis huiusmodi communis Ecclesiae pietas probabiliter credit.*»

[2] *De locis theologicis*, l. XII, c. 10: « Beatam Virginem non esse in caelos cum corpore assumptam, licet fidei minime adversum sit, quia communi Ecclesiae consensioni repugnat, petulanti temeritate diceretur.»

au nombre des articles de foi qu'il est nécessaire de croire, la piété nous commande de l'accepter et l'Eglise, dans la collecte de la fête de l'Assomption, nous dit que la Vierge n'a pu être retenue par les liens de la mort. »[1]

4° SAINT PIERRE CANISIUS († 1597), dans son grand ouvrage: *De verbi Dei corruptelis*, par lequel il répondit aux Centuriateurs de Magdebourg, s'occupe assez longuement de l'Assomption. Après avoir affirmé très clairement la résurrection glorieuse de Marie, il se propose de montrer, tant par des preuves d'autorité que par des preuves de raison, que cette pieuse croyance de l'Eglise n'est pas une doctrine vaine inventée récemment et n'ayant aucune importance, mais tout à fait recevable par la piété chrétienne. [2] Pour les preuves d'autorité, il en appelle d'abord au sentiment commun des docteurs scolastiques, parmi lesquels il nomme Denys le Chartreux, Antonin de Florence, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Hugues de Saint-Victor, Bonaventure, Durand, Richard de Saint-Victor, Bernard, Augustin, sainte Brigitte, Amédée de Lausanne. Parmi les Grecs, il connaît Nicéphore Calliste, Michel Glykas, André de Crète, Siméon Métaphraste, Germain de Constantinople, Jean Damascène, Juvénal de Jérusalem, Léon le Sage, Michel le Syncelle, Athanase (le Pseudo); trois cantiques liturgiques. Il en appelle aussi aux hymnes de l'Eglise latine et veut tirer un argument du mot *assomption*, employé pour désigner le privilège marial, comme s'il suffisait, à lui seul, à établir la croyance de l'Eglise à l'assomption corporelle de la Mère de Dieu. Cette croyance, dit-il, est tellement ancrée dans l'esprit des fidèles, tellement approuvée de toute l'Eglise, que sa négation soulève la réprobation et vaut à ceux qui la rejettent les épithètes

[1] *In l. IV Sent.* d. XLIII, q. II, a. 1, Louvain, 155. f. 171: « Iam vero, temporum curriculo, opinio haec aut credulitas quod in corpore et anima fuerit in caelum assumpta, plurimum inolevit; nondum tamen inter fidei articulos creditu necessarios relata est, quamvis sit pientissime credendum: nam in collecta illius festi ait Ecclesia quod nexibus mortis deprimi non potuit.»

[2] *De verbi Dei corruptelis*, t. II, éd. 2, Ingolstadt, 1583, l. V, c. 5, p. 618: « Sive Maria de sua resurrectione brevi secutura praesciverit, sive illam nescíverit, de re ipsa modo non valde ambigit Ecclesia, pie nimirum persuasa, quemadmodum ostendemus, inter alia multa et mirifica privilegia Deiparae concessa hoc quoque non minimum esse, quod illa post mortem in carne resuscitata et beata immortalitate vestita, corporis quoque felicitatem perceperit, ut iam una cum anima simul in caelesti regno auguste triumphet. Quam piam Ecclesiae credulitatem non esse vanam aut nuper excogitatem floccique pendendam nos primum veterum scriptorum sententiis confirmabimus; deinde rationes varias, quae hanc sententiam piis probabiliorem faciant, in medium adducemus; postremo illis respondebimus qui Virginem cum corpore in caelos assumptam vel negant vel dubitant.»

de querelleurs opiniâtres et téméraires, imbus de l'esprit d'hérésie plutôt que de l'esprit catholique. [1]

C'est en marchant sur les traces de ses prédécesseurs et spécialement du Pseudo-Augustin, qu'il utilise certains textes scripturaires (Ps. 131, Ps. 44; Exod. XX = *Honora matrem tuam*; Gen. III) et des exemples tirés également de l'Ecriture (le cas d'Hénoch et d'Elie, celui des ressuscités de Pâques, les trois enfants dans la fournaise, Daniel dans la fosse aux lions, Jonas) pour présenter sinon des arguments apodictiques, au moins de bonnes raisons de convenance du privilège marial. Il s'appuie même sur la tradition, reçue par de nombreux scolastiques, de la résurrection de saint Jean l'Evangéliste. Le Damascène et Denys le Chartreux lui fournissent encore quelques autres raisons. Bref, saint Canisius résume bien la tradition du Moyen Age en y joignant les preuves nouvelles mises à sa portée par l'érudition du XVIe siècle. Est-ce à dire que tout soit également solide dans cet arsenal? Evidemment non; mais il y a progrès marqué sur l'époque précédente pour ce qui regarde la preuve de tradition.

Notre docteur n'oublie pas le rôle apologétique et défensif qu'il s'est proposé de remplir à l'égard des Centuriateurs et aussi des catholiques, s'il s'en trouvait encore, qui voudraient s'en tenir à la position du Pseudo-Jérôme et d'Usuard. Aux premiers il répond que le livre du Pseudo-Méliton *De transitu Mariae*, condamné par le décret de Gélase, n'explique pas, à lui seul, la croyance des anciens à l'Assomption; que, d'ailleurs, tout ce qui se trouve dans les récits apocryphes n'est pas nécessairement faux. Quant à saint Jérôme, certains nous disent qu'il n'est pas l'auteur de la *Lettre à Paula* et que celle-ci appartient à Sophrone. Son autorité, du reste, est fort diminuée par le fait qu'elle a été récemment expulsée du Bréviaire par l'Eglise romaine, qui lui a substitué, comme leçons du second nocturne, les homélies d'Athanase et du Damascène, affirmant expressément l'assomption corporelle de la Vierge. [3] L'auteur de cette

[1] « Quae sententia iam saeculis aliquot obtinet ac piorum animis infixa totique Ecclesiae sic commendata est, ut qui Mariae corpus in caelum negant assumptum ne patienter quidem audiantur, sed velut nimium contentiosi aut prorsus temerarii et haeretico magis quam catholico spiritu imbuti homines passim exsibilentur » *Ibid.*, 623.

[2] « Quod si de Mariae ministro Ioanne evangelista, sicut Sophronius (=Pseudo-Hieronymus) comprobat, plurimi asseverant eum a mortuis resuscitatum, beata cum Christo immortalitate vestiri, quis aequum esse censeat, quaeso, ut idem privilegium Christi simul et Ioannis matri contra plurimorum suffragia denegemus.» *Ibid.*, p. 627.

[3] Allusion à la réforme du Bréviaire romain par saint Pie V (1568).

lettre a pu douter de l'Assomption sans que nous soyons obligés de l'imiter, nous qui avons pour guides des Pères vénérables, parmi lesquels se trouvent Augustin, et d'illustres prédécesseurs, qui nous ont communiqué leurs lumières par leurs discours et leurs écrits.

Mais, dira-t-on, sur cette question de l'Assomption, l'Eglise garde le silence; elle n'impose à notre foi rien de précis. Sans doute, tout n'a pas été explicitement prêché, transmis, déterminé dès les origines. Les enseignements que nous livre l'Eglise ne sont pas tous de la même catégorie. Il y a les dogmes tout à fait explicites et arrêtés, qu'on ne peut rejeter sous peine d'hérésie. *Il y aussi les vérités acceptées par le consentement tacite des fidèles et corroborées par la pratique séculaire de l'Eglise, qui ont obtenu force de loi, au point que seul un auteur téméraire puisse se permettre de les contredire. De plus, parmi les objets du culte public, il en est qui s'imposent d'autant plus à notre croyance pieuse et raisonnable que les docteurs mettent plus de zèle à les couvrir de leur autorité, les fidèles plus d'empressement à les accepter. A cette catégorie appartient la croyance par laquelle nous professons que la Mère de Dieu a été élevée au ciel non seulement en son âme mais aussi en son corps et qu'elle jouit de la parfaite béatitude.* Tel est le sentiment que depuis plusieurs siècles les docteurs ont exprimé, qu'atteste le monde chrétien par un admirable consentement et un culte public, auquel les orthodoxes sont attachés par une conviction profonde. [1]

Aux catholiques qui voudraient s'en tenir à la notice du martyrologe d'Usuard Canisius concède que certains anciens ont vu dans la fête du 15 août la mémoire de la dormition de la Vierge plutôt que celle de son assomption glorieuse en corps et en âme, et qu'ils ont mis en doute celle-ci. Mais, ajoute-t-il, l'opinion ou l'hésitation de quelques-uns ne peut nous empêcher d'avoir présentement, au sujet de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu, une croyance plus certaine, une adhésion plus ferme, une expression plus nette de notre sentiment que ce que nous trouvons sur le même point aux premiers siècles du christianisme. Car l'Eglise croit en sagesse avec le temps.

[1] « Rursus ea quae ritu cultuque publico celebrat Ecclesia, quaedam eius sunt generis, ut tanquam pia et probabilia tanto magis credantur, quanto studiosius a doctoribus approbantur maioreque consensu fidelium recipiuntur. Ad hanc classem pertinet quod Deiparam non solum anima sed etiam corpore in caelum assumptam perfecteque beatam profitemur. Sic enim multis iam saeculis praeclari sensere doctores et christianus orbis hanc ipsam sententiam mirabili consensione et publica religione testatur sibique prorsus persuasam habent orthodoxi.» *Ibid.*, p. 629.

Sous la conduite du Saint-Esprit, qui l'enseigne; par les conciles subséquents et un consentement plus général des docteurs les plus illustres, elle reçoit et communique la lumière de la vérité. [1] Pour terminer, notre docteur déclare que les adversaires du privilège marial ne tombent pas sans doute dans une erreur opposée à l'Ecriture sainte; mais ils n'ont pas cette sagesse pleine de modestie recommandée par l'Apôtre; ils vont contre le sentiment de plusieurs Pères parmi les plus saints et les plus illustres; se séparent, non sans péril, de la croyance commune des fidèles, qui a déjà obtenu force de loi; dérogent à l'honneur de la Vierge, obscurcissent la gloire qui lui revient du fait du miracle de sa résurrection et de son assomption glorieuse. [2]

Toute cette apologie est fort bien menée. Sans exagération aucune, avec modération, saint Canisius fait le procès des purs critiques manquant du sens théologique, qui voudraient tout dirimer par des textes, comme s'il n'y avait pas, dans l'Eglise, une loi du développement doctrinal, une lumière croissante éclairant les points d'abord obscurs ou cachés dans d'autres vérités contenues explicitement dans le dépôt révélé.

5° Nous retrouvons en SUAREZ († 1617) la plupart des arguments de saint Canisius. [3] Mais il y a chez lui quelque progrès pour ce qui regarde la preuve de tradition. C'est ainsi qu'il présente comme étant d'une authenticité douteuse non seulement la *Lettre à Paula*

[1] « Quorumdam opinio aut haesitatio nihil impedit quominus hodie nos praesenti ac superiorum etiam aetatum Ecclesiae adhaereamus, ut cum ea ipsa de corporali Mariae assumptione certius credamus et confidentius definiamus et apertius protestemur quam primis illis nascentis christianismi saeculis factum est. Etenim Ecclesia successu temporis auget sapientiam duceque Spiritu sancto, a quo semper regitur et eruditur, e posterioribus conciliis maioreque consensu doctorum illustriorum veritatis lucem et accipit et ostendit.» *Ibid.*, p. 630.

[2] « Secus qui sentiunt ac loquuntur, licet in errorem sacris litteris adversantem non impingant, tamen non sapiunt ad sobrietatem, optimis et clarissimis Patribus contradicunt, a communi bonorum credulitate et confessione, quae iam vim legis obtinet, non sine periculo sese abducunt.» *Ibid.*

[3] *In III p. S. Thomae*, q. XXXVIII, a. IV, disp. 21, sectio II, *Opera omnia*. éd. Vivès, 1860, t. XIX, pp. 315-319. Suarez consacre la sectio I de cette *disput*, 21, *ibid.*, pp. 313-315, à la question de la mort de Marie. Sa conclusion est celle-ci: « Nihil ergo est scriptum unde aliquid certi de Virginis obitu definiri possit. Nihilominus sine ulla dubitatione dicendum beatam Virginem mortem obiisse.» Les raisons qui appuient cette conclusion sont tirées de la tradition de l'Eglise, de la loi universelle de la mort, de l'assimilation de Marie à Jésus, du fait que la mort de la Vierge confirme la réalité de l'Incarnation. Il sera question de ces raisons dans la troisième partie.

du Pseudo-Jérôme, mais aussi l'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation et aussi l'opuscule du Pseudo-Augustin. Par ailleurs il retient l'*Histoire euthymiaque* et tout ce que rapporte Nicéphore Calliste. Pour la preuve liturgique, il se trompe quand il paraît distinguer la fête de l'Assomption de la fête de la Dormition; quand il dit que la fête de l'Assomption est antérieure à l'empereur Maurice; quand il veut tirer un argument en faveur de l'assomption corporelle, de l'emploi du mot *assomption*. Pour la preuve scripturaire, il prend au sens accommodatice les textes relatifs à l'arche d'alliance. Des huit raisons de convenance qu'il apporte la plupart sont empruntées au Pseudo-Augustin; aucune n'est nouvelle, sauf peut-être celle-ci: « Il était convenable que le corps de la Vierge, qui a été en quelque façon le principe du salut des hommes, participât à la rédemption d'une manière spéciale par le privilège de la résurrection anticipée.» Signalons aussi la sixième raison: « Certains pensent avec vraisemblance que Jean l'Evangéliste est déjà ressuscité avec son corps glorieux; il est probable également que ceux qui ressuscitèrent avec le Christ règnent avec le Christ dans la gloire de l'âme et du corps. Donc, pour ce qui regarde le corps de la Vierge, cela sera non seulement probable mais certain.» [1]

Notre théologien termine sa dissertation en examinant le degré de certitude qu'il faut attribuer à la doctrine de la résurrection glorieuse de la Vierge. Après avoir rappelé diverses opinions, notamment celle de Catharin, « qui a prétendu que cette doctrine était de foi », il conclut: « *En fait, cette doctrine, n'est pas de foi, parce qu'elle n'a pas été définie par l'Eglise et qu'il n'existe aucun témoignage de l'Ecriture, aucune tradition suffisante pour fonder une foi infaillible. De nos jours, cette doctrine est acceptée si communément que nul fidèle catholique ne peut la mettre en doute ou la nier sans témérité*. Et l'on peut dire qu'elle a le même degré de certitude que l'autre vérité, dont nous avons parlé plus haut, à savoir la sanctification de la Vierge dans le sein maternel.» [2] Si l'on se reporte à l'endroit indiqué, on trouve

---

[1] « Aliqui probabiliter existimant Ioannem Baptistam iam surrexisse cum corpore glorioso: probabilis etiam sententia est eos qui cum Christo surrexerunt corpore et animo gloriosos cum Christo regnare: ergo de corpore beatae Virginis non solum erit hoc probabile, sed certum.»

[2] « Catharinus autem contendit esse de fide. Sed revera non est, quia neque ab Ecclesia definita, nec est testimonium Scripturae aut sufficiens traditio, quae infallibilem faciat fidem. Est igitur nunc tam recepta haec sententia, ut a nullo pio et catholico possit in dubium revocari aut sine temeritate negari, atque adeo videtur habere eum gradum certitudinis quem habet alia veritas supra tractata de sanctificatione Virginis in utero matris.» *Loc. cit.*, p. 318.

que la sanctification de Marie *in utero* est présentée comme une doctrine absolument certaine. La rejeter ne serait pas sans doute une hérésie déclarée, parce que cette vérité n'est pas expressément définie ou proposée comme étant de foi; mais la négation serait *erronée ou proche de l'erreur*, parce que contraire au sentiment commun des saints et parce que l'Eglise célèbre la fête de la nativité de Marie; or, elle ne rend un culte qu'à ce qui est saint. [1] D'après Suarez, il serait donc non seulement téméraire mais erroné de nier l'Assomption corporelle de la Vierge. Notre théologien a admis aussi explicitement la possibilité de la définition de l'Assomption comme vérité révélée. Voulant établir que la doctrine de la conception immaculée, qu'il distingue nettement de la sanctification *in utero*, [2] pourra être, un jour, l'objet d'une définition dogmatique, il écrit:

Souvent l'Eglise, assistée de l'Esprit Saint, a mis un terme par son autorité à de pareilles controverses sans une nouvelle révélation explicite, comme on peut le montrer, par des exemples manifestes, dans la question des habitus infus, au sujet de la canonicité de certains livres de la sainte Ecriture, sur l'exemption de tout péché véniel en la bienheureuse Vierge. On peut aussi ajouter l'exemple de sa glorieuse assomption et de la sainteté de sa naissance. Parmi ces vérités, en effet, les unes sont déjà de foi, les autres sont *proches de la foi et personne ne doute qu'elles puissent un jour être définies*. Pour cette définition, il suffit qu'une vérité surnaturelle soit implicitement contenue dans la tradition ou l'Ecriture; qu'augmente le sentiment commun de l'Eglise, par l'intermédiaire de laquelle le Saint-Esprit explique souvent les traditions ou éclaire l'Ecriture. La définition de l'Eglise, qui intervient enfin, tient lieu d'une sorte

---

[1] « Est itaque ut minimum temeraria contraria sententia, cum sit contra omnium catholicorum sensum, nullo contradicente ... Deinde, quamvis non sit aperta haeresis hoc negare, quia haec veritas non est expresse definita aut tradita tanquam de fide, *esse tamen censeo erroneum vel errori proximum*, quia est contra sensum communem sanctorum, et quia Ecclesia celebrat festum nativitatis Mariae ...; non celebrat autem nisi quod sanctum est.» Q. XXVII, a. 2, disp. 3, sect. 1.

[2] Il attribue à la conception immaculée une certitude moindre qu'à la sanctification *in utero*. Elle reste dans le domaine de l'opinion. La nier ne serait ni impie ni même téméraire: « Dici non potest vere impium aut temerarium asserere beatam Virginem fuisse conceptam in peccato originali: asserere tamen Immaculatam conceptionem est magis consentaneum rationi, doctrinae Patrum et auctoritati Ecclesiae: est sententia nunc iam tam probabilis quam intra latitudinem opinionis esse potest. Dico tamen primo veritatem hanc posse definiri ab Ecclesia, quando id expedire iudicaverit.» *Quaestio XXVII*, a. 2, disp. 3, sect. 6. Ed. Vivès, t. XIX, p. 47.

de révélation par rapport à nous, à cause de l'assistance infaillible du Saint-Esprit.»[1]

Ici, Suarez range expressément l'Assomption glorieuse parmi les vérités proches de la foi et susceptibles d'être définies. Il semble qu'il ait éprouvé quelque hésitation à qualifier la négation de cette doctrine. De la simple témérité il a passé à la note *erronée* puis à celle de *proche de l'hérésie*. Ce qui est clair, c'est que la note de témérité est pour lui un minimum.[2]

Après ces théologiens de marque, donnons le témoignage du grand historien de l'époque, le cardinal CÉSAR BARONIUS († 1607), qui a le mérite de ruiner définitivement l'autorité du Pseudo-Jérôme et d'établir le caractère apocryphe de l'*Histoire euthymiaque* et de l'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation. Il écrit non sans quelque exagération:

«Cette doctrine (de l'assomption glorieuse de Marie en corps et en âme), tous les Pères qui s'en sont occupés l'admettent pareillement, et les théologiens scolastiques sont du même sentiment, de sorte qu'il n'y a plus de place pour le doute. Aller contre l'usage de l'Eglise universelle, ne pas acquiescer au sentiment de tant de Pères dénoterait une arrogance sans pareille, *serait la plus grande des témérités*. Aussi, appuyés tant sur l'affirmation des Grecs que sur celle de tous les Latins, à l'exception de quelques-uns, qui ont été trompés par cette lettre (du Pseudo-Jérôme),[3] vu aussi l'usage de l'Eglise romaine, *nous affirmons sans détour et nous professons fermement que Marie, la très-sainte Mère de Dieu, a été reçue au ciel avec ce*

---

[1] «Addi etiam potest exemplum de resurrectione eius, de gloriosa assumptione et de sanctitate nativitatis eius; ex his enim aliqua sunt iam de fide, alia vero sunt fidei proxima et nullus dubitat quin tandem possint definiri.» *Ibid.*, pp. 47-48.

[2] C'est ce minimum que beaucoup de théologiens prêtent à Suarez, passant sous silence ce qu'il a écrit dans le commentaire de la question XXVII de la Somme théologique. Plusieurs aussi ne font pas attention à la différence qu'il établit, au point de vue de la certitude, entre la doctrine de la sanctification *in utero* et celle de la conception immaculée. La vraie pensée de Suarez a été récemment mise en lumière à l'occasion de la controverse sur la définibilité de la doctrine de l'Assomption soulevée par le Dr. J. ERNST, dans sa brochure: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*, Regensburg, 1921, et dans plusieurs articles. Voir à ce sujet A. DENEFFE, *Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*, dans le *Scholastik*, t. I, 1926, pp. 167-168; N. PAULUS, *Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LII (1928), pages 241-244.

[3] Baronius oublie qu'avant l'apparition du Pseudo-Jérôme, nos Latins, tels Isidore de Séville et Bède, étaient encore plus éloignés que celui-ci de la véritable doctrine.

corps par lequel Dieu s'est incarné. Et cela ne doit nous paraître tellement étonnant et extraordinaire, attendu que si nous comparons ce privilège aux autres qu'elle a reçus, nous trouverons que celui-ci est de moindre importance, la divine libéralité l'ayant accordé à plusieurs autres.»[1]

Baronius fait ici allusion aux ressuscités du jour de Pâques, dont il admet la résurrection glorieuse et définitive. Il ajoute que d'autres nombreuses raisons et même les oracles des saints prophètes non seulement nous persuadent du privilège de la Vierge, mais encore nous forcent à l'affirmer.[2]

C'est aussi la note de grande témérité que l'exégète jésuite CHRISTOPHORE DE CASTRO († 1615) inflige à la négation de l'Assomption, dans son *Histoire de la Mère de Dieu:* «Cette doctrine, dit-il, est maintenant tellement commune, si nettement confirmée par la piété de l'Eglise qu'on ne pourrait la nier sans une grande témérité.»[3]

Les grands prédicateurs du XVIe et du début du XVIIe siècle marchent sur les traces de leurs prédécesseurs. Pour eux, l'assomption corporelle de la Mère de Dieu ne fait aucun doute. Ils la prêchent comme une doctrine reçue de tous. Signalons parmi eux:

1° L'Augustin saint THOMAS DE VILLENEUVE († 1555), archevêque de Valence. Dans un premier sermon sur l'Assomption, il déclare qu'après Jésus-Christ, seule sa Mère, *comme on le croit*, a reçu sans retard la gloire de l'âme et du corps, le cas des ressuscités du jour de Pâques restant douteux.[4] Il répète la même chose dans un autre sermon et prouve le privilège de Marie par des raisons théologiques. D'après lui, Marie ressuscita le jour même de sa mort, ou trois jours après, comme le veulent quelques-uns.[5]

---

[1] *Annales ecclesiastici*, ad annum 48, éd. rom. de 1588, pp. 356-357: «In quam sententiam cum Patres omnes qui de ea re egerunt aeque conspirent et scholasticorum classis pariter consentiat, nullus remanet dubitandi de ea re locus, adeo ut perfrictae frontis et procacis sit animi iudicium Ecclesiae universalis usui et tot Patrum sententiis non acquiescere maximamque omnium esse temeritatem his omnibus contradicere.»

[2] «Sunt et aliae innumerae rationes, immo et sanctorum oracula prophetarum, quae non id suadeant solum, sed et affirmare compellant.»

[3] *Historia Deiparae virginis Mariae ad veritatem collecta et veterum Patrum testimoniis comprobata accurateque discussa*, c. XXI, Mayence, 1611, pp. 651-652: «Est igitur iam tam communis haec sententia et Ecclesiae pietate comprobata, ut sine magna temeritate non possit negari.»

[4] *Conciones sacrae. De assumptione Virginis concio I*, Alcala, 1572, f. 241: «Haec pars, post Christum, soli (ut creditur) Mariae obtigit, quamvis de illis qui cum Christo surrexerunt non incongrue Hieronymus dubitaverit.»

[5] *Concio IV*, f. 255: «Non decebat ut sacrarium illud unde Deus carnem assumpserat, verteretur in cineres, neque iustum videbatur, ut caro quae peccati

2° Saint BELLARMIN († 1621), qui a eu l'occasion de parler de l'Assomption non dans ses ouvrages théologiques proprement dits, mais dans un sermon pour la fête du 15 août:

« Le Fils de Dieu, dit-il, ne laissa pas le corps de sa bienheureuse Mère longtemps séparé de son âme dans le sépulcre; mais par un privilège singulier le rappela à la vie peu de temps après et l'éleva dans la gloire. Il ne convenait pas, en effet, que le corps de Celle dont l'âme avait ignoré la corruption éprouvât la corruption ... Et comment pourrait-il se faire que le corps d'une telle Vierge fût encore sur terre et soit resté inconnu et sans honneur durant tant de siècles? »[1]

3° C'est aussi dans ses sermons qu'un autre docteur de l'Eglise, saint FRANÇOIS DE SALES († 1622), a exprimé son sentiment au sujet de l'Assomption. D'après lui, le fait de la mort de Marie est aussi certain que celui de sa résurrection glorieuse, parce que nous ne connaissons l'un et l'autre que par la tradition:

« Mais enfin, si l'on me presse pour sçavoir quelle certitude nous avons de la résurrection de la Vierge, je respondray que nous en avons tout autant que de son trespas. L'Ecriture, laquelle ne contredit ni à l'une de ces deux vérités ni à l'autre, n'en establit aussi ni l'une ni l'autre par paroles bien expresses; mais la sainte tradition, qui nous enseigne qu'elle est décédée, nous apprend avec esgale asseurance qu'elle est ressuscitée; et si quelqu'un refuse crédit à la tradition pour la résurrection, il ne sçaurait convaincre celuy qui en fera de même pour la mort et trépas. Mais nous qui sommes chrestiens, croyons, asseurons et preschons qu'elle est morte, et bien tost ressuscitée, parce que la tradition le porte, parce que l'Eglise le témoigne. Et si quelqu'un veut contredire, nous avons à luy respondre comme fit en cas pareil l'Apostre: *Si quis videtur contentiosus esse, nos talem consuetudinem non habemus, neque Ecclesia Dei: Que s'il y a quelqu'un qui semble être contentieux, nous n'avons point telle coustume, ni aussi l'Eglise de Dieu* (I Cor. XI, 16). Or, ce n'est pas assez de croire qu'elle est ressuscitée pour mourir l'autre fois comme fit le Lazare, mais pour suivre son

corruptionem non noverat, corrumperetur in pulverem. Eadem ergo transitus sui die vel, sicut quibusdam placet, post triduum veniens Filius eius cum tota caelesti curia sacrosanctam illam animam corpori suo infudit.»

[1] *Conciones habitae Lovanii ante annos circiter quadraginta, nunc consensu auctoris publicatae. Concio XLa: De assumptione beatae Mariae virginis*, Cambrai, 1617, pp. 329-330: « Nimirum Dei Filius, post obitum beatissimae suae matris, non diu corpus illud separatum iacere in tumulo passus est, sed illud pro privilegio singulari post modicum tempus et revocavit ad vitam et evexit ad gloriam. Nec enim decebat, ut cuius anima corruptionem non viderat, eius caro corruptionem videret ... Et quomodo fieri posset, ut corpus tantae Virginis adhuc esset in terris et iam tot saeculis incognitum et sine ullo honore iaceret? »

Fils au ciel, comme firent ceux qui ressuscitèrent au jour que Notre-Seigneur ressuscita (Matth. XXVII, 52). Le Fils, qui receut son corps et sa chair de sa Mère venant en ce monde, ne permit pas que sa Mère demeurast ici-bas ni selon le corps ni selon l'âme; mais bien tost après qu'elle eut payé le tribut général de la mort, il la tira après soy au royaume de son saint paradis.[1] C'est ce que tesmoigne l'Eglise, appellant ceste feste *Assumption*, fondée sur la mesme tradition par laquelle elle est asseurée de la mort et résurrection. »[2]

La grande preuve de l'Assomption glorieuse que François développe est celle de la maternité divine, envisagée spécialement par rapport au droit que cette maternité donnait à Marie à l'amour filial de Jésus:

« Et certes les cigoignes ont ceste naturelle piété envers leurs pères et mères desjà caduques et vieux, que lhors que l'aspreté de la sayson et

[1] Dans un sermon sur l'Assomption, prononcé à Annecy en 1618, le saint docteur ajoute ces détails: « L'âme très sainte de Nostre Dame ayant quitté son corps très pur, il fut porté au sépulcre et rendu à la terre ainsy que celuy de son Fils, car il estoit bien raisonnable que la Mère n'eust pas plus de privilège que le Fils. Mais tout ainsy que Nostre-Seigneur ressuscita au bout de trois jours, elle ressuscita de même au bout de trois jours; différemment néanmoins, d'autant que le Sauveur ressuscita de sa propre puissance et authorité et Nostre Dame ressuscita par la puissance de son Fils.» *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. IX (*Sermons*, t. III), Annecy, 1897, pp. 184-185.

[2] *Œuvres complètes*, t. VII (*Sermons*, t. I), Annecy, 1896, pp. 452-453. Le saint docteur assimile, sous le rapport de la certitude, la mort de Marie à sa résurrection glorieuse, et il a parfaitement raison, en ce sens que si Marie est morte, elle est sûrement ressuscitée glorieuse. Mais le fait de la mort n'est pas aussi assuré qu'il le dit, car il n'a connu qu'imparfaitement la tradition des premiers siècles. Il ne s'est pas arrêté non plus — et il n'avait pas à le faire dans un sermon d'édification adressé au peuple — à la difficulté que crée pour l'historien et le théologien le silence des cinq premiers siècles sur l'Assomption proprement dite. Indirectement, il favorise l'opinion de ceux qui pensent que Marie est quasiment morte au pied de la Croix, lorsqu'il dit, *ibid.*, pp. 446-447: « Ce fut donq lhors que l'âme de Nostre Dame fut transpercée du glaive. Et quoy, me direz-vous, mourut-elle alhors? J'ay desjà dit que quelques-uns, qui l'ont ainsi voulu, ont fort erré et que l'Escriture témoigne qu'elle estoit encore vivante au jour de la Pentecoste ... Mais oyes, je vous prie: n'arrive-t-il pas souvent qu'une biche est blessée par le veneur et que néanmoins elle s'échappe avec son coup et sa playe et va mourir bien loin du lieu où elle a esté blessée et plusieurs jours après? Ainsy certes Nostre Dame fut blessée et atteinte du dard de douleur en la passion de son Filz sur le Mont Calvaire et ne mourut toutefois pas à l'heure, mays porta longuement sa playe, de laquelle en fin elle mourut.» Le sermon ici cité fut prononcé à Paris, le 15 août 1602, en l'église de saint Jean de Paris. C'est le principal de ceux que le saint nous a laissés sur le sujet.

du tems les contraint à faire passage et retraitte en lieu plus chaud, elles le saisissent, s'en chargent et les portent sur leurs aysles, pour en quelque façon contrechanger le bénéfice qu'elles ont reçeu en leur éducation. Notre Seigneur avait reçeu son cors de celuy de sa Mère et avait été porté longuement en son sacré ventre, entre ses chastes bras, et mesme lhors que par l'aspreté de la persécution il fallut faire passage et retraitte en Egypte. Hé, Seigneur, dit la cour céleste après la mort de la Vierge, *exsurge in praecepto quod mandasti* (Ps. VIII, 7). Vous avez commandé l'assistance des enfants à l'endroit de leurs pères vieux et l'avez mis si avant en la nature que les cigoignes mesmes en prattiquent la loy ... Il ne faut pas douter que le Sauveur n'aye voulu observer ce commandement qu'il a fait à tous les enfants, au plus haut point de perfection que l'on peut imaginer. Mays qui est l'enfant qui ne ressuscitast sa bonne mère, s'il pouvait, et ne la mist en paradis après qu'elle seroit décédée? Cette mère de Dieu mourut d'amour, et l'amour de son Fils la ressuscita.»[1]

2 – L'Assomption, doctrine révélée, de foi ou proche de la foi

Nous avons entendu plus haut Suarez repousser l'opinion d'AMBROISE CATHARIN († 1553) mettant au nombre des vérités de foi catholique la doctrine de l'Assomption. En fait, la différence entre les deux théologiens n'est pas tellement grande, car le *Doctor eximius* lui-même, en un passage de son *Commentaire de la Somme théologique*, est allé jusqu'à qualifier de *proche de la foi* la doctrine en question.[2] Quant à Catharin, si on le lit attentivement, il n'a guère poussé plus loin. Ce qu'il a écrit de plus fort est ainsi conçu:

« Au sujet de l'assomption de la bienheureuse Vierge et de sa sanctification dans le sein maternel, Cajetan déclare qu'on ne serait pas hérétique, si l'on ne croyait pas ces vérités, vu l'absence de détermination expresse et de précepte de l'Eglise sur ces deux points. *Mais il y a un consentement tacite et prolongé. C'est pourquoi, je n'oserais point exempter d'hérésie celui qui nierait ces doctrines, bien que, peut-être, l'Eglise ne le condamnât pas comme hérétique.* Car le raisonnement suivant: *Celui-là n'est pas considéré par l'Eglise comme hérétique: donc il n'est pas hérétique*, ne conclut pas. L'Eglise, du reste ne tolèrerait pas ceux qui parleraient ainsi [= qui nieraient ces deux points], à cause de leur présomption scandaleuse, de leur esprit schismatique, opposé au sentiment commun des fidèles, au consentement tacite de l'Eglise, à l'objet de solennités liturgiques. Si cependant l'Eglise approuvait par un décret officiel les doctrines en question, comme elle pourrait le faire, nul doute que nous ne fussions

---

[1] *Ibid.*, pp. 453-454.
[2] Voir ci-dessus, p. 414-415.

tous tenus de les croire, et ceux qui ne les croiraient seraient manifestement hérétiques. L'Eglise pourrait, en effet, facilement déterminer comment ces vérités peuvent être tirées de la sainte Ecriture, puisque c'est à elle qu'il appartient de fixer le sens de celle-ci.»[1]

Au fond, ces paroles de Catharin équivalent à dire en style théologique actuel que l'assomption corporelle de Marie est une vérité proche de la foi et définissable. Suarez soutient à peu près la même chose. Ajoutons que le grand théologien dominicain, défenseur intrépide du privilège de l'Immaculée Conception contre ceux de son Ordre, s'est occupé de l'Assomption en plusieurs de ses opuscules et a montré le lien étroit qui unit les deux mystères. Un de ces opuscules est spécialement consacré à cette question. Or, même dans cet opuscule, il se garde de dire que l'Assomption est un dogme de foi et parle à peu près dans le même sens que ses contemporains.[2]

---

[1] *Annotationes in Commentaria Caietani*, l. IV, Lyon, 1542, p. 289: «Et ideo qui haec negaret, non auderem dicere illum non esse haereticum, quanquam Ecclesia forte non condemnaret eum ut haereticum. Non enim sequitur: non habetur ab Ecclesia ut haereticus; ergo non est haereticus. Nec tamen Ecclesia pateretur eos qui sic dicerent, quum praesumptuose et scandalose hoc facerent et schismatice contra communem piorum sententiam et Ecclesiae tacitum consensum et solemnes celebritates. Si tamen Ecclesia haec iam tacite recepta expresse probaret legitime determinando, sicut posset, non est dubitandum quod omnes teneremur ea credere, et non credentes manifeste essent haeretici.»

[2] *De consummata gloria solius Christi ac divae Virginis. Opuscula*, éd. de Lyon, 1542, pp. 104-120: «Quod Iesus Christus tertia die resurrexerit resurrectione perfecta et gloriosa, articulus est et summa quodammodo fidei nostrae et in scripturis explicitissime traditum. Quod autem similiter et ipsa Virgo resurrexerit gloriosa, quidam de serpentis semine negant, quidam vero quasi prudentes et qui sibi ab eo verbo metuunt: *Qui cito credit levis est corde*, fatentur se dubitare. Quod si accidisset antequam sacrosancta Ecclesia hoc divae Virginis privilegium tot annorum curriculis ac tanta solemnitate celebrasset, et priusquam gloriosi doctores in hanc sententiam absque dubitatione tandem convenissent, certe venia digni essent, etsi forte non laude. At postquam Ecclesia in festo Assumptionis eius hanc fidem profitetur, ut declarabimus, et in eam catholici doctores ac religiosae mentes magno consensu concurrunt, *perfidi animi ac maligni esse puto resistere.*» Catharin attache beaucoup d'importance à l'argument liturgique. Dans l'opuscule intitulé: *Disputatio pro immaculata beatae Virginis conceptione*, l. III, éd. de Lyon, 1542, p. 84, il interprète de la résurrection de Marie les mots: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit*, de l'oraison *Veneranda*, récitée, encore de son temps, en beaucoup d'Eglises. Dans l'opuscule sur l'Assomption, il revient sur le même argument. Quant au Pseudo-Jérôme, dont il n'a pas encore découvert la supercherie, il fait remarquer que l'auteur de la *Lettre à Paula* ne doute pas de l'assomption corporelle, mais en fait une simple opinion, qu'il ne rejette pas: «Aliud est opinari, aliud dubitare; Hieronymus

Le Franciscain ANTOINE DE CORDOUE († 1578), dans sa dissertation sur les censures théologiques, range la doctrine de l'assomption corporelle parmi les pieuses croyances qu'on ne saurait rejeter sans encourir la note de témérité et d'erreur, sans soulever de scandale, sans être censuré par l'Eglise. A la nier cependant, on ne serait pas hérétique; mais on peut dire avec Catharin réfutant Cajetan, qu'on serait suspect d'hérésie, « en tant qu'on irait contre le sentiment tacite de l'Eglise romaine et catholique, qui célèbre l'assomption de la Vierge en corps et en âme en se proposant cet objet dans cette fête. *Et peut-être faudrait-il taxer d'hérésie cette négation* pour la même raison, et parce que tous les docteurs sont maintenant unanimes sur ce point et n'admettent pas qu'on puisse le rejeter impunément. C'est pourquoi il semble que cette doctrine, comme beaucoup d'autres, qui étaient douteuses aux premiers siècles de l'Eglise, *doive être reconnue et acceptée comme certaine de par la foi, en vertu d'une révélation cachée du Saint-Esprit ou d'une inspiration commune, qui pendant de longs siècles l'ont enracinée dans l'esprit de tous les fidèles.*» [1]

Un autre Franciscain, FRANCOIS DE PITIGIANIS († 1616), est

---

non prohibet opinionem, sed diffinitionem; nam haec est solius Ecclesiae.» En faveur de l'Assomption, il développe les mêmes preuves scripturaires et de raison théologique que les autres théologiens, ses contemporains. Mais il se distingue de la plupart d'entre eux en ce qu'il enseigne que le privilège de la résurrection glorieuse et définitive n'appartient qu'à Jésus et à Marie. D'après lui, Hénoch, Elie et Jean l'Evangéliste ne sont pas encore morts, bien qu'ils jouissent de la vision béatifique. Ils seront tués à la fin des temps. Aux ressuscités du jour de Pâques il n'accorde qu'une résurrection provisoire: « Interim soli Christo et in eius gratiam matri suae hoc damus quod consummati sint in gloria, quia illis et hoc solum tribuimus, quo ab originali peccato fuerint immunes, Christus iure suo, mater ex privilegio.» *Loc. cit.*, p. 120.

[1] *Opera quinque libri digesta*, s. I, q. 17, Venise, 1569, pp. 149-151: « Exemplum secundi est de gloriosa beatae Mariae Virginis corpore et anima assumptione, quae ita ab omnibus creditur de pietate fidei, ut oppositum temerarius error, praesumptuosus et scandalosus dignusque punitione est, quia contra communem sensum doctorum et Ecclesiae, licet non sit haereticum, ut ait Caietanus ... immo, ut ait Ambrosius Catharinus contra Caietanum, *sapiens haeresim est*, quatenus est contra tacitam sententiam Ecclesiae romanae sive catholicae ipsam assumptionem corpore et anima celebrantis idque in ipsa celebratione intendentis. *Et forte etiam haereticum censendum esset* per hanc eamdem rationem, maxime quia sic eam assumptionem celebrat Ecclesia tota romana sive catholica et iam doctores omnes ita consentiunt, ut neminem permittant oppositum impune dicere vel opinari. Unde videtur haec, sicut alia multa olim dubia in exordio nascentis Ecclesiae, iam temporis diuturnitate occulta quadam Spiritus Sancti revelatione aut inspiratione communi omnium fidelium animis infixa per Ecclesiam in cultu divino, ut certum de fide approbari atque teneri.»

absolument du même avis qu'Antoine de Cordoue, dont il reproduit les paroles presque mot pour mot. [1]

Il en est de même de son confrère JEAN DE CARTHAGÈNE († 1617), qui dans un de ses sermons qualifie d'*erreur dans la foi* la négation du privilège marial. Il ne va pas cependant jusqu'à y voir une hérésie proprement dite, et il exagère, quand il fait remonter la fête de l'Assomption jusqu'aux apôtres en s'appuyant sur le témoignage de Nicéphore Calliste. Comme Suarez, il attribue à la doctrine de l'Assomption le même degré de certitude qu'à celle de la sanctification de la Vierge *in utero*. [2]

De ce court aperçu sur la théologie du XVIe siècle, il ressort qu'aucun des maîtres de la science sacrée n'est allé jusqu'à affirmer sans restriction que l'Assomption corporelle de la Vierge était un article de foi obligatoire. Mais le grand nombre a considéré cette doctrine comme certaine, et plusieurs ont admis qu'elle voisinait la foi et pourrait être un jour l'objet d'une définition dogmatique.

---

[1] *Summa theologica speculativa et moralis necnon commentaria in III lib. Sententiarum Doctoris subtilis Ioannis Duns Scoti*, dist. 22, q. unica, a. 3, Venise, 1613, pp. 520-521: « Et forte etiam haereticum censendum esset per hanc eamdem rationem, etc.».

[2] *Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae Mariae et divi Iosephi eius sponsi*, l. XII, *hom. 13* de *assumptione et coronatione beatae Virginis*, Naples, 1859, t. II, p. 422: « Ut tamen in re hac meam sententiam luculenter aperiam, assero quod, licet veritas haec non sit de fide, ut contendit Catharinus (l. IV *contra Caiet.* et dicto opusculo *de conceptione*), quia revera nec adest testimonium Scripturae aut ita firma traditio, quae infallibilem faciat fidem, illam tamen negare plane mihi videtur erroneum, quia pugnat cum omnium catholicorum sensu, nemine contradicente seu cum communi Ecclesiae catholicae iudicio, quae assumptionem Virginis in corpore solemni ritu colendum omnibus fidelibus proponit et praecipit. Nihil tamen reipsa falsum Ecclesia catholica, quae Spiritu veritatis regitur, colendum potest praecipere fidelibus ... Festi autem assumptionis Virginis in corpore glorioso certum et constans initium non reperitur: merito igitur ab apostolis manasse dicitur, qui testes illius fuerunt, ut Nicephorus et alii supra relati contestantur. Quare existimo non minus certam esse in Ecclesia catholica assumptionem Virginis in corpore glorioso quam sanctificationem eiusdem in utero materno, cui dissentire erroneum iudico propter rationem tactam.» Un peu plus loin, p. 427, il répond à l'objection tirée du doute de certains anciens, comme le Pseudo-Jérôme, en invoquant la doctrine du développement dogmatique: « Nec enim, quod illa aetate non erat satis discussum aut exploratum, necesse est perpetuo indiscussum et ambiguum manere: modo enim de Virginis assumptione adest universalis consensus Ecclesiae, qui tamen tunc non vigebat. Ecclesia namque catholica, instar aurorae quotidie crescens in agnitione veritatis, omnem iam certitudinem quam huic veritati potest praebere, praeter eam quam secum affert definitio, de facto illi tribuit.»

3 - L'Assomption et la réforme des livres liturgiques de l'Eglise romaine

Il est remarquable que chez les théologiens du XVIe siècle, spécialement chez ceux de la seconde moitié de ce siècle et du début du XVIIe, l'argument liturgique, basé sur la fête du 15 août, est présenté plus souvent et mis plus en relief que dans la période précédente. Cela vient sans doute de la réforme des livres liturgiques opérée par saint Pie V et complétée par ses successeurs.

Le premier livre réformé fut le bréviaire, dont l'édition nouvelle parut en 1568. Comme nous l'avons dit, jusqu'à cette date, le bréviaire de la Curie romaine empruntait à la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme les six premières leçons des nocturnes de la fête du 15 août et de cinq jours de son octave. Le passage où la résurrection glorieuse de la Vierge est positivement mise en doute, quoique non niée directement, n'était pas omis. Tant que ce texte apocryphe figurait dans l'Office divin, il était difficile aux théologiens d'en appeler au témoignage de la liturgie romaine pour établir la doctrine de l'Assomption. Ce texte fut heureusement supprimé dans le bréviaire réformé, moins sans doute parce que son contenu contrastait singulièrement avec le sentiment commun des théologiens comme des fidèles, que parce que son caractère de document controuvé avait été reconnu.[1] On le remplaça, au second nocturne de la fête, par des extraits de l'homélie sur l'Annonciation attribuée à saint Athanase, que l'on croyait encore authentique. On sait que, dans cette pièce, l'assomption glorieuse de la Vierge en corps et en âme est clairement affirmée sans la moindre allusion à sa mort et à sa résurrection.[2] Pour les jours de l'octave, les leçons du second nocturne furent empruntées aux homélies de saint Jean Damascène et de saint Bernard sur l'Assomption. Au quatrième jour de l'octave, en particulier, le passage de l'*Histoire euthymiaque*, interpolé, dès le IXe siècle, dans la seconde homélie du Damascène sur la Dormition et, par suite, doublement apocryphe, était inséré tout au long et figure encore dans le bréviaire actuel. Comme nous l'avons établi en son lieu, ce récit légendaire n'exprime qu'en apparence la véritable doctrine de l'Assomption. En réalité, il n'enseigne pas la résurrection de la Vierge,

[1] La Commission de réforme s'était proposée, en effet, d'éliminer des leçons historiques tous les éléments apocryphes ou supposés. En fait, il s'en faut de beaucoup que ce programme ait été réalisé, même pour ce qui regarde l'office de l'Assomption. Cf. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, t. II, p. 178.

[2] Voir p. 253-254.

mais la translation de son corps, honoré du privilège de l'incorruptibilité avant la résurrection générale. Nos théologiens ne se sont pas aperçus de cette signification et ont entendu de la résurrection glorieuse ce que l'apocryphe affirme de la translation (μετάθεσις) du corps, conservé incorruptible. Notons aussi que les leçons du second nocturne du premier jour de l'octave étaient prises de la même seconde homélie de saint Jean Damascène dans sa partie authentique, où la mort et la résurrection glorieuse de la Vierge sont clairement affirmées.[1] Ainsi le bréviaire réformé fournissait aux théologiens des affirmations très explicites du privilège de la Mère de Dieu.[2] Ces affirmations venaient à la fois de l'Occident et de l'Orient. La preuve liturgique s'en trouvait grandement renforcée. Il n'est pas étonnant, dès lors, que cette preuve ait été largement exploitée par les théologiens qui ont écrit après la réforme. Plusieurs même ont dépassé la mesure et ont exagéré la portée de l'argument, parce qu'ils ont inconsciemment transporté dans les siècles passés ce qui ne datait que d'hier. Ils ont vite oublié qu'en 1567 on lisait encore dans la basilique de Saint-Pierre la *Lettre à Paula* dans son intégrité, et que le martyrologe d'Usuard y fut en usage jusqu'en 1584. Ils n'ont pas fait attention non plus à certains petits changements qui se sont produits, au cours des siècles, dans la messe de la fête du 15 août et de sa vigile.

Ces changements ne doivent pas être attribués à la révision du Missel romain exécutée également sous saint Pie V. Ce missel, qui fut édité en 1570, ne changea rien au texte de la messe de l'Assomption et de sa vigile, tel qu'il se lit dans l'incunable de Milan de 1474, premier missel romain imprimé, et qui correspond au texte actuel.[3] Mais entre le XIIe siècle et l'année 1474, il y eut, dans les deux messes, celle de la vigile et celle du jour de la fête, quelques légères modifications, qui méritent d'être signalées.

Tout d'abord, la postcommunion de la messe de la vigile, à la fin du XIIIe siècle, et encore au XIVe, était ainsi conçue: « Concede, mise-

[1] Ces leçons sont placées au second nocturne du jour de la fête, depuis la révision faite sous Clément VIII.

[2] Des affirmations explicites, certains en ont aussi trouvé dans les extraits des homélies de saint Bernard. Nous avons dit plus haut, p. 368, quelle avait été la véritable attitude du saint docteur à l'égard de la doctrine de l'Assomption, au moins dans ses écrits.

[3] Cet incunable a été réimprimé par ROBERT LIPE, *Missale romanum*, Mediolani, 1874, 2 vol. (le premier tome reproduit le texte de 1474), Londres, 1899 (t. XVII et XVIII de la collection *Henry Bradshaw Society*), t. I, p. 368; t. II, p. 224.

ricors Deus, fragilitati nostrae subsidium, ut qui sanctae Dei genitricis *requiem celebramus,* intercessionis eius auxilio a nostris iniquitatibus resurgamus.» [1] A partir de 1474 et avant, les mots *requiem celebramus,* qui sont importants pour indiquer l'objet de la fête, ont été remplacés par ceux-ci: «ut qui sanctae Dei genitricis *festivitatem praevenimus* », qui ne disent plus rien. Par contre, la collecte et la secrète de la même messe sont demeurées sans changement. La secrète a quelque importance, parce que, sans faire aucune allusion à la mort, elle paraît faire allusion à l'assomption corporelle: «Munera nostra, Domine, apud clementiam tuam Dei genitricis commendet oratio, *quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti,* ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat.» [2]

Quant à la messe de la fête, elle a perdu, au moins depuis le XVe siècle, et même un peu avant, l'antique collecte *Veneranda,* qui se trouvait déjà dans le Sacramentaire envoyé par Adrien Ier à Charlemagne entre 784 et 791. Encore aux XIIe et XIIIe siècles, et même au XIVe, cette oraison se lisait dans le Missel de la chapelle papale sous cette forme légèrement modifiée:

«Veneranda nobis, Domine, huius diei festivitas opem conferat salutarem, in qua sancta Dei genitrix *mortem subiit temporalem, nec tamen mortis nexibus deprimi potuit:* quae Filium tuum Dominum nostrum de se genuit incarnatum.» [3]

---

[1] Ce texte se lit non seulement dans l'*Ottobon. lat. 356,* fol. 207v, missel de la chapelle papale, transcrit sous le pontificat du pape franciscain Nicolas IV (1288-1292), mais encore dans des missels franciscains du XIIIe-XIVe siècle, comme le *cod. Reg. 2048,* f. 215r. Sur l'*Ottob. 356,* particulièrement important, voir l'étude de M. ANDRIEU, *Le Missel de la chapelle papale à la fin du XIIIe siècle,* dans les *Miscellanea F. Ehrle,* t. II, pp. 348-376. On sait qu'en 1223, saint François d'Assise demanda à ses religieux de suivre la liturgie papale, telle qu'elle se célébrait à la basilique de Saint-Pierre.

[2] Cette translation de la Vierge *de praesenti saeculo* s'entend tout naturellement de l'assomption corporelle: mais il n'y a aucune allusion à la mort et à la résurrection.

[3] L'oraison *Veneranda* se lit: 1° dans le missel romain du Latran du XIIe siècle, publié par AZEVEDO, *Vetus missale romanum monasterii Lateranensis,* Rome, 1754, p. 257; 2° dans le *cod. ottob. 356,* de la fin du XIIIe siècle, missel de la chapelle papale (décrit par M. Andrieu, *loc. cit.*), f. 208r. Dans ce missel, l'oraison *Veneranda* est marquée comme la collecte récitée *ad sanctum Adrianum,* c'est-à-dire au départ de la procession qui se dirigeait vers Sainte-Marie Majeure. La *missa* célébrée à Sainte-Marie-Majeure même a pour collecte l'oraison actuelle: *Famulorum tuorum quaesumus, Domine, delictis ignosce.* Ajoutons que, dans le même missel, on lit en marge, d'une main qui paraît quelque peu postérieure, une autre oraison pour la fête: *alia oratio in die Assumptionis beatae Ma-*

Comme nous l'avons déjà fait remarquer, cette oraison affirme nettement le fait de la mort de la Vierge et le donne comme *objet direct* de la fête du 15 août. L'allusion à la résurrection glorieuse est beaucoup plus vague. Sans doute les mots: *nec tamen mortis nexibus deprimi potuit* peuvent facilement s'interpréter de cette résurrection et beaucoup de théologiens, depuis saint Albert le Grand, les ont expliqués de la sorte. Mais on peut aussi les entendre de la simple préservation de la corruption du tombeau, et nul doute que plusieurs théologiens, entre le IXe et le XIIIe siècle, les aient compris de la sorte. Le verbe *deprimi,* en effet, a un sens très vague: Il n'est pas nécessairement synonyme de *retineri,* et il faut le traduire par *retineri* pour y voir une allusion à la résurrection glorieuse. On peut le rendre aussi par *être humiliée, être rabaissée.* Le fait que le Missel romain, qui est devenu, à peu d'exceptions près, [1] le Missel de toutes les Eglises de rite latin, a perdu cette antique collecte et l'a remplacée par l'oraison actuelle de la messe et des Vêpres: *Famulorum tuorum delictis ignosce,* d'où est absente toute mention de la fête du jour — le mot même *assumptio* ne s'y trouve pas — nous paraît avoir quelque importance du point de vue doctrinal. Par cette suppression, comme aussi par le petit changement introduit dans la postcommunion, a disparu toute indication de la mort corporelle comme *objet direct* de la fête. A la mort on ne trouve plus qu'une allusion vague dans la secrète (Subveniat, Domine, plebi tuae Dei genitricis oratio, quam *etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus,* in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus), qui, on le sait, se lisait également dans

---

riae, dont voici le texte: «Deus, qui hodierna die pro incomparabilibus meritis gloriosissimae Mariae semperque virginis et matris (virgin*es* et matr*es,* dans le ms.) ad superna gaudia perduxisti, praesta illuc nos pro tua pietate conscendere quo ipsa meruit sublimari. Qui vivis et regnas...». 3° dans le *cod. Vatic. lat. 1771,* fol. 154v, missel des Frères mineurs du XIVe-XVe s., où l'oraison en question paraît comme la collecte de la messe, le reste de celle-ci correspondant au texte actuel. Par contre, la même oraison a déjà disparu du *Missale romanum Fratrum minorum,* contenu dans le *cod. Regin. Vatic. 2048,* qui est du XIIIe-XIVe s., f. 215, où la collecte est la même que de nos jours: *Famulorum tuorum delictis ignosce.* Mais la postcommunion de la messe de la vigile, ff. 214v-215r, porte encore les mots: *requiem celebramus.* Une revue détaillée des anciens missels manuscrits romains et franciscains conduirait sans doute à la conclusion que l'oraison *Veneranda* a disparu de l'usage romain dans le courant du XIVe siècle, à la cour d'Avignon. La suppression de la station *Ad sanctum Adrianum* a pu y être pour quelque chose.

[1] L'oraison *Veneranda* est conservée par le missel dominicain, qui fut fixé en 1256; par le missel lyonnais et sans doute par quelques autres, que laissa subsister le décret de saint Pie V.

le sacramentaire d'Adrien I[er]. Pris en eux-mêmes, les mots: *etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus*, n'indiquent pas nécessairement que la Vierge soit morte et peuvent s'entendre du simple passage de la vie mortelle à la vie glorieuse, de l'Assomption proprement dite, à laquelle fait également allusion la secrète de la Vigile: *quam de praesenti saeculo transtulisti*.

Ainsi, que les correcteurs romains l'aient voulu ou non, les changements dont nous parlons ont eu pour effet d'orienter la messe du 15 août vers le mystère de l'assomption glorieuse proprement dite, abstraction faite de la mort, qui, à l'origine, était l'objet direct de la fête. [1]

Après la réforme du bréviaire et du missel opérée par saint Pie V, vint la correction du martyrologe, dont fut chargé le savant Baronius. Partisan convaincu de l'assomption glorieuse de la Vierge, ce dernier ne pouvait évidemment conserver la notice du martyrologe d'Usuard, qui trop longtemps avait eu les honneurs de la lecture publique aussi bien dans l'Eglise romaine que dans la plupart des autres Eglises et dans les Ordres religieux et dont le contenu contrastait si singulièrement avec le sentiment commun des pasteurs et des fidèles, en plein XVI[e] siècle. Baronius la supprima donc, mais il ne la remplaça point. Il se contenta du titre suivant: *Assumptio sanctae Dei genitricis Mariae*, sans aucune explication. Ce seul titre avait déjà quelque conséquence, car Usuard avait écrit *Dormitio* au lieu d'*Assumptio*. Nouvelle indication de la pensée de l'Eglise, qui assignait à la fête comme objet direct et principal non la mort de Marie, mais son assomption. Cela cadrait bien avec les modifications introduites dans l'office et la messe.

Le martyrologe de Baronius parut en 1584 sous le pape Grégoire XIII. Quelque quarante ans auparavant, en 1540, l'Eglise de Paris avait pris l'initiative de supprimer, à l'office de Prime, la notice du martyrologe d'Usuard, tellement elle était insupportable

---

[1] Le missel de la chapelle papale de la seconde moitié du XIII[e] siècle (*cod. Ottob. 356*) donne pour oraison des vêpres de la fête. fol. 208[v], le texte suivant, qui remonte au sacramentaire d'Adrien I[er]: « Concede nobis, quaesumus, omnipotens Deus, ad beatae Mariae semper virginis gaudia aeterna pertingere, de cuius veneranda assumptione tribuis annua solemnitate gaudere.» Voir, plus haut, p. 203. Au contraire, dans le *Missale Lateranense* du XII[e] siècle, AZEVEDO, *op. cit.*, p. 257, l'oraison des Vêpres est une variante de la secrète de la messe de la vigile: « Magna est, Domine, apud clementiam tuam Dei genitrix oratio, *quam idcirco de praesenti saeculo transtulisti, ut pro peccatis nostris apud te fiducialiter intercedat.*»

aux oreilles pies, et l'avait remplacée par une petite homélie anonyme, dont voici le texte:

« La fête de la dormition de la sainte Mère de Dieu et de son assomption au ciel en corps et en âme repose sur l'autorité des saints, sur les arguments des théologiens, même sur les révélations et sur le culte solennel qui lui a été rendu. Ceux qui sont de l'héritage du Seigneur doivent la célébrer. Il ne faut pas tenir compte du doute émis dans un écrit adressé à Paula et à Eustochium et attribué à Sophrone et à saint Jérôme, car la conduite et l'autorité de notre mère l'Eglise nous manifeste le contraire. Aussi, mes Frères, écoutez saint Augustin dire que personne n'est sage contre la raison, ni chrétien s'il ne pense comme l'Ecriture, ni pacifique s'il n'est d'accord avec l'Eglise. L'Ecriture dit: *Levez-vous, Seigneur, entrez dans le lieu de votre repos, vous et l'arche que vous avez sanctifiée.* Le Seigneur s'est levé non quant à sa divinité, ni quant à son âme, qui n'est pas morte, mais quant à son corps qui, après de nombreuses souffrances est mort et ensuite est ressuscité. De même l'arche sanctifiée, c'est-à-dire Marie, pleine de grâce, est ressuscitée, comme son Fils, en corps et en âme. Saint Augustin nous l'apprend en ces termes: “Il est nécessaire que le trône de Dieu, le tabernacle du Christ, l'habitation du Seigneur, c'est-à-dire le corps de Marie, soit là où est le Christ. Il est plus digne que ce trésor soit conservé dans le ciel plutôt que sur la terre.” Le bienheureux Bernard nous le confirme par cette raison: “Si le corps de la Vierge Marie n'avait point été enlevé au ciel avec son âme, mais restait caché sur terre, le Seigneur Christ semblerait avoir méprisé ou n'avoir pas suffisamment préservé l'honneur de sa mère, qu'il a cependant honorée et aimée au plus haut degré. Car les corps des saints sont restés sur terre et les endroits où ils reposent sont connus; aussi les chrétiens s'y rendent-ils avec empressement pour les vénérer: ce qui est évident pour les corps des saints Pierre et Paul et des autres élus de Dieu. A combien plus forte raison les fidèles honoreraient-ils par de pieuses visites le corps de la bienheureuse Marie, s'il était sur terre, et verrait-on de nombreuses foules de chrétiens accourir près de lui.” Donc, si le corps de la Sainte Vierge n'avait pas été enlevé au ciel avec son âme mais restait caché sur terre, le Seigneur, qui est son Fils et sa chair, aurait souffert que le lieu où reposerait le corps de sa mère fût ignoré, alors que nous devons admettre qu'il mérite une vénération plus grande que les corps des autres saints, c'est-à-dire l'hyperdulie. Dites, je vous prie, est-ce que Elie n'est pas élevé au ciel dans un char de feu, et la mère de Dieu serait victime de la corruption du tombeau? Non: voici que l'Eglise nous enseigne le contraire et que sa prière universelle dit de la Vierge: *Elle n'a pu être retenue dans les liens de la mort, celle qui a mis au monde son Fils Notre-Seigneur incarné, Jésus-Christ.* Si cela est vrai, il s'en suit qu'elle a vaincu la mort et qu'elle est montée au ciel avec son corps glorifié. Puisque, après sa mort, son corps a été confié au tombeau, que les contradicteurs nous le montrent enseveli, ou qu'ils avouent sa résurrection. Bien plutôt qu'ils prient et honorent avec nous la Vierge

enlevée au ciel avec son corps, afin que par son intervention nous méritions d'être admis dans la même félicité glorieuse, où elle est entrée aujourd'hui par la faveur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, dont le règne demeure dans les siècles des siècles. »[1]

Ce morceau, entre autres défauts, avait celui d'être un peu long. Par le fait qu'il allongeait l'office de Prime, il devait trouver, au siècle suivant, des adversaires parmi les chanoines de Paris et susciter une petite controverse, dont nous aurons à parler à l'article suivant. Il avait du moins le mérite d'affirmer très nettement, contre le Pseudo-Jérôme et son disciple le moine Usuard, l'assomption glorieuse de Marie en corps et en âme.

Une nouvelle correction du Bréviaire romain eut lieu sous le pape Clément VIII. La Commission qui en fut chargée comptait des noms illustres, parmi lesquels brillaient les cardinaux Baronius et saint Bellarmin. Elle avait promis une réforme complète des leçons historiques. En fait, les corrections furent minimes et on laissa subsister bien des erreurs historiques et des apocryphes. Pour ce qui regarde l'office de l'Assomption, Baronius obtint du moins qu'on écartât les leçons du second nocturne de la fête, qui étaient empruntées à l'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation. Elles furent remplacées par la seconde homélie du Damascène sur la Dormition, que le bréviaire de saint Pie V avait assignée au premier jour de l'octave. La même homélie continua à figurer au quatrième jour de l'octave par le récit interpolé de l'*Histoire euthymiaque*. On démanda le reste aux homélies de saint Bernard sur l'Assomption. Depuis lors, l'office du 15 août n'a pas changé, la réforme projetée par Benoît XIV n'ayant pas abouti.[2]

---

[1] Le texte de cette homélie est donnée par G. GAUDIN en appendice à son ouvrage: *Assumptio Mariae virginis vindicata*, Paris, 1670. Dom P. RENAUDIN la reproduit dans le sien: *La doctrine de l'assomption de la T. S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi catholique*. Paris. 1912, pp. 100-102. Le passage attribué à saint Bernard n'est pas de lui, mais a été probablement emprunté à l'homélie d'ABSALON, abbé de Sprinkirchbach, dont nous avons parlé plus haut, p. 386-387.

[2] Le bréviaire corrigé par Clément VIII fut édité en 1602. Les corrections introduites par Urbain VIII, en 1632, n'affectèrent en rien l'office du 15 août.

IV – La doctrine de l'Assomption, du début du XVII[e] siècle au concile du Vatican

Pour la période qui va des environs de 1620 jusqu'à 1870, on ne peut pas dire que la doctrine de l'Assomption fait des progrès dans la voie de la certitude. Elle reste, sous ce rapport, à peu près à l'état stationnaire. Les mêmes divergences, les mêmes nuances dans la détermination du degré de cette certitude, que nous avons relevées au XVI[e] siècle, se retrouvent chez les théologiens de cette époque. Il y a le groupe de ceux qu'on peut appeler les *maximistes*, qui considèrent l'Assomption comme appartenant déjà à la foi ou tout au moins comme proche de la foi et immédiatement définissable. Cette tendance est particulièrement accentuée dans la première moitié du XVII[e] siècle. Mais, tout à coup, cette tendance perd nettement du terrain sous l'influence de la controverse qui éclate à Paris, entre les années 1668-1672, autour du martyrologe d'Usuard. La seconde moitié du XVIII[e] fut, en France, l'âge d'or de la critique historique. La controverse dont nous parlons fournit l'occasion de passer au crible les preuves positives sur lesquelles les théologiens avaient appuyé jusque-là la doctrine de l'Assomption. De ces preuves le prêtre très érudit Jean Launoy (1603-1678) fit une critique sévère, exagérée même et fausse en plus d'un point, parce qu'animée par l'esprit polémique et dénuée du sens théologique. Cette critique, cependant, ne fut pas inutile. Elle montra le côté faible ou caduque de certains arguments, et les grands théologiens de l'époque surent en faire leur profit.

A côté du petit groupe des critiques — car Launoy eut des disciples plus ou moins avoués, plus ou moins nuancés — groupe qu'on peut désigner sous le nom de *minimistes*, on eut la catégorie des *modérés*, qui fut de beaucoup la plus nombreuse et qui n'a cessé de donner le ton non seulement jusqu'à 1870, mais même jusqu'à nos jours. Dans leurs rangs, du reste, les nuances sont multiples. Mise à part la certitude de foi, qui est exclue, ces nuances vont de la très grande probabilité à la certitude théologique proprement dite, celle qui est attachée aux conclusions théologiques; et pour la négation, de la note de simple témérité à celle d'extrême témérité et d'erreur. Les nuances existent aussi dans les deux autres groupes. Ce flottement ne doit pas nous surprendre. Tant qu'une doctrine n'est pas encore définie, surtout si elle appartient au groupe des vérités sur lesquelles les premiers siècles sont muets et qui ne sont contenues qu'implicitement dans d'autres vérités, il faut s'attendre à une grande variété d'opinions.

1 – Le groupe des maximistes

Comme nous l'avons dit, ce groupe, dont Ambroise Catharin peut être considéré comme le précurseur et le patron, recrute ses représentants les plus nombreux dans la première moitié du XVIIe siècle. Ils ne comptent pas, du reste, parmi les personnalités les plus célèbres. Donnons quelques noms.

1o Voici d'abord l'Augustin GILLES DE LA PRÉSENTATION († 1626) qui, dans son ouvrage sur l'Immaculée Conception, parle en passant de l'Assomption en se rangeant à l'opinion de Catharin et d'Antoine de Cordoue contre Alphonse Tostat et Cajetan. Pour lui, cette doctrine est absolument certaine et exclut toute possibilité d'erreur. Il ne supporte pas qu'on la qualifie seulement de plus probable. [1]

2o JEAN-BAPTISTE NOVAT († après 1639), déclare expressément que l'assomption corporelle de Marie est une vérité de foi, à cause de la tradition. [2]

3o Le Conventuel ANGE VULPES († 1647) voisine l'hétérodoxie, quand il écrit que la Vierge a été conçue dans l'état de *parfaite* justice originelle; que son corps était *naturellement incorruptible* après la mort, alors que le corps du Christ était *naturellement corruptible*. Ces outrances lui valurent d'être mis à l'index. D'après lui, Marie mourut par miracle, parce qu'elle le voulut. Sa résurrection et sa glorification ne furent point miraculeuses, au sens propre du mot. *Elles doivent être crues de nécessité de salut* et sont déduites de la sainte Ecriture par une illation évidente. [3]

---

[1] *De immaculata beatae Virginis conceptione ab omni originali peccato immuni*, Coïmbre, 1617, p. 313, n. 96, 97: « Cum Augustino tamen simul stetit hanc veritatem ab Ecclesia celebratam ita esse certam, ut omnem falsitatem excluderet, omnemque probabilitatem cui non repugnet falsitas, ut est communis theologorum sententia, scilicet Catharini ... contra Caietanum ..., Cordubensis..., quidquid Abulensis ..., et Caietanus ... cum Soto ... doceant veritatem Assumptionis solum esse magis piam magisque probabilem: quorum sententia a multo iam tempore non toleratur.»

[2] *De eminentia Deiparae virginis Mariae*, c. III, q. 4, Bologne, 1639: « Etiam tempore Augustini et Hieronymi, assumptio beatae Virginis in corpore et anima non habebat maius fundamentum auctoritatis quam habuit olim, ante decreta Pauli V et Gregorii XV, opinio de conceptione: ergo, sicut Assumptio *modo ex traditione censetur de fide*, ita conceptio immaculata poterit de fide declarari.»

[3] *Sacrae theologiae Summa Ioannis Duns Scoti doctoris subtilissimi et commentaria*, t. III partis quartae, Naples 1646, pp. 491, 503-506: « Res tanti momenti de resurrectione Mariae eiusque assumptione cum corpore in caelum ratione maternitatis Dei esset saltem in sacra Scriptura obscure revelata. *Utique sic obscure revelata est de facto, ex intellectu fidei probatorum theologorum etiam explicite ex sacra Scriptura canonica syllogistice deducta cum evidenti illatione.* — Dicimus vere Mariam ex libertate mortuam fuisse citra omne debitum legis, utique ut mortem Filii sui imitaretur — Post mortem corpus beatae Virginis mansit naturaliter incorruptibile; in Christo vero naturaliter subsecuta fuisset corporis resolutio, si divinitus non fuisset impedita ... Dicimus satis probabile Mariam post mortem regulariter ex communi lege citra miraculum surrexisse, sicut praeter legem communem obiisse. Conclusio semper supponit Mariam *vere conceptam in plenitudine originalis iustitiae.*» Vulpes a très bien vu que le privilège de l'Immaculée Conception entraînait pour Marie le *droit* à tous les privilèges de l'état d'innocence. Mais il n'a pas vu que *ce droit* revenait, à plus forte raison, à Jésus, et que le *fait* n'avait pas complètement répondu au *droit* ni en Jésus ni en Marie à cause de la rédemption et de la réparation pour le péché. Il a eu le tort de mal s'exprimer. Remarquable est ce qu'il dit de la maternité divine, révélée dans l'Ecriture et contenant *par déduction illative* l'assomption glorieuse en corps et en âme.

4o FRANÇOIS AMICUS († 1651) met l'assomption corporelle de Marie sur le même degré de certitude surnaturelle que sa perpétuelle virginité et son impeccabilité de fait. Cette vérité est suffisamment proposée par l'Eglise comme objet de foi divine par le fait qu'elle est universellement reçue par les fidèles sans aucune contradiction. [1]

5o L'intrépide défenseur de l'Immaculée Conception que fut LOUIS CRESPI Y BORJA († 1663) présente l'Assomption *comme une vérité immédiatement définissable* et dit la même chose de la conception immaculée. [2]

6o JEAN ANTOINE VÉLASQUEZ († 1669) énumère parmi les vérités qui sont des dogmes de foi définis par le Siège Apostolique, l'as-

---

[1] *Cursus theologicus. De fide*, disp. V, 3, 19, Anvers, 1650, t. IV, pp. 70, 73: « Traditionum quae a Christo vel ab apostolis sunt, aliae ad fidem, ut quod Deipara fuerit semper virgo, quod sit in caelum assumpta, quod nunquam venialiter peccavit, aliae ad mores pertinent ... Proponitur sufficienter traditio fide divina credenda, secundo, si nullo contradicente, ab universa Ecclesia servatur et creditur, nullo fidelium contradicente. Ratio: huiusmodi traditiones hoc ipso censentur ab Ecclesia approbari, quod ab ipsa inviolabiliter servantur.» C'est cette raison qui appelle des réserves et des explications.

[2] *Propugnaculum theologicum definibilitatis proximae sententiae piae negantis beatam Virginem in primo suae conceptionis instanti originali labe fuisse infectam*, Valence, 1653, p. 93, n. 121: « Ut aliqua sententia sit definibilis, sufficit ut ei opposita sit temeraria; sed ... temerarium est Virginem non fuisse assumptam; ergo est definibilis assumptio Virginis, licet non constet ex Scriptura et traditionibus; ergo similiter dici potest de conceptione.» Cette notion de la témérité théologique est loin d'être commune. Nous verrons que DE LUGO l'entend bien autrement.

somption au ciel de Marie en corps et en âme, mais il ne prouve pas son assertion.[1]

7° Le Franciscain JEAN DE CARTHAGÈNE († 1677) considère comme *une erreur dans la foi* la négation de l'assomption glorieuse de la Vierge en corps et en âme, à cause du sentiment unanime des fidèles.[2]

On peut ranger parmi les maximistes dont nous parlons les théologiens qui, tout en reconnaissant que l'Assomption n'est pas de foi, déclarent qu'elle est *immédiatement définissable*; que sa certitude l'emporte *sur toute certitude humaine et vient immédiatement après la certitude de la foi*; qu'on ne peut tolérer qu'elle soit rangée parmi les *opinions plus ou moins probables*. Nommons parmi ceux-là:

1° Le Franciscain espagnol THOMAS FRANCES DE URRUTIGOYTI († 1682), auteur de plusieurs ouvrages sur les privilèges de la Mère de Dieu, qui ne trouve ni dans l'Ecriture ni dans la tradition des preuves suffisantes pour établir que l'assomption glorieuse de Marie dérive des apôtres et appartient à la foi, mais qui, par ailleurs, ne veut pas qu'on considère cette doctrine comme une pieuse croyance simplement probable. Pour lui, elle est absolument certaine; elle est de foi *in actu signato* suivant la terminologie qu'il emploie, c'est-à-dire *immédiatement définissable*, s'approchant aussi près que possible de la certitude de foi.[3]

---

[1] *Dissertationes et adnotationes de Maria immaculate concepta in libros quinque digestae*, l. V, diss. 1, Lyon, 1653, p. 389: «Potuit Sedes Apostolica diffinire et ad fidei dogmata referre plures veritates de beatissimae Virginis dignitate et excellentia, quae non sunt omnino in sacris litteris expressae, uti ipsam nulli unquam veniali peccato fuisse obnoxiam; fuisse in nativitate sanctam atque etiam in gratia confirmatam, itidemque eius partum et doloris et cuiuscumque infectionis expertem exstitisse *necnon tam corpore quam anima fuisse assumptam in caelum.*» Vélasquez a dû voir sans doute une définition suffisante de l'Assomption dans la fête même du 15 août.

[2] *Homiliae catholicae de sacris arcanis Deiparae Mariae et divi Ioseph eiusdem sponsi*, l. XIV, hom. 13: « Beatam Virginem in caelum assumptam in corpore glorioso ex sacris scripturis secundum sensum mysticum, ex sanctis Patribus, ex theologis scholasticis, ex universali Ecclesiae consensu ac tandem ex multis coniecturis cum ratione valde coniunctis demonstramus pariterque aperimus *errorem esse in fide id abnegare.*»

[3] *Certamen scholasticum, expositivum argumentum pro Deiparae... felicissima dormitione, gloriosa valde assumptione*, etc., Lyon, 1675, pp. 173-184: « Etsi Dei genitricis assumptio in corpore glorioso fidei articulus non sit, plurima media inveniri poterunt, quibus certa infallibiliter habeatur et nec physice nec moraliter subiici falso possit ... Piissimum sit proferre, neque ratione probabili caret, assumptionis Virginis mysterium in actu signato, non exercito, de fide fore. Probatur: Illud in actu signato nuncupatur de fide quod pro una parte irrefragabiliter definitur ab Ecclesia, et pro alia ultimam dispositionem consequitur ad definitionem. Sed utrumque experitur in resurrectione Matris Dei gloriosa. Ergo de fide erit in actu signato ... Omnem certitudinem quam habere mysterium assumptionis Virginis potest, tenet, excepta ea quae dicitur de fide in actu exercito ... Habitus fidei infusae inclinat et influit in assensum praestitum ad Deiparae assumptionem gloriosam.» La grande preuve que notre théologien met en avant se tire de la fête: « Summus Pontifex, impotens errare in cultu sacro, nequit hunc praebere obiecto falso: praecipit praebere assensum assumptioni Mariae: ergo haec esse non valet obiectum falsum.» La mineure de l'argument n'est pas inattaquable.

2° Avant Frances de Urrutigoyti, deux chanoines de Paris: JACQUES GAUDIN († 1695)[1] et NICOLAS LADVOCAT BILLAD[2] avaient enseigné à peu près la même chose que lui en s'attaquant à l'un de leurs confrères, CLAUDE JOLY († 1700), dans la querelle soulevée autour du martyrologe d'Usuard, querelle dont nous aurons à parler tout-à-l'heure. Pour eux aussi, la certitude qui revient au mystère de l'Assomption se place au-dessus de toute certitude naturelle et aux confins même de la foi surnaturelle, bien que cette doctrine ne soit pas de foi définie.[3] Pour Ladvocat Billad, cette certitude est de même nature que celle qui s'attache à la canonisation des saints.[4]

---

[1] *Assumptio corporea beatae Mariae virginis vindicata contra dissertationem Claudii Iolii Parisiensis canonici*, Paris, 1670.

[2] *Vindiciae parthenicae*, Paris, 1670; *Repetitae vindiciae*, Paris, 1672.

[3] « Ego lubentius aliorum sententiae accedo qui id fide divina constare negant, quia nimirum nec Scriptura sacra nec tradito Dei verbo continetur, *ac proinde revelatum non fuit* ... An aliqua restat certitudo quae media sit inter humanam et divinam, hoc est: quae infra certitudinem fidei divinae ita sit posita, ut tamen omni humana naturali sit maior? Ita est, nec desunt exempla quibus id aperte demonstretur. An enim fidelis quispiam negare audeat quin Deipara exaltata sit supra choros angelorum ad caelestia regna?... Nemo certe haec in dubium vocaverit, quia quamvis nec Scriptura sacra nec tradito Dei verbo contineatur, universalis tamen Ecclesiae consensu sic fulciuntur, ut temerarium sit et erroneum illis reluctari, si non haereticum ... Pari iure Virginis corpus caelo receptum esse contendo; idque omnino verum et certum; ita tamen ut qui negaverit erroris quidem gravissimi, non tamen haereseos sit reus; non haereseos, quia id per se revelatum non fuit; erroris vero eiusque gravissimi, quia dum id negat, illud quoque evertit quod divina fide certum est ac per se revelatum.» J. GAUDIN, *op. cit.*, pp. 25-27. Nous verrons plus loin que les défenseurs d'Usuard s'élevèrent avec force contre cette sorte de certitude qui tient le milieu entre la certitude naturelle et la certitude surnaturelle de la foi. On voit que Gaudin se sépare nettement de Frances de Urrutigoyti, en ce qu'il affirme expressément que l'Assomption n'est pas une vérité révelée.

[4] Voir la dissertation de B. CARPENTARIUS (= JACQUES BOILEAU), un des adversaires de Gaudin: *Epistola de contentione orta inter canonicos Parisienses super verbis Usuardi ad festum assumptionis beatae Virginis Mariae*, Douai,

3° CLAUDE FRASSEN, Franciscain († 1711), reconnaît, lui aussi, *suivant l'opinion plus commune*, que l'Assomption n'est pas une vérité de foi catholique; mais qu'elle appartient à la catégorie des pieuses croyances, dont la certitude est telle qu'elle exclut toute crainte dans le sens opposé et *dépasse de beaucoup la certitude qu'on peut avoir par la connaissance de n'importe quelle science naturelle*. La rejeter, c'est tomber dans l'erreur. Les principales preuves qu'il apporte sont: 1° la fête du 15 août, par laquelle l'Eglise professe que la Vierge a été enlevée au ciel en corps et en âme; 2° la tradition ecclésiastique, une vraie tradition remontant jusqu'aux apôtres, mais n'étant pas cependant immédiatement révélée; 3° les raisons théologiques développées par saint Bernardin de Sienne. [1]

4° MARCELLIN SIURI († 1734) déclare improbable et insoutenable l'opinion d'Alphonse Tostat et de Cajetan, mais il ne va pas jusqu'à mettre l'Assomption au nombre des vérités de foi catholique: « Je pense cependant, ajoute-t-il, que la vérité du mystère de l'assomption de la Mère de Dieu possède *toute la certitude qui se peut concevoir au dessous de la certitude de la foi, et qu'elle est dans l'état de définibilité prochaine comme dogme de foi.* Je suis poussé à affirmer cela par les mêmes arguments qui déterminent plusieurs graves théologiens à affirmer la même chose de la vérité du mystère de la conception immaculée.» [2]

1671; rééditée parmi les œuvres de JEAN LAUNOY, *Opera omnia*, Coloniae Allobrogum (Genève), 1731, t. I, pars prima, pp. 108-114: «Ladvocatus, ut piam fidem quae omni humana maior sit, de assumptione Virginis corporali credendam faciat, fidem quamdam statuit quae media sit inter divinam et humanam ... Assumptionem corpoream posse credi dicit eadem fide qua creditur omnes sanctos canonizatos esse in caelo: fidem autem istam proxime fidei divinae subesse, quodque illi oppositum est, erroneum esse.»

¹ *Scotus academicus. De divini Verbi incarnatione*, disp. III, a. 3, sectio 3, q. 5, Rome, 1901, t. VII, pp. 845-884: « Fides catholica omnimodam habet certitudinem: pia autem fides tantam certitudinem non obtinet, sed habet ita probabilem, ut formidinem in contrarium expellat et longe sit maior quam quae haberi potest per cognitionem cuiuslibet scientiae naturalis ... Aliae traditiones dicuntur ecclesiasticae et apostolicae simul, quae ab apostolis quidem dimanarunt, verum ab eis processerunt tanquam episcopis seu rectoribus Ecclesiarum ... quae a Christo immediate vel dictata vel inspirata non acceperunt ... Huius generis traditionis est ista, quam Ecclesia ut ab apostolis acceptam fidelibus populis ab ipso nascentis Ecclesiae primordio ad nos usque felici successione derivavit, nempe beatam Virginem in corpore simul et anima in caelum esse receptam.» C'est ce dernier point que notre théologien ne démontre pas.

² *Theologia scholastico-positiva de novissimis*, tract. XXX, nn. 84-85, Valence, 1707, pp. 560-561: « Ipse in primis censeo veritatem de corporea assumptione Deiparae excedere terminos probabilis opinionis et gradum obtinere

2 — L'attitude des critiques minimistes

Dans la seconde moitié du XVIIe siècle, entre les années 1668 et 1672, une controverse de fond éclata autour du mystère de l'Assomption. On peut dire que ce fut la première parmi les catholiques. Elle fut sérieuse, car elle mit en question tout le progrès fait par cette doctrine dans les milieux théologiques depuis le IXe siècle. Voici quelle en fut l'occasion.

Nous avons rapporté qu'en 1540 (ou 1549) le martyrologe manuscrit dont se servait le Chapitre de Notre-Dame de Paris avait été modifié, à la fête du 15 août. A la notice d'Usuard — car c'était le martyrologe d'Usuard qui, de temps immémorial, était en usage dans l'Eglise de Paris — on avait substitué la courte homélie dont nous avons donné le texte. [1] Celle-ci avait beau être courte; elle était trop longue pour une simple notice de martyrologe, lue au cours de l'office de Prime. Aussi, quand, en 1668, la question se posa devant le Chapitre de remplacer le vieux martyrologe manuscrit, qui tombait de vétusté, par un martyrologe imprimé, plusieurs chanoines opinèrent qu'il fallait supprimer l'homélie et revenir au texte d'Usuard. La chose parut assez importante pour qu'on décidât d'en référer à l'archevêque. La députation choisie à cet effet devait être favorable à la suppression, car l'archevêque l'approuva et se prononça pour le retour à la vieille notice. Or, celle-ci, on s'en souvient, s'abstient de se prononcer sur le fait de la résurrection corporelle de la Vierge, sans, du reste, la nier positivement. Elle loue la discrétion de l'Eglise, qui évite de rien décider sur le sort du corps virginal, affirme qu'il ne se trouve pas sur terre, et assigne comme objet à la fête du 15 août le départ de Marie pour l'autre monde par la voie commune à toute chair. [2]

---

certitudinis ... Unde opinio Abulensis et Caietani a caeteris communiter nec probabilis nec toleranda reputatur. Censeo deinde non esse de fide praedictam veritatem, quia in primis neque testimonia Scripturae pro illa adducta sunt ita expressa, ut non valeant aliter exponi: neque traditio talis habetur, qualis exigitur ut omnimodam inferat certitudinem: deinde nulla unquam accessit definitio authentica illius in Ecclesia: ergo non debet referri inter dogmata fidei catholicae. Ita tenent communiter theologi. Censeo tamen veritatem mysterii assumptionis Deiparae *habere omnem certitudinem infra certitudinem fidei esseque in eo statu, ut sit proxime de fide definibilis.*» D'après Siuri, pour qu'une vérité puisse être crue de foi divine, il faut qu'elle soit proposée d'une manière suffisamment claire par l'Eglise comme révélée.

¹ Voir p. 429-430.

² «Dormitio sanctae Dei genitricis Mariae. Cuius sacratissimum corpus, etsi non invenitur super terram, tamen pia mater Ecclesia eius venerabilem

Ce vieux texte contrastait trop avec le sentiment commun des pasteurs et des fidèles en plein XVII[e] siècle pour que son retour au martyrologe ne soulevât aucune protestation parmi les chanoines parisiens. Trois d'entre eux firent une instance auprès de l'archevêque pour le faire revenir sur sa décision. Celui-ci, mieux informé, demanda de surseoir au vote du Chapitre jusqu'à nouvelle enquête. C'est alors qu'un partisan résolu du martyrologe d'Usuard, CLAUDE JOLY († 1700), chanoine et chantre de la cathédrale, prit la plume pour le défendre. Très habilement, dès le début de son petit livre, il déclare qu'il ne s'agit pas d'attaquer le mystère de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu; « car, qui oserait nier que Dieu ait pu opérer ce miracle? Qui serait assez présomptueux pour affirmer que Dieu n'a pas voulu qu'il en fût ainsi? Qui oserait ajouter que la bienheureuse Vierge n'a pas mérité ce privilège? Le chrétien qui débiterait pareille sottise serait considéré non seulement comme un impie et un blasphémateur, mais encore comme un insensé. Et l'on traiterait de monstre d'impiété et de fou à lier celui qui rejetterait cette assomption comme fausse.» [1] Ce dont il s'agit, ajoutait notre chanoine, c'est uniquement de savoir s'il faut supprimer la notice d'Usuard dans le martyrologe de l'Eglise de Paris.

Oui, mais Claude Joly maintenait, au fond, la position d'Usuard à l'égard du privilège marial. Sans doute, il est défendu de le nier, et ce faisant, on dépasserait les bornes posées par l'Eglise; mais on dépasserait aussi ces bornes en le présentant comme un fait certain et indubitable. Il faut tenir le juste milieu: ni affirmer ce qui n'est pas absolument sûr, ni repousser ce qu'on ne peut déclarer inexistant. On est en présence d'une pieuse croyance dont l'objet est non seulement possible mais très convenable. [2] Pour notre chanoine, la doctrine de l'Assomption est donc une pieuse croyance, de tout point recevable, très convenable, qu'il faut bien se garder de rejeter; mais elle demeure incertaine. On ne doit pas aller au delà. S'il fallait croire quelque chose de plus, on ne voit pas, dit-il dans deux autres de ses écrits, [1] la différence qui existerait entre la foi que nous donnons à la résurrection de Jésus-Christ et la pieuse croyance que nous accordons à l'assomption de sa mère. Et il s'insurge contre la certitude supérieure à toute certitude humaine que ses deux contradicteurs et collègues JACQUES GAUDIN et NICOLAS LADVOCAT BILLAD réclament pour l'Assomption. [2] Cette certitude, qui tiendrait le milieu entre la foi divine et la certitude humaine, est une pure invention de ces polémistes. Son dernier mot est celui-ci: « Je crois pieusement, j'honore, je vénère la glorieuse assomption de la bienheureuse Vierge. *Je professe que la très-sainte Vierge a été exaltée au ciel soit dans son corps, soit sans son corps.*» [3] Usuard n'est guère dépassé que dans

---

memoriam sic festivam agit, ut pro conditione carnis eam migrasse non dubitet. Quo autem venerabile illud Spiritus Sancti templum nutu et consilio divino occultatum sit, plus elegit sobrietas Ecclesiae cum pietate nescire quam aliquid frivolum et apocryphum inde tenendo docere.»

[1] *De verbis Usuardi quae in martyrologio Ecclesiae Parisiensis referuntur in festo assumptionis B. Mariae virginis die XV mensis augusti*, Sens, 1669, VIII-136 pp., et aussi: Paris, 1669: «Neque enim hic de veritate assumptionis corporalis beatae Mariae agitur, quam nemo catholicus oppugnare velit, vel etiam possit ... Quis enim negare valeat assumptionem talem ab omnipotenti Deo fieri potuisse? Quis asserere praesumat Deum ita fieri noluisse? Quis proferre audeat beatissimam Virginem ... peculiarem hanc gratiam non meruisse? Qui haec inter christianos blateraret, non modus impius ac blasphemus, sed etiam stultus haberetur. Ut autem prodigiosae impietatis ac extremae dementiae argueretur, qui talem corporis assumptionem quasi falsam negaret.» P. 13.

[2] « Praescriptos ab Ecclesia limites ille transgrederetur et, ut ait Tullius, lineas transiliret, qui eam pro constanti atque indubitata assereret, cum incedere medius iussus sit, non asseverando quod non prorsus constat, nec etiam respuendo quod infectum dici nequit, sed pie credendo quod fieri non tantum potuit, sed etiam convenienter decuit. Sive autem sacratissima Virgo in corpore sive extra corpus in caelos assumpta fuerit, exaltata est supra choros angelorum.» *Op. cit.*, p. 15.

[1] Joly, écrivit, en 1670, une lettre aux cardinaux de Retz et de Bouillon *Ad eminentissimos Cardinales Rezium atque Bullonium Epistola apologetica pro Usuardo et conclusione Capituli Ecclesiae Parisiensis 1 mensis augusti 1668*, Rouen, 1670. Il répondit aussi à ses deux contradicteurs, J. GAUDIN et N. LADVOCAT BILLAD, dans un livre intitulé: *Traditio antiqua Ecclesiarum Franciae seu totius imperii occidentalis de verbis Usuardi quae in ipsius martyrologio ad festum assumptionis beatae Mariae Virginis referuntur vindicata per* CLAUDIUM IOLIUM, *cantorem et canonicum Ecclesiae Parisiensis adversus librum Iacobi Gaudini, canonici Parisiensis, cui titulus est: « Assumptio Mariae virginis vindicata ». Cum responsione ad « Vindicias parthenicas » Nicolai* LADVOCATI BILLIADI, *etiam canonici Parisiensis.* Sens et Paris, 1672.

[2] Voir plus haut, p. 435.

[3] « Hanc autem piam credulitatem in libello meo semper asserui, sed non ultra. Nam si quid amplius credendum esset, quae, quaeso, differentia foret inter illam professionem qua resurrectionem Christi salvatoris credere debemus ... et inter propensionem ad assumptionem beatae Virginis corpoream pie credendam ... Pia igitur credulitate circa assumptionem corpoream beatae Virginis contenti simus.» *Epistola apol. ad cardinales*, pp. 32, 36. — « Gaudinus, popularis aurae captator, novum fidei articulum hactenus incognitum excogitavit sub titulo certitudinis cuiusdam omni humana naturali maioris, quem quisque de assumpto beatae Virginis corpore tenere ac profiteri debeat ... Cui bilis non exardescat contra Iolium, qui nempe gloriosam assumptionem beatae Virginis neget, infamet, detestetur; quam, contra, pie credit, colit, veneratur; qui sanctissimam Virginem sive in corpore sive extra corpus exaltatam esse praedicat.» *Traditio antiqua Ecclesiarum Franciae ...*, p. 176.

les termes. Le fond reste le même: L'Assomption est une pieuse croyance qu'il faut se garder à la fois de nier et d'affirmer catégoriquement.

Sous le pseudonyme de BERNARD CHARPENTIER (B. CARPENTARIUS), JACQUES BOILEAU († 1716) — c'est du moins l'opinion la plus probable — s'unit au chanoine C. Joly pour réfuter les deux adversaires d'Usuard, Jacques Gaudin et Ladvocat Billad. Lui aussi s'élève contre cette certitude mitoyenne entre la certitude de foi et la certitude de raison que ces théologiens réclament pour la doctrine de l'Assomption, et il les accuse de se contredire, parce que d'un côté, ils reconnaissent que cette doctrine n'est pas révélée, n'est pas un article de foi; et de l'autre, ils veulent qu'on la croie d'un assentiment qui ne peut être que celui de la foi. Quant à ce que dit Ladvocat: que nous devons croire à l'Assomption comme nous croyons à la canonisation des saints: cela se retourne contre lui. En effet, nous croyons bien de foi divine que le culte des saints est légitime, parce qu'on en trouve des exemples dans les saints Livres; mais qu'un tel ou un tel, canonisé par l'Eglise, soit saint, nous ne le croyons que d'une pieuse croyance, à cause du respect dont nous entourons la décision de l'Eglise, qui a l'habitude de faire de diligentes recherches avant d'inscrire quelqu'un au nombre des saints. Si par hasard il arrivait qu'un canonisé ne fût pas saint, nous ne serions pas dans l'erreur en l'honorant, parce que l'opinion que nous avons de sa sainteté serait basée sur de bonnes raisons. « Pour moi, conclut-il, je prétends qu'on ne peut exiger des chrétiens fidèles que ce qui est nécessaire à leur salut. Or, seules les vérités révélées sont nécessaires au salut. » [1]

En s'exprimant de la sorte, Charpentier montrait qu'il n'était pas fort en théologie et que sa foi n'allait guère au delà de celle du charbonnier. Au demeurant, il fait preuve de perspicaité en mettant

[1] B. CARPENTARII *theologi Epistola de contentione orta inter canonicos Parisienses super verbis Usuardi ad festum assumptionis beatae Virginis Mariae*, Douai, 1671: reproduite dans les *Opera omnia* de Launoy, t. I, Ire partie, pp. 108-114. Voir ci dessus, p. 435, note 4: « Iam non occultus articulus ille fidei de assumpto corpore virgineo exigitur, quem tamen alibi articulum fidei esse negat. Ast ego contra contendo nihil aliud a christianis fidelibus exigi posse praeter id quod ad eorum salutem necessarium est. Porro nihil necessarium est ad salutem quam quod revelatum est ... Unde dubitandum non est quin illa certitudo " omni humana naturali maior ", quam adinvenerunt Ladvocatus ac Gaudinus, iuxta ipsos sit merus articulus fidei, cuius auctores se constituerunt, licet assumptionem Virginis corpoream se de fide tenere pernegarint.» *Op.* et *loc. cit.*, pp. 111, 112.

en doute l'authenticité de l'homélie sur l'Assomption attribuée à saint Modeste de Jérusalem, sur les seuls dires de Photius. [1]

Autrement serrée et redoutable fut la critique que le prêtre très érudit JEAN LAUNOY (1603-1678), lui aussi chanoine de Paris, opposa aux écrits de Gaudin et de Ladvocat. Son *Iudicium de controversia super exscribendo Parisiensis Ecclesiae martyrologio exorta*, publié d'abord à Laon, en 1670, puis à Paris, en 1671, [2] est un plaidoyer en règle pour Usuard, sans aucune des atténuations dans la forme auxquelles Claude Joly avait jugé prudent de recourir. Il ne craint pas de heurter de front le sentiment commun de ses contemporains touchant l'assomption corporelle de la Vierge. Pour lui, Usuard est irréprochable. Il a raison de déclarer incertaine la doctrine de l'Assomption, car on n'en sait pas plus long sur ce sujet au XVIIe siècle que du temps de Charlemagne. Depuis cette époque, aucune découverte nouvelle n'a été faite dans l'Ecriture et la *tradition certaine* de l'Eglise, ces deux sources de la vraie théologie. [3] Il faut donc en revenir au texte traditionnel du martyrologe parisien. D'autres considérations poussent à cette décision: l'antiquité de l'ouvrage; l'autorité de l'Eglise de Paris, representée par tant d'illustres prélats, tant de savants docteurs; l'usage d'un grand nombre d'Eglises et surtout de l'Eglise romaine; [4] la parfaite orthodoxie de l'œuvre d'Usuard, qui concorde avec le martyrologe de l'archevêque de Vienne Adon, avec la lettre à Paula du Pseudo-Jérôme, dont Hincmar de Reims prit la défense; orthodoxie qui a été reconnue par un grand nombre d'évêque, de docteurs, d'illustres personnages. Là-dessus notre érudit nomme la plupart des théologiens que nous avons énumérés nous-même parmi les disciples du Pseudo-Jérôme. A la tête de ces Latins, figure l'empereur byzantin, LÉON LE SAGE,

[1] *Op. cit.*, p. 112. Le texte du discours de Modeste n'était pas encore publié. J. Boileau base son jugement sur ce que rapporte Photius.

[2] Launoy dédie son opuscule aux deux frères Bonguerreti, chanoines de Notre-Dame de Paris.

[3] « Intelligebant viri prudentes verba haec christianam spirare modestiam,
quae praecipit in quaestione tanti ponderis silendum esse, cum Scriptura et
certa catholicae Ecclesiae traditio, theologiae verae principia duo, non loquun-
tur.» P. 46.

[4] L'usage de l'Eglise romaine jusqu'à la publication du martyrologe de
Baronius est certain, comme est certaine la présence de la *Lettre à Paula* dans
le bréviaire romain jusqu'à saint Pie V. Launoy en donne des preuves irréfuta-
bles. Il cite en particulier l'édition du martyrologe d'Usuard en 1573 par le théo-
logien lovanien JEAN MOLANUS sous le titre: *Usuardi martyrologium, quo Ro-*
mana Ecclesia ac permultae aliae utuntur. P. 47. On pourrait en apporter bien
d'autres.

dont Launoy a deviné la vraie pensée, bien que plusieurs défenseurs de l'assomption corporelle de la Vierge le citent comme leur étant favorable. [1]

Dans ses *Vindiciae parthenicae*, NICOLAS LADVOCAT BILLAD avait parlé de la croyance de l'Eglise universelle depuis neuf-cents ans et de l'unanimité des Pères grecs autour de l'assomption corporelle. [2] Ces exagérations fournissent à notre critique l'occasion d'un triomphe facile. Elles lui permettent de mettre en relief le silence des Pères tant grecs que latins durant les premiers siècles, la négation indirecte du privilège marial par certains d'entre eux, là où ils affirment que Jésus-Christ seul est ressuscité pour ne plus mourir; [3] le caractère apocryphe de plusieurs écrits dont les partisans de l'assomption corporelle ont fait état de tout temps; la nullité de l'argument tiré de l'emploi du mot *assomption* pour établir le privilège marial. [4]

Est-ce à dire que « le dénicheur de saints » — c'est ainsi qu'on appelait Launoy — ait raison sur toute la ligne? Il s'en faut, car la passion polémique qui l'anime l'empêche parfois de voir la vérité. Si l'on ne peut qu'être de son avis, lorsqu'il déclare que saint Grégoire de Tours est tributaire d'un récit apocryphe; que le Pseudo-Denys n'a pas un mot sur l'Assomption; que saint André de Crète parle de la résurrection de Marie d'une manière fort obscure et hésite à l'affirmer; que l'*Histoire euthymiaque* est une légende assez tardive, probablement interpolée dans le texte de saint Jean Damascène; que saint Bernard garde le silence sur l'assomption corporelle; que

---

[1] Voir ce que nous avons dit nous-même, p. 265-268, de la doctrine de Léon le Sage. On continue pourtant encore à citer cet empereur comme favorable à la doctrine de l'Assomption corporelle.

[2] Ladvocat avait écrit: « Evicimus et luce meridiana clarius demonstravimus universam Ecclesiam inter praescriptos octingentorum vel nongentorum annorum limites miro consensu assumptionem beatae Virginis corpoream ad nostram aetatem professam esse », (c. CLIII des *Vindiciae*) et encore: « Graeci Patres uno omnes ore confitentur beatam Virginem super choros angelorum ad regna caelestia evectam esse » (*c.* LXXVII des *Vindiciae*). L'abus de ces généralisations n'a malheureusement pas encore disparu.

[3] On sait ce qu'il faut penser de ces propositions universelles. Elles prouvent tout au plus que la doctrine de l'Assomption, du temps des premiers Pères, n'existait qu'à l'état implicite.

[4] Launoy s'attarde assez longuement sur ce sujet non seulement dans son *Judicium*, mais aussi dans son autre opuscule dirigé contre les *Vindiciae parthenicae* de Ladvocat Billad: *Diversi generis erratorum quae in « Vindiciis parthenicis » exstant specimen. Opera omnia, loc. cit.*, pp. 84-107. Il établit que les bréviaires de nombreuses Eglises, y compris l'Eglise romaine, reproduisaient, dans les leçons des nocturnes, la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme avant la réforme de saint Pie V.

le passage de saint Cosmas cité par les adversaires d'Usuard ne mérite aucune créance; [1] par contre, on ne saurait le suivre, quand il essaye de démontrer que saint Germain de Constantinople n'enseigne pas la résurrection glorieuse de la Vierge; quand il nie que l'homélie du Pseudo-Athanase sur l'Annonciation affirme la présence de Marie au ciel en corps et en âme; quand il interprète des *liens des péchés* les *nexus mortis* de l'oraison *Veneranda* du Sacramentaire d'Adrien; quand il récuse l'authenticité de la censure portée en 1497 par la Faculté de théologie de Paris contre le prédicateur Jean Morcelle; quand du rejet par l'Eglise romaine du récit du Pseudo-Méliton sur le *Passage de Marie*, il conclut que cette Eglise n'agréait pas la doctrine de l'Assomption corporelle. Par ailleurs, son érudition se trouve en défaut sur plus d'un point. Il ignore, par exemple, que les homélies sur l'Assomption attribuées à saint Ildephonse de Tolède sont apocryphes et que le *Christus patiens* attribué à saint Grégoire de Nazianze est d'un Byzantin du Moyen Age. Il parle assez irrévérencieusement des docteurs scolastiques favorables à l'Assomption. Ces docteurs n'étaient pas plus instruits qu'Usuard. L'histoire n'était pas leur fort, et ils ne parlent pas en historiens dans une matière essentiellement historique. Ils en appellent parfois à des révélations privées, dénuées de toute autorité. Pour ce qui regarde les théologiens dominicains en particulier, comme Albert, Thomas, Durand, il les accuse d'avoir chanté autre chose au chœur et d'avoir écrit autre chose à la bibliothèque. Mais le martyrologe chanté publiquement au chœur au nom de l'Eglise l'emporte sur leurs opinions privées. [2]

Au fond, ce qui manque à Launoy, c'est la notion du développement dogmatique. Il paraît ignorer ce que les théologiens entendent

---

[1] Il s'agit, en fait, non des poèmes de COSMAS LE MÉLODE, mais d'un extrait du récit de JEAN DE THESSALONIQUE sur la dormition de Marie mis sous le nom de Cosmas.

[2] « Usuardo non sunt instructiones ab Scriptura ..., ab ecclesiastica historia..., ab aetate ..., ab lectione veterum Patrum, ex quibus ne unum quidem adferunt qui pro certo tradiderit beatam Virginem in caelum cum redivivo corpore ascendisse ... Disputant ut homines humano affectu ducti; humanus autem affectus in theologia vel in historia argumentorum sedes non est, nisi fortasse inanium. Quidam ad revelationes confugiunt, alii ad alia non meliora, ut legere est, praesidia, quae tenebras potius quam lucem expostulant ... Igitur Albertus, Thomas, Durandus, collegae ceteri aliter canebant in choro, aliter in musaeo scribebant, et tamen opponuntur Usuardo et venditantur ut testes peridonei traditionis, quae illorum tempore celebraretur. Bene sit: Martyrologium in choro decantatum privatis doctorum ... scriptionibus praeponderabit. Quid ita? Martyrologium in liturgici et ecclesiastici officii partem venit, privatae doctorum illorum scriptiones non veniunt.» *Op. cit.*, p. 75.

par révélation implicite. Ses deux opuscules furent mis à l'index le 8 mars 1689. Ils y sont encore avec vingt-cinq autres de ses écrits. De là vient sans doute que ses critiques, dans ce qu'elles ont de fondé, ont échappé à beaucoup de ceux qui se sont occupés de la doctrine de l'Assomption, et c'est grand dommage. Cela est vrai surtout des théologiens de nos jours, car les contemporains de Launoy et surtout les meilleurs théologiens du XVIII[e] siècle surent en faire leur profit.

La controverse parisienne parut d'abord se terminer à l'avantage de Claude Joly et de Jean Launoy. Avec l'approbation de l'archevêque, le Chapitre de Notre-Dame reprit le martyrologe d'Usuard. Mais ce ne fut pas pour longtemps. En 1698, sur un mot du roi Louis XIV, qui rappela la formule dont s'était servi Louis XIII pour consacrer son royaume à Notre-Dame, on abandonna le titre d'Usuard: *Dormitio beatae Mariae virginis* pour lui substituer le texte du martyrologe romain: *Assumptio beatae Mariae virginis*, bientôt suivi d'une addition.[1] Au demeurant, Launoy paraît bien avoir fait quelques disciples parmi ses contemporains. On devine son influence chez Louis Thomassin († 1695), là où celui-ci, parlant de la fête de l'Assomption, termine son exposé par ces mots de Pierre de Blois: « Aujourd'hui, il est vraisemblable que la bienheureuse Vierge a obtenu la gloire de l'âme et du corps; et pour que personne n'en doute, nous l'établissons par des arguments d'autorité. Cependant, *ce n'est qu'une opinion* que nous exprimons, non une *affirmation catégorique*.» Et Thomassin d'ajouter:

« Si on doit de la soumission à la foy de l'Eglise, on doit avoir du respect et de la retenue pour ses opinions. Voilà une réflexion nécessaire pour le commun des fidèles, qui sont en danger de trop croire ou de ne croire assez, parce qu'ils ne gardent pas toujours la juste modération, ny n'observent pas les règles précises et exactes du raisonnement. *Il ne faut point mettre en doute que la Vierge ne soit dans le ciel avec son corps, quoyque ce ne soit pas un article de foi: mais aussi il ne faut pas vouloir en quelque manière estre plus sage que l'Eglise pour s'en faire à soy-mesme un article de foy, ou pour se donner l'autorité d'imposer la mesme loy aux autres.* Nous devons estre persuadés d'une infinité de choses, qui ne sont rien moins que des articles de foy ou des vérités incontestables. Rien ne serait plus capable de détruire l'autorité civile et tout le commerce des hommes entre eux que de ne vouloir jamais céder qu'à des vérités décidées par une autorité infaillible ou appuyées sur des démonstrations évidentes. *On ne se trompe guère quand on suit les opinions de l'Eglise et qu'on connaît en même temps qu'elles sont seulement très probables et non démontrées infaillibles.* Cette disposition est un exercice très utile de sagesse, de modération, de soumission, de charité, de concorde et de plusieurs autres vertus. »[1]

[1] Benoit XIV, *De festis Domini nostri Iesu Christi et beatae Mariae virginis*, l. II, c. VIII, 21, nous a conservé le texte de cette addition: « Assumptio beatae Mariae virginis, genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi; quae Filii sui pro nobis mortui legi obsecuta, ut filia veteris Adam veterem sententiam subiit et mortem obiit; ut autem Dei viventis mater, ad illum ipsum quem genuerat digne assumpta, suscepta est ab illo et super omnem exaltata creaturam cum eo honore quo tanta Mater digna fuit, cum ea gloria, quae tantum decuit Filium.» Dans ces mots, la résurrection de Marie est insinuée mais non clairement affirmée.

Au fond, Thomassin prend ici à peu près la position de Claude Joly: la doctrine de l'Assomption est une opinion très probable de l'Eglise. Il n'en faut point douter; mais sa certitude n'est que relative, non absolue. On ne se trompe guère, quand on suit les opinions de l'Eglise. Nous sommes loin, on le voit, de cette certitude supérieure à toute certitude naturelle dont nous ont parlé les théologiens maximistes.

Lenain de Tillemont († 1698), dans ses *Notes sur la Sainte Vierge*, ne se montre guère favorable à la doctrine de l'assomption corporelle et se rapproche fort de Launoy. Il se garde pourtant de la rejeter ou de la mettre en doute. C'est pour lui une pieuse croyance, « qui favorise le respect que nous devons avoir pour celle par qui nous avons reçu en Jésus-Christ toutes les grâces du ciel.» Mais cette croyance n'est point fondée sur des preuves certaines: « et la vérité ne nous peut permettre de regarder comme certaines les choses dont ni l'autorité ni la raison ne nous donnent point d'assurance.»[2] Il ne cite pas Launoy mais bien Claude Joly, et expose assez longuement les principales objections d'ordre historique que nous connaissons. On sent qu'il prend des précautions pour éviter toute censure de l'Eglise.

« Nous ne prétendons point, dit-il, nous rendre juges de l'opinion qui semble reçue par le commun consentement des fidèles, que Dieu a ressuscité la Sainte Vierge trois jours après sa mort selon les uns, ou quarante selon d'autres. Nous nous contentons de représenter aux personnes habiles les difficultés qu'on y peut faire: et nous voudrions que notre sujet nous permît de nous exempter d'entrer dans cette discussion. »[3]

[1] *Traités historiques et dogmatiques, contenant un traité des fêtes de l'Eglise*, Paris, 1688, l. II, c. XX.

[2] *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, Paris, 1693. *Note XV sur la Sainte Vierge* (à la fin), p. 500.

[3] *Op. cit., ibid.*, p. 495.

Malgré cette précaution oratoire, il y entre fort bien, et à fond. Il commence par taquiner Baronius « qui parle de cette opinion dans ses *Annales* comme d'une chose dont il n'est point permis de douter, se fondant non sur les décrets de l'Eglise (car il assure qu'elle n'en a point fait sur cela), mais sur le consentement unanime de beaucoup de Pères, sur les Scolastiques et sur toutes les parties de l'office du jour de l'Assomption. *Cependant de tout ce nombre de Pères, il n'en cite pas un seul, et nous ne voyons pas, en effet, qui il aurait pu citer*; car je ne crois pas que ni aucun Père, ni aucun autre auteur en ait parlé avant S. Grégoire de Tours, à la fin du VIe siècle.» [1]

On est étonné que notre critique ait pensé que la Sainte Vierge était morte à Ephèse et qu'il ait prêté la même croyance aux Pères du troisième concile œcuménique, à cause de la petite incidente qui se lit dans les actes de ce concile et dont nous avons indiqué la véritable signification. [2] Lui qui est si porté à douter de la résurrection de la Sainte Vierge, il n'admet point qu'on doute de sa mort, et il se montre surpris que son contemporain Thomassin ait écrit qu'on n'a pas plus de preuve de la mort de la Sainte Vierge qu'on en a de sa résurrection, et que ceux qui doutent de l'une doivent aussi douter de l'autre. « L'unique fondement qu'on donne à ce paradoxe, dit-il, c'est qu'effectivement saint Epiphane a cru pouvoir douter si la Sainte Vierge était morte, parce que l'Ecriture ne parle point de sa mort. On voit sans peine combien la raison de ce saint est faible et aussi nous ne trouvons point que qui que ce soit y ait eu égard. [3] On a peut-être parlé de la mort de la Vierge avant que le bruit de sa résurrection se fût répandu à la fin du Ve siècle, parce que dans les premiers temps on parlait moins d'elle et qu'on n'examinait guère que ce qui est dans l'Ecriture. Et néanmoins si l'on voulait se donner la peine de chercher dans les écrits faits avant l'an 450, je ne doute point qu'on n'y trouvât que la mort de la Vierge était une chose crue communément. [4] Que si nonobstant tout cela, on peut encore douter raisonnablement que la Vierge soit morte, il y a assurément encore beaucoup plus sujet de douter qu'elle soit ressuscitée, et il serait bien difficile de mettre ce deux choses dans une égale probabilité, ou une égale difficulté.» [5]

---

[1] *Ibid.*

[2] Voir ci-dessus, p. 96-98.

[3] Tillemont a ignoré le témoignage du prêtre Timothée et la vraie tradition de l'Eglise de Jérusalem dans le courant du Ve siècle et au début de VIe.

[4] Nous nous sommes livré à cette enquête, et l'on a vu le maigre résultat.

[5] *Note XVI sur la mort de la Sainte Vierge, op. cit.*, p. 500. On voit que Tillemont a écrit avant la définition de l'Immaculée Conception. Si la Sainte Vierge n'est pas morte, il n'y a pas à parler de sa résurrection.

Notre critique n'a garde d'oublier l'objection tirée de l'emploi du martyrologe d'Usuard dans l'Eglise romaine et beaucoup d'autres Eglises durant de longs siècles et, à ce propos, il fait allusion à la controverse parisienne:

« Plusieurs auteurs, dit-il, ont encore continué depuis, jusqu'à notre siècle, à dire que la résurrection de la Vierge était une chose qui se pouvait croire, mais qui ne se devait pas assurer comme certaine, moins encore comme appartenant à la doctrine de l'Eglise, dont la modestie et la sagesse ne s'engagent point dans ces sortes de difficultés, dit Guibert, célèbre abbé bénédictin en 1160. On peut voir le recueil et les termes de ces auteurs dans la dissertation que M. Joli a faite en 1669, sur Usuard, approuvée par trois célèbres docteurs, et dans la lettre qu'il a écrite sur le même sujet à deux cardinaux en l'an 1670. Et ce qui est remarquable, c'est que plusieurs de ces auteurs parlent au nom de l'Eglise et comme témoins de ses sentiments. » [1]

Cependant, en faveur de l'Assomption, il y a le consentement commun des fidèles et l'autorité de beaucoup de théologiens. Voici ce qu'en pense Tillemont:

« Nous laissons à d'autres à juger quelle déférence on doit avoir soit pour ce consentement commun des fidèles, pour lequel les hérétiques mêmes veulent qu'on ait du respect et que néanmoins Molanus distingue de la créance de l'Eglise, soit pour les raisons de convenance qu'on croit être la preuve la plus forte et la plus solide sur ce sujet. Nous ne traitons tout ceci que suivant les principes de l'histoire et non sur ceux de la théologie. C'est pourquoi si Baronius s'appuie sur le sentiment des scolastiques et sur l'office de l'Eglise, nous ne craindrons pas de lui dire que les scolastiques n'ont guère accoutumé d'être cités pour les faits et pour l'histoire de l'Eglise; et quant à l'office, on sait l'autorité qu'il a dans l'histoire, surtout celui des Grecs. »[2]

Notre historien conclut son enquête en ces termes:

« Il faut donc avouer que ni les Pères et la tradition ecclésiastique, ni les monuments de l'histoire ne sont point favorables à la créance de la résurrection de la Sainte Vierge. Ce n'est pas néanmoins une raison suffisante pour assurer qu'elle soit fausse. Car tout ce que nous avons dit ne nous donne point de certitude que Dieu n'ait pas voulu préserver de la

---

[1] *Note XV*, p. 498.

[2] *Note XV*, p. 498.

corruption le corps sacré dont Jésus-Christ a tiré le sien, comme il est indubitable qu'il l'a pu ... Ce qui pourrait paraître de plus fort, c'est que plusieurs Pères, et des plus illustres, ont dit que Jésus-Christ seul était ressuscité pour ne plus mourir. Et si tous les Pères avaient parlé de la même sorte, on ne voit pas comment il pourrait être permis d'excepter même la Sainte Vierge d'une règle établie par toute la tradition et fondée assez clairement sur l'Ecriture. Mais nous n'en sommes pas en ces termes, puisqu'on assure qu'il y a aussi plusieurs Pères qui ont dit que ceux qui ressuscitèrent avec Jésus-Christ ne moururent plus depuis, et il y a, en effet, des raisons considérables pour le croire, comme on l'a marqué dans la note 36 sur Notre-Seigneur Jésus-Christ. Que s'il y a fondement dans la tradition pour faire une exception à la règle générale en faveur de ces saints, on ne peut point alléguer cette règle comme une décision contre l'opinion de la résurrection de la Sainte Vierge.»[1]

L'influence des critiques se fit sentir jusque dans les livres de dévotion. En 1727, un Janséniste anonyme publia un ouvrage intitulé: *La solide dévotion du rosaire*, où il disait qu'il fallait garder le silence sur l'Assomption et ne point honorer la Vierge par la témérité et le mensonge.[2]

Le savant Dominicain NOËL ALEXANDRE († 1724) est à la fois un théologien et un historien. C'est surtout en historien qu'il a traité la question de l'Assomption. Voulant prouver que l'opuscule *De transitu beatae Mariae*, attribué à saint Méliton de Sardes, n'est pas de lui, il est amené à passer en revue la plupart des objections historiques déjà relevées par Launoy et Tillemont. Sa conclusion est que la doctrine de l'Assomption est une pieuse croyance de tout point recevable et convenable, mais qui ne saurait avoir la certitude de la foi, faute de bases suffisantes dans l'Ecriture et la tradition. S'il ne conteste pas, comme Launoy, le témoignage favorable de saint Germain de Constantinople, il entend, comme lui, des liens des péchés les *nexus mortis* de l'oraison *Veneranda*. Il va jusqu'à dire que si saint Thomas s'est montré si favorable à l'Assomption corporelle, c'est à cause de l'autorité du Pseudo-Augustin. Du reste, ajoute-t-il, le saint docteur n'a traité cette question qu'incidemment. S'il l'avait examinée ex *professo*, il se serait sans doute gardé d'affirmer comme certaine la résurrection glorieuse de la Vierge, car le bréviaire dominicain de 1254, conservé au couvent des Jacobins de Paris, porte comme leçons de l'office du 15 août des extraits de la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme et aussi d'un autre sermon attribué à saint Au-

---

[1] *Ibid.*, p. 499.

[2] *La solide dévotion du Rosaire*, Paris, 1727, p. 135.

gustin — il s'agit du sermon 208 de la série des sermons apocryphes[1] — où l'assomption corporelle est présentée comme tout à fait incertaine.[2] Après avoir répété que cette doctrine n'est pas un dogme de foi, mais qu'il la considère comme une *pieuse croyance, appuyée sur de nombreuses raisons de convenance, beaucoup plus probable que sa contradictoire et ayant la faveur de l'Eglise, au point que celui qui la mettrait en doute n'éviterait pas la note de témérité*, il se permet de renvoyer le lecteur à la fois à la dissertation «du très docte Launoy et à celle de son adversaire le très illustre, très docte et très pieux Nicolas Ladvocat Billad, devenu dans la suite évêque de Bologne, qui établit par de très graves raisons la pieuse doctrine, chère à l'Eglise, de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu.»[3]

Dans une note, il nous apprend que les censeurs de son Ordre, chargés d'examiner ses œuvres, relevèrent dans leur index la proposition suivante: «Il n'est pas certain de par la foi, d'après la doctrine des anciens Pères, que la bienheureuse Vierge ait été élevée au ciel avec son corps.»[3] Il reconnaît que c'est bien, en effet, ce qu'il a dit, et il déclare qu'il ne l'a pas fait à la légère, mais appuyé sur de nombreux témoignages d'anciens auteurs. Il rappelle le martyrologe d'Usuard, le manque de preuves sûres tirées de l'Ecriture et de la tradition, l'absence de toute définition de l'Eglise, la recommandation de saint Paul: *Non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem* (Rom. XII, 3). «Au demeurant, ajoute-t-il, je n'ai pas manqué au devoir de la piété envers la Vierge. Je n'ai ni douté, ni pensé qu'on pouvait mettre en doute la résurrection et l'assomption corporelle au ciel de la Mère de Dieu; bien au contraire, j'ai déclaré qu'il fallait embrasser cette opinion comme beaucoup plus probable

---

[1] Nous en avons parlé plus haut, p. 282-283.

[2] *Historia ecclesiastica*, t. III. *Secundum saeculum*, c. IV, a. 3, § unica, édition de Venise, 1776, pp. 285 sq.: «Certe cum lectiones ex hoc sermone [Pseudo-Augustini] et ex sermone sancto Hieronymo adscripto legerent Fratres Praedicatores in officio assumptionis B. Virginis tempore sancti Thomae, ut constat ex antiquissimo Ordinis breviario, descripto anno Domini 1254, quod in bibliotheca maioris huiusce conventus et collegii Parisiensis asservatur, sanctus Thomas asserere non potuit assumptionem beatae Virginis ut certam et dogma ecclesiasticum, quam se nescire profitebatur, quoties officium de Assumptione recitabat ... Legatur hac de quaestione doctissimi Launoii dissertatio. Legatur et dissertatio clarissimi, doctissimi, piissimi viri domini l'Advocat sacrae Facultatis parisiensis theologi, deinde Bononiensis episcopi, qui piam et ecclesiasticam de corporea Deiparae in caelos assumptione gravissimis momentis adstruit.»

[3] «Non est certum de fide apud veteres Patres beatam Virginem corpore assumptam esse in caelum.»

à cause des raisons de convenance qui la recommandent, et de la faveur que l'Eglise lui témoigne, au point que celui qui en douterait n'éviterait pas la note de témérité.»[1]

Par cette attitude, le savant Dominicain concilie assez bien les exigences de la critique historique avec le minimum postulé par une saine théologie. Il tient le milieu entre Launoy et Ladvocat Billad. Nous verrons tout à l'heure que sa position ne diffère pas essentiellement de celle qu'ont prise les grands théologiens du XVIIIe siècle.

Tout autre fut la thèse défendue, sur la fin du XVIIIe siècle, par le professeur lovanien Pierre Marant († 1812). Se plaçant uniquement sur le terrain de l'histoire et de la théologie positive, il s'insurgea contre la note de témérité, que les théologiens, depuis le XVIe siècle, ont coutume d'infliger à ceux qui déclarent incertaine la doctrine de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu. Son raisonnement est le même que celui de Launoy. L'Ecriture et la tradition des premiers siècles se taisent sur l'assomption de Marie. Pendant longtemps, les Pères et les théologiens latins considérèrent comme incertaine cette doctrine, tout en se gardant de la nier et en la qualifiant de pieuse croyance. L'Eglise elle-même a approuvé officiellement cette attitude jusqu'à un passé récent, en adoptant pour l'office divin le martyrologe d'Usuard et la *Lettre à Paula* du Pseudo-Jérôme. Depuis les premiers siècles, on n'a fait, sur ce point, aucune découverte nouvelle dans les deux sources de la Révélation. La doctrine de l'Assomption reste donc incertaine. Pourquoi, dès lors, traiter de téméraires ceux qui disent qu'en effet cette doctrine est incertaine? Il est vrai qu'il y a les raisons de convenance découvertes par les scolastiques. Mais on sait le compte qu'il faut tenir de ces sortes d'arguments. Ils ont entraîné leurs auteurs à affirmer des sornettes,

[1] « Id a me non leviter assertum, sed luculentis ac disertis veterum testimoniis confirmatum est, qui de corporea beatae Virginis in caelos assumptione dubitarunt, necnon ex Usuardi martyrologio, quo et romana et parisiensis et multae aliae Ecclesiae diu usae sunt. Quod nec Scripturae sacrae testimonio nec traditione probatur, neque ab Ecclesia secundum duas illas fidei regulas declaratum et definitum est, illud inter fidei dogmata non censetur. Assumptio porro corporea Deiparae Virginis in caelum nec Scripturae sacrae testimonio nec traditione probatur, neque ab Ecclesia secundum duas illas fidei regulas declarata ac definita est; non est igitur dogma fidei ... Caeterum pietatis officio non defui nec dubitari aut in dubium revocari posse censui num Deipara Virgo redivivo corpore in caelum assumpta sit; quin immo eam sententiam omnino amplectendam esse dixi « ut piam ac congruis rationibus longe probabiliorem, quia ut talem amplectitur Ecclesia, adeo ut temeritatis notam non effugeret qui de illa dubitaret.»

contre lesquelles proteste la vérité historique. N'ont-ils pas soutenu et mis parfois sur le même pied que la résurrection de Marie, la résurrection glorieuse de l'apôtre saint Jean? Manquant totalement de critique, ils ont été souvent victimes de faussaires, qui leur ont fait prendre pour des ouvrages authentiques des saints Pères des écrits supposés. Reprenant le mot de Launoy, il déclare que l'autorité des scolastiques est plus grande, quand ils récitent au chœur le martyrologe d'Usuard ou les leçons empruntées au Pseudo-Jérôme, que lorsqu'ils écrivent leurs thèses à la bibliothèque.[1] Au demeurant, notre professeur déclare, en commençant, que son intention n'est pas de démontrer la fausseté de l'Assomption corporelle mais simplement de mettre au point son degré de certitude. Il termine en provoquant ses adversaires à lui répondre, s'ils ont quelque chose à dire.

Les réponses ne manquèrent pas. Il y eut d'abord la protestation en corps de l'Université de Louvain.[2] Puis un anonyme publia à Ypres, dès 1787, une réfutation.[3] L'année suivante, le Jésuite Ignace

[1] *Discussio historica: An de fide sit aut saltem ita certum et de Ecclesiae mente beatam Virginem Matrem et corpore in caelum assumptam esse, ut haereticum sit, aut saltem temerarium, de eo coram historiae ecclesiasticae studiosis modeste inquirere? seu vindiciae assertorum in praelectionibus suis*, Louvain, 1786. Ce long titre fait allusion à l'occasion de l'ouvrage. Professeur d'histoire ecclésiastique à l'Université lovanienne, Marant avait examiné en critique, devant ses élèves, la question de l'Assomption, ce qui l'avait amené à passer au crible les arguments de Baronius en faveur de cette doctrine. Cet enseignement fit quelque bruit, et les collègues de Marant lui firent des remontrances. C'est alors qu'il prit la plume pour justifier sa conduite. Il publia son ouvrage malgré la défense de l'archevêque de Malines. Malgré son radicalisme, cet écrit n'a pas eu le sort des deux opuscules de Launoy et ne figure pas au catalogue de l'Index. Voici quelques citations. Parlant des théologiens antérieurs à l'âge d'or de la scolastique, il écrit: « Si illis aliisque licuit tanta dicere, maiora dicere, religiose dicere absque eo quod temeritatis, novitatis, scandali, fere haereseos incusati fuerint; si ab eorum ad haec usque tempora nulla nova fidei cusa sunt dogmata, nullo decreto suam Ecclesia mentem manifestavit, an ergo iam agitare illicitum quam illi licite tractarunt quaestionem? Quodnam ergo hodiernae accusationis fundamentum? Generosius nunc illa scandali, temeritatis, etc., impingi culpa potest?... Scholastici, saepe argumentis suis *a convenientia et decoro* longius abrepti, non semel contra historiae veritatem nugas vendidere, saepe etiam adscriptis falso Patrum uni vel alteri homiliis librisque seducti, seductionis suae aliis propinavere errorem ... Maior est scholasticorum auctoritas in choro cum Ecclesia psallentium quam pseudo-scriptis deceptorum in musaeo scribentium.» *Op. cit.*, pp. 264-268.

[2] Cf. A. de Backer, *Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus*, t. V, p. 184.

[3] *Assumptio B. Mariae virginis in caelum cum corpore et anima ex traditione ecclesiastica et mente Ecclesiae vindicata contra P. Marant...*, Ypres, 1787.

Van den Driesch, [1] les docteurs Salmon [2] et Van den Bavière [3] se firent les défenseurs du privilège marial contre la critique radicale du professeur audacieux, qui ne voyait pas comment l'Eglise peut grandir dans la connaissance d'une vérité d'abord obscure, parce que contenue et cachée plus ou moins profondément dans une autre vérité révélée et qui ne tenait pas compte des changements introduits par saint Pie V et ses successeurs dans la contexture de l'office de la fête de l'Assomption.

3 – Les modérés

Entre le groupe des critiques et ceux que nous avons appelés les maximistes, se tiennent les théologiens modérés. Ils s'abstiennent de dire, avec les maximistes, que la doctrine de l'Assomption est absolument certaine, révélée, définissable, voire même déjà définie en quelque façon; et ils refusent de suivre les critiques, lorsque ceux-ci affirment ou insinuent plus ou moins ouvertement que cette doctrine n'est qu'une pieuse croyance, qu'il faut se garder de rejeter par respect pour la Mère de Dieu, mais qui n'en reste pas moins dénuée de fondements solides dans les sources de la Révélation. Pour eux, le privilège marial est appuyé sur de graves raisons de convenance. Il est en harmonie parfaite avec les dogmes définis. Il a pour lui le sentiment commun de l'Eglise. Si on ne peut lui accorder une certitude absolue, il se présente du moins à notre assentiment comme revêtu d'une très grande probabilité, d'une certitude relative, et celui qui le nierait mériterait au moins la note de témérité. Ainsi peut-on définir leur position, en faisant remarquer que des nuances sensibles les séparent parfois les uns des autres. Ces modérés apparaissent généralement après la controverse parisienne, alors que la plupart des maximistes ont vécu dans la période antérieure.

Le cardinal De Lugo († 1660) vient en tête de ce groupe. Ce n'est qu'en passant, comme Melchior Cano et d'autres, qu'il s'est occupé de l'Assomption là où il traite des diverses notes dont les théologiens

---

[1] *Discussio discussionis historicae P. I. Marant... de assumptione beatae virginis Mariae*, Gand, 1788. Cf. Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. III, Bruxelles, 1892, pp. 206 sq.

[2] *Apologeticum tentamen pro communi Ecclesiae persuasione qua pie creditur beatae Mariae virginis corpus in caelis existere*, Gand, 1788.

[3] *Reflexiones in librum cui titulus: P. I. Marant discussio historica*, Bruges, 1788. Les ouvrages des contradicteurs de Marant nous ont été inaccessibles, et nous ignorons si cette controverse belge autour de l'Assomption a eu un historien.

ont l'habitude de qualifier les propositions plus ou moins en désaccord avec la doctrine révélée. Pour lui, la négation de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu ne mérite que la note de témérité proprement dite, et non la note d'erreur. Or, il définit ainsi la note de témérité:

« La proposition téméraire est celle qui s'oppose au sentiment commun des Pères ou qui va contre le sentiment des théologiens sans fondement suffisant. Ce fondement suffisant existerait, si le contradicteur pouvait apporter une raison de grand poids, ou l'autorité d'un grave docteur, qui aurait étudié la question à fond. Au demeurant, pour encourir cette censure, la proposition doit se rapporter à une matière proprement théologique ... Tel sera le cas, si quelqu'un affirme qu'un autre saint, en dehors de la bienheureuse Vierge, a été conçu sans le péché originel, bien qu'une pareille proposition semble mériter une censure plus grave; *ou que la même bienheureuse Vierge n'a pas été élevée au ciel en corps et en âme*; ou bien si quelqu'un rejette les pieux récits communément acceptés et proposés par l'Eglise; *par exemple, celui du Christ disant à saint Thomas d'Aquin: " Tu as bien écrit de moi, Thomas ", et autres semblables* ... La proposition téméraire doit sans doute concerner une matière théologique, mais elle ne doit aller contre la foi ni directement ni indirectement; sans quoi, on la dirait hérétique ou erronée, sentant l'hérésie ou l'erreur. » [1]

Il faut avouer que De Lugo se rapproche fort de ceux que nous avons appelés les minimistes. Assimiler l'Assomption, sous le rapport de la certitude, à l'apparition de Notre-Seigneur à saint Thomas d'Aquin, n'est pas lui accorder beaucoup. Le grand théologien jésuite n'en a pas moins le mérite de définir d'une manière précise

---

[1] *De virtute fidei*, disp. XX, § 3, nn. 96-97, Lyon, 1646, p. 554: « Propositio temeraria apud censores theologos est quae communi Patrum sensui opponitur, aut quae contra doctores theologos sentit sine sufficienti fundamento, quae esset, si magni ponderis ratio vel gravis doctoris auctoritas, qui rem bene discussisset, pro ea etiam parte reperiretur. Ad hoc autem ut propositio hanc censuram mereatur, debet esse in materia proprie theologica ..., quia haec censura usurpatur solum in iis quae res theologicas concernunt. Talis erit, si aliquis dicat aliquem alium sanctum praeter beatissimam Virginem conceptum fuisse sine peccato originali, quamvis haec graviorem censuram fortasse mereretur; vel eamdem beatissimam Virginem non esse assumptam in corpore et anima in caelum; vel etiam qui negat historias pias communiter ab Ecclesia receptas et propositas, v. g. quod Christus beato Thomae Aquinati dixerit: " Bene scripsisti de me, Thoma ", et his similia ... Addendum est quod propositio illa temeraria in materia theologica peccet solum in hoc et non sit etiam contra fidem directe vel indirecte; alioquin non diceretur temeraria, sed haeretia vel erronea aut haeresim vel errorem sapiens, vel proxima haeresi vel errori. »

la note de *témérité*, dont le concept paraît si élastique chez le théologiens qui l'ont précédé. [1]

Le confrère et contemporain de De Lugo, THÉOPHILE RAYNAUD († 1663), parle aussi de témérité à propos de la négation de l'assomption corporelle, mais il qualifie cette témérité d'*énorme: ingenti temeritate non vacaret*, dit-il. [2] Pour lui, il n'y a pas lieu de douter de la résurrection glorieuse de Marie. La preuve en est la conviction des fidèles et surtout l'absence de toute relique du corps virginal. Par l'importance qu'il donne à ce dernier argument, dont la faiblesse n'échappe à personne, on peut conclure que la certitude accordée par notre théologien à l'Assomption est une certitude relative et d'ordre naturel.

C'est également un Jésuite que nous entendons en la personne de CHRISTOPHORE DE VEGA († 1672), auteur d'une somme de théologie mariale où abondent les questions inutiles et même saugrenues. Parlant du degré de certitude de l'assomption corporelle de la Vierge, il déclare qu'il serait téméraire et plus que téméraire de la nier; il prononce même le terme d'*erroné*, mais il semble que ce soit avec hésitation. [3]

---

[1] De Lugo paraît bien avoir fait école parmi les théologiens qui l'ont suivi. Nos manuels actuels de théologie transcrivent communément sa définition de la témérité, quand ils parlent des censures théologiques, au traité de la foi.

[2] *Diptycha mariana*, pars II, punctum 10, Lyon, 1665, pp. 219 sq.: « Mihi satis est dicere non esse de ea corporis Deiparae resurrectione et in caelestem gloriam assumptione dubitandum. Unde nullae uspiam reliquiae corporis beatae Virginis inveniuntur praeter nonnullos capillos, quos Olyssipone servari testatur Fernandius in c. XXI Genesis, § 9 ... At quis credat Deum corpus in quo habitavit ita abjecturum, ut si in terris superesset, non honestaretur veneratione condigna, quae aliis plerisque sanctis corporibus divino munere obtigit? Argumentum est morale dumtaxat, sed ineluctabile, si perpendatur accurate.» Le Père Raynaud oublie que le corps de la Vierge aurait pu être conservé incorruptible jusqu'à la résurrection générale en un endroit inconnu, autre que notre planète. C'est l'hypothèse de la double assomption, dont ont parlé certains récits apocryphes et quelques théologiens.

[3] « Haec est igitur universalis Ecclesiae opinio, doctorumque ac Patrum communis consensio, et licet nulla expresse exstet Ecclesiae definitio, tamen si quispiam aliud sentire vel asserere auderet, temeritatis minimum errorisque notam non effugeret ... Alia tacito fidelium consensu ac usu Ecclesiae fulta vim legis obtinent, ita ut si quispiam illis contradicat, plus quam temerarius habeatur. Alia denique, quae ritu cultuque publico celebranda proponit tanquam pia et probabilia, quia ab omnibus fere doctoribus approbantur ac communi fidelium consensu amplectuntur. Secundi ac tertii generis est sententia quae astruit Deiparam non solum anima, sed etiam corpore in caelos evectam.» *Theologia mariana*, palestra 35, certamen 4, n. 1884, éd. de Lyon, 1653, t. II, p. 468.

Le Franciscain LAURENT BRANCATI († 1693) s'en tient à la note de témérité [1] et PIERRE ANNAT († 1715) s'exprime à peu près dans les mêmes termes que De Lugo. [2] JEAN MARTINEZ DE RIPALDA (†1727) trouve dans la maternité divine la raison de l'incorruptibilité glorieuse du corps virginal. Et il ne s'agit pas, d'après lui, d'une simple convenance mais d'une sorte d'exigence morale. Il est plus conforme à la piété et plus probable de penser ainsi. [3]

Un des meilleurs théologiens du XVIIIe siècle, également versé dans la théologie positive et dans la théologie spéculative, est le dominicain JACQUES HYACINTHE SERRY († 1738). Dans ses *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine Matre*,[4] il s'occupe assez longuement de l'Assomption. Il pose la thèse suivante: « *Il faut admettre pieusement et religieusement que la Vierge a été élevée au ciel non seulement quant à son âme, mais aussi avec son corps et on ne peut le nier aujourd'hui sans une témérité extrême*». [5] Il en appelle à l'autorité des Pères et des théologiens, à la fête liturgique du 15 août, à de multiples raisons théologiques, qui ne sont d'après lui, que des raisons de convenance, non des arguments dé-

---

[1] « Tota Ecclesia tenet beatam Virginem assumptam in caelum etiam cum corpore, de qua doctrina non habemus revelationem neque decretum conciliare. Item ante Tridentinum communiter etiam tenebatur eam sine veniali peccato vixisse, et hoc sine revelatione aut decreto conciliari ... et sic de aliis. Negantes autem aliquem dictam propositionem olim non erant nec haeretici nec erronei, sed temerarii. Et sic dicemus de omni se opponenti communi sententiae fidelium in aliqua doctrina vel ritu Ecclesiae.» *Commentaria in III l. Sent. Mag. Fr. Ioannis Duns Scoti*, t. III p. II, Rome, 1673, p. 853.

[2] *Apparatus ad positivam theologiam methodicus*, Venise, 1717, p. 21: « Temeraria dicitur illa sententia quae sine gravi fundamento impugnat in re gravi communem theologorum sententiam, seu, ut explicant alii, quae nullo auctore fide digno, nulla probabili nixa ratione, extra communem theologorum sensum vagatur: ut si quis assereret ... beatam Virginem in caelum etiam quoad corpus assumptam negaret.»

[3] *De ente supernaturali*, Paris, 1871, t. III, pp. 133, 134: « Communis fidelium, Patrum et theologorum consensus firmissime tenet corpus virgineum fuisse corruptionis immune et aeterna in caelis incorruptibilitate donatum titulo maternitatis Dei ... Nullum est fundamentum negandi maternitati Dei condignitatem ad illas, cum Ecclesiae Patres eas praerogativas illi absolute debitas et morali iure annexas ostendant. Magis igitur pium et probabile est admittere non solum congruitatem, sed etiam moralem condignitatem ad illas.»

[4] Edition de Lyon, 1767, pp. 243 248. La première édition, Lyon, 1718, fut mise à l'index, le 11 mars 1722. Voir pp. 243-246.

[5] « Virginem non animo tantum verum etiam corpore in caelo fuisse assumptam pie ac religiose tenendum est, nec nisi ingenti temeritate negari hodie potest.» *Exercitatio LXVII*, p. 243.

monstratifs. Ces raisons se tirent de la maternité divine, de la parfaite virginité, de l'excellente sainteté, de l'intime union avec le Christ, de l'affection filiale de celui-ci envers sa mère.[1] Il récuse comme étant de nul poids l'argument tiré de l'emploi du mot *assomption* et celui de l'absence de reliques.[2] Répondant aux objections d'ordre historique, qu'il connaît bien, il ne cherche pas à les nier ou à les atténuer. Il reconnaît loyalement qu'au Moyen Age, à cause surtout du Pseudo-Jérôme, pas mal de théologiens ont considéré comme une doctrine incertaine l'assomption corporelle. *Tout ce qu'on en peut conclure, c'est que l'Assomption n'est pas à ranger parmi les articles de foi, en l'absence de preuves évidentes tirées de l'Ecriture et de l'ancienne tradition. Tel est, dit-il, le sentiment certain de tous les théologiens, à l'exception peut-être de Catharin.*[3] L'Eglise a pu douter autrefois du privilège marial; aujourd'hui, elle n'en doute plus. Il n'existe actuellement aucune raison de le rejeter. Les Pères qui ont affirmé que Jésus-Christ seul était ressuscité pour ne pas mourir ont voulu parler du droit unique que le Sauveur avait à ressusciter. Ils n'ont pas entendu nier ce qui pouvait être accordé par privilège. La preuve en est que beaucoup d'entre eux ont enseigné la résurrection définitive des ressuscités de Pâques.[4]

VINCENT-LOUIS GOTTI († 1742), contemporain de Serry et Dominicain comme lui, traite de l'Assomption avec la même maîtrise.

[1] « Ubi enim facti res agitur verius quam dogmatis, quaeque ex Dei nutu atque arbitrio pendet unice, rationes, ut schola loquitur, demonstrantes frustra quaesieris. » Serry oublie, que Dieu, par sa manière d'agir à l'égard de sa Mère, a pu nous donner des preuves convaincantes qu'il n'a pu lui refuser le privilège de l'assomption corporelle.

[2] « Nolim inde (ex absentia reliquiarum) probationem accersere, ne causam aliunde optimam prodere videar potius quam defendere ... Quot enim sanctorum iustorumque corpora eamdem sortem subiere; quae tamen in caelos elata esse nemo unquam affirmaverit? Sed et peculiaris ratio subesse posset cur Deus sacrum Virginis corpus, tametsi in terris fortasse residuum, ignotum mortalibus esse vellet. Qualis nimirum in Veteri Testamento fuit, ut Moyse mortuo, " non cognosceret homo sepulcrum eius ", ne tanti viri excellenti permoti Hebraei totque beneficiorum, quibus ab illo affecti fuerant, bene memores, tanquam divinum aliquod numen colerent, aut certe maiori quam par esset cultu atque veneratione prosequerentur. Quae ratio, ubi de Deipara Virgine agitur, eo gravius urget, quod infinitis titulis Maria Moysem antecellat, Mater Dei servum et famulum Dei. Quare, futili probatione reiecta, etc. » On ne saurait mieux dire.

[3] Serry fait ici erreur. Nous avons vu que Catharin avait eu quelques disciples, à son époque et après.

[4] Serry considère comme fort douteuse la résurrection de saint Jean. *Exerc. LXVIII*, n. 15, p. 254.

Parlant du degré de certitude de cette doctrine, il déclare que celle-ci n'est pas seulement une opinion pieuse et probable, qu'on est libre d'admettre ou de rejeter. Vu le sentiment commun de l'Eglise et de ses fidèles, vu la fête liturgique; ce serait une téméraire présomption de la rejeter ou seulement de la mettre en doute. Elle n'a point cependant la certitude de la foi divine, en l'absence d'attestation suffisamment claire dans les sources de la Révélation: « A mon avis, dit-il, on ne pourrait nier l'Assomption sans encourir la note de témérité, voire même la note d'erreur... J'ajouterai que le négateur serait grandement suspect d'hérésie, non précisément parce qu'il contredirait la croyance commune, mais parce qu'il serait présumé admettre l'idée erronée que l'Eglise universelle nous propose d'honorer la bienheureuse Vierge sous un faux titre. »[1]

Gotti, on le voit, est porté à dépasser un peu la note de témérité. Il n'en va pas de même d'un autre Dominicain CHARLES-RENAUD BILLUART († 1757), dans son célèbre manuel de théologie thomiste, moins brillant que les ouvrages de Serry et de Gotti, mais plus important par l'influence qu'il a exercée et qu'il exerce encore sur l'enseignement courant des Séminaires et des Universités catholiques. Dans l'article assez court qu'il consacre à l'Assomption, ce théologien formule ainsi sa thèse: « Il serait téméraire de nier que la bienheureuse

[1] *Veritas religionis christianae*, pars II, c. XLI, t. IV, pp. 346 sq., Rome, 1737: « Non enim ut pia tantum et probabilis opinio, cui liberum sit assentire vel dissentire, habenda est, ut sentiunt Abulensis in cap. XX Matth., q. 230, et Caietanus in opusculo de Conceptione, c. I. Cum enim omnium catholicorum, nemine contradicente, sententia sit et communi Ecclesiae judicio, quae in simili materia errare non potest, corporea assumptio colenda publice proponatur, velle dissentire, aut etiam in dubium revocare temerariae praesumptionis nota ad minus inurendum esset. Nec etiam fide divina certa tenenda est, ut volunt Catharinus et alii ... Censeo tamen tanta certitudine gloriosam beatae Virginis in corpore assumptionem tenendam esse, ut sine temeritatis aut etiam erroris labe negari non possit ... Adderem negantem beatam Virginem fuisse ad caelos cum corpore assumptam fore vehementer suspectum de haeresi, non quia praecise communi credulitati sese opponeret, sed quia praesumeretur hoc ex iudicio erroneo procedere, nimirum quod Ecclesia universalis proponeret beatam Virginem sub titulo falso colendam. » Cette dernière remarque du grand théologien appelle une réserve expresse, car l'Eglise ne se prétend pas infaillible pour ce qui regarde les titres des fêtes mariales. Qui oserait dire, par exemple, que cette infaillibilité est engagée dans le titre de *Notre-Dame des Neiges* ou celui de *Notre-Dame du Mont Carmel*? Gotti, comme tant d'autres, est porté à exagérer la valeur de l'argument liturgique, vu surtout que l'Eglise, dans l'office liturgique, s'abstient de préciser clairement l'objet de la fête.

Vierge a été elevée au ciel en corps et en âme.»[1] Un peu plus loin, il parle de grave témérité. C'est le type classique du groupe des modérés.

Plus vaste et plus profonde que celle de Billuart a été, dans la question qui nous occupe, l'influence du long chapitre que le savant cardinal PROSPER LAMBERTINI, devenu pape sous le nom de BENOÎT XIV († 1758), a consacré à la fête de l'Assomption dans son grand ouvrage: *De festis Domini nostri Iesu Christi et beatae Mariae Virginis.*[2] L'érudition de l'auteur est immense. Il a lu les théologiens et les critiques, et il emprunte aux uns et aux autres ce qu'ils ont de meilleur. C'est pourquoi il se garde de toute affirmation exagérée. Après avoir parlé de la mort de Marie, il commence par définir ce qu'il faut entendre par *assomption:* «L'assomption de la Mère de Dieu, dit-il, n'est pas autre chose que la translation glorieuse du corps et de l'âme de la bienheureuse Vierge, après sa résurrection.»[3] Il semble donc rattacher à la notion de l'Assomption le fait de la mort et de la résurrection, suivant l'opinion commune. Il énumère ensuite rapidement les raisons théologiques du mystère, dont il avait déjà parlé au livre I, c. 42, n. 15, de l'ouvrage: *De canonizatione sanctorum,*[4] puis les principaux témoignages patristiques; parle du sentiment commun des théologiens, de la pensée de l'Eglise, telle qu'elle se manifeste dans les textes liturgiques et conclut par ces mots:

«Nous disons enfin que l'assomption de la bienheureuse Vierge n'est pas un article de foi: ce que prétend Catharin au livre IV de son ouvrage contre Cajetan; car les quelques textes scripturaires qu'on a l'habitude d'apporter pour établir cette opinion peuvent être expliqués autrement, et la tradition ne suffit pas à élever cette doctrine au rang des articles de foi, comme le remarque Dominique Soto, que nous avons cité dans notre ouvrage sur la canonisation des saints. Mais si ce n'est pas un article de foi *mais seulement une opinion pieuse et recevable, sera-t-il loisible de l'accepter ou de la mépriser, de la défendre ou de l'attaquer? En aucune manière.* Qui débiterait cette sottise en pays chrétien, dit Claude Joly, passerait non seulement pour impie et blasphémateur mais aussi pour fou et dénué de tout bon sens.»[1]

[1] *Theologia iuxta mentem divi Thomae. Tractatus de mysteriis Christi. Dissertatio XIV*, a. 2, éd. de Lyon, 1852, t. III, pp. 244-245: «Temerarium foret negare beatam Virginem esse corpore et animo assumptam in caelum.»

[2] Nous citons l'édition de Prati, 1843, des *Opera omnia*, t. IX: *De festis beatae Mariae Virginis*, l. II, c. VIII, pp. 276-288.

[3] «Nihil aliud est Deiparae assumptio quam gloriosa quaedam animae et corporis translatio beatae Virginis, quae revixit.» P. 280.

[4] T. I. pp. 308-309. Benoît XIV réduit à sa juste valeur l'argument liturgique. Il écrit: «Neque pro definitione habentur ea quae ex festo, cultu ceterisque modo ponderatis desumuntur.»

Le témoignage de Claude Joly, qu'il est assez piquant de rencontrer ici, est corroboré par ceux de Suarez, de Théophile Raynaud, de Casaubon, de Thomassin, de Melchior Cano, de Noël Alexandre, de Gotti, de Pierre Canisius. L'assemblage de noms si divers indique une pensée fort souple et très éclectique, et les citations qui les accompagnent témoignent que, d'après l'auteur, on se rendrait coupable d'une grave témérité en rejetant ou en mettant en doute le privilège marial. Quant aux objections, l'illustre érudit ne cherche pas à les atténuer; mais il montre qu'elles ne sont pas de nature à compromettre une doctrine qui a pour elle le sentiment commun de l'Eglise et de ses théologiens. Sa conclusion est donc que tout en n'étant pas un article de foi mais seulement une opinion pieuse et recevable, l'Assomption n'est pourtant pas une opinion libre, et que celui qui la rejetterait encourrait pour le moins le reproche de témérité.

On peut dire que Benoît XIV a donné le ton aux théologiens qui l'ont suivi jusqu'à 1870, et même après. La plupart répètent que la doctrine de l'assomption corporelle de la Mère de Dieu s'impose sous peine de témérité. Ainsi s'expriment l'Augustin JEAN-LAURENT BERTI († 1766),[2] TROMBELLI († 1784),[3] PIERRE-PHILIPPE STROZZI

[1] «Postremo dicimus non esse fidei articulum assumptionem beatae Virginis, quod lib. IV contra Caietanum contendit Catharinus; nam quaedam Scripturae loca quae ad eam opinionem constabiliendam solent afferri, aliter etiam explicari possunt, nec eiusmodi est traditio quae satis sit ad evehendam hanc sententiam ad gradum articulorum fidei, quod advertit Dominus Soto ... At si non fidei articulus, *sed pia tantum et probabilis opinio,* numquid licuerit eam amplecti vel aspernari, tueri vel refellere? *Qui haec inter christianos blateraret,* ait Claudius Joly, *loc. cit., non modo impius ac blasphemus, sed etiam stultus et omnino mentis expers haberetur.*» P. 282.

[2] *De theologicis disciplinis. Prolegomena,* c. V. L'auteur parle de l'Assomption à propos de la définition de la note de témérité. Il répète ce qu'à dit De Lugo: «Temerariam propositionem dicunt ... quaecumque insolenter et nimium audacter profertur, *ut contendere beatam Virginem non esse in caelo cum corpore assumptam.*»

[3] *Mariae sanctissimae vita ac gesta cultusque illi adhibitus,* pars I, diss. 46, q. 1, c. 1. Bologne, 1763, t. IV, p. 368: «Adiicimus non solum pium esse credere a Domino nostro Iesu Christo ad caeli corporaliter sublevatam palatia, verum etiam adeo probabile et Ecclesiae monitis consentaneum, ut sine temeritate ab ea opinione dissentire non possimus.»

(† 1795), auteur d'une dissertation spéciale sur l'Assomption.[1] Dans la première moitié du XIX[e] siècle, la théologie, tant la positive que la spéculative, subit une éclipse. On ne rencontre aucun nom de marque s'étant occupé du privilège marial. PERRONE n'en dit mot dans son cours. Les rares manuels classiques de l'époque lui consacrent à peine quelques lignes. C'est le cas, par exemple, du manuel de GOUSSET,[2] de celui de BOUVIER,[3] des *Institutiones theologicae* de KNOLL.[4]

4 · Précisions sur l'objet de la fête du 15 août

Nous avons déjà dit, dans l'article précédent, que la réforme de livres liturgiques par saint Pie V avait eu pour effet d'orienter définitivement la fête du 15 août vers l'assomption proprement dite, et avait relégué dans l'ombre ce qui fut l'objet primordial de cette solennité, à savoir la dormition ou mort de la Vierge. Le dernier vestige clair de cet objet primitif disparaît avec l'abandon du martyrologe d'Usuard, que certains chanoines parisiens ont essayé vainement de maintenir. Aussi, n'est-il pas étonnant que les théologiens modernes, pour établir la doctrine de l'assomption glorieuse, fassent communément appel à la célébration de la fête. Ils exagèrent même habituellement la portée de ce fait, ne remarquant pas assez l'imprécision voulue des formules liturgiques de la messe et de l'office et mettant dans le mot *assomption* tout ce qu'il suggère naturellement au sens chrétien.

Nous avons entendu tout à l'heure Benoît XIV définir l'Assomption: *Gloriosa quaedam animae et corporis translatio beatae Virginis, quae revixit.* Or, il arriva que sous le pontificat de ce pape, la Commission qu'il avait nommée pour préparer une correction radicale du Bréviaire et qui travailla de 1741 à 1748, demanda quelques changements dans l'office du 15 août. Elle réclama notamment la suppression, dans l'office du quatrième jour de l'octave, du récit de l'*Histoire euthymiaque*, dont le caractère légendaire ne faisait alors de doute pour personne. Ces leçons devaient être remplacées par un texte emprunté à saint Bernard. La réforme projetée n'eut pas lieu, à cause du caractère confus des travaux de la Commission.[1] On a tout lieu de croire que le pape aurait volontiers souscrit à l'expulsion de l'*Histoire euthymiaque*. Il eût été sans doute aussi de l'avis de la Commission pour maintenir comme titre de la solennité le mot *Assomption*, au lieu de l'un des titres anciens rappelant plus tôt la mort *Dormitio, Pausatio, Transitus*, qu'avait proposés le consulteur ANTOINE-MARIE AZZOGUIDI, des Mineurs conventuels, de peur, disait-il, que le maintien du mot *Assomption*, ne fît croire que l'assomption corporelle appartenait à la foi et était quelque chose de plus qu'une pieuse croyance.[2] La Commission repoussa cette motion à l'unani-

[1] *L'Assunzione al cielo della Madre di Dio dimostrata secondo il sentimento di santa Chiesa*, Rome, 1766. Le chapitre III, p. 6, est intitulé: « Grave temerità di chi revochi in dubio l'Assunzione corporea della gran Vergine contro il sentimento della Chiesa.»

[2] *Théologie dogmatique*, t. II, p. 332, 3[e] éd., Paris, 1849: « Une autre prérogative de Marie est son assomption corporelle dans le ciel. On croit encore généralement, dans l'Eglise, que la sainte Vierge est ressuscitée immédiatement après sa mort et qu'elle est en corps et en âme dans le séjour de la gloire. Cette pieuse croyance est fondée sur la tradition et sur les sentiments de piété que nous devons avoir pour la Mère de Dieu. On conçoit difficilement que ce corps, qui n'a jamais participé à la contagion commune et dont s'est formé, par l'opération du Saint-Esprit, le corps même du Fils de Dieu fait homme, ait éprouvé la corruption du tombeau. Aussi l'Eglise a-t-elle inséré dans l'office de *l'Assomption* ce que saint Jean Damascène et saint Bernard ont dit de la mort, de la résurrection et de l'entrée triomphante de Marie dans le ciel. Néanmoins, il n'existe aucune décision qui en fasse un article de foi.»

[3] *Theologia dogmatica. Tractatus de praeceptis Ecclesiae*, § III, Le Mans, 1845.

[4] *Institutiones theologiae theoreticae*, t. VI (1864), p. 360: « Quia de hac fide Ecclesiae non satis constabat, sine culpa nonnulli dubitanter de resurrectione et assumptione beatae Virginis loqui potuerunt. Cum autem Ecclesia semper magis magisque sensum suum manifestaverit et festum Assumptionis in toto orbe catholico celebrare praeceperit, hoc privilegium beatae Virginis sine culpa in dubium vocari nequit, quamvis solemnis de illo definitio Ecclesiae non prodierit.»

[1] On dit parfois que Benoît XIV fut empêché par la mort de réaliser la réforme projetée en approuvant et en publiant le travail de la Commission. En fait, une lettre du pape au cardinal de Tencin, datée du 7 août 1748, donc dix ans avant sa mort, nous apprend la vraie raison del'*enterrement* du projet: « C'imbarchiamo, dit le pontife, a deputare una Congregazione che finalmente ci ha dato i suoi sentimenti tanto confusi et tanto imbrogliati e tanto dissoni fra di loro, che ci vuole più fatica a correggere quelli che il Breviario » Cf. S. BAÜMER, *Histoire du Bréviaire*, trad. R. Biron, Paris, 1905, t. II, p. 399, note 1.

[2] « Quod nunc beatissimae Virginis festum *Assumptionis* nomine appellamus, aliis nominibus *Pausationis, Dormitionis, Transitus* in antiquis calendariis ac ritualibus libris inscribi res est omnibus notissima ... Quaerebatur itaque num in calendario retinendum esset *Assumptionis* vocabulum, num aliud ex antiquioribus praedictis eligendum, ne forte quae pie creditur beatissimae Virginis non anima tantum sed etiam corpore in caelos commigratio, retento *Assumptionis* nomine, ad fidem pertinere aut significaretur, aut significari putaretur ... Unanimi sententia responderunt ad haec omnia consultores festa haec de quibus diximus (il s'agit de l'assomption et de la nativité de la Vierge) retinenda esse, et quidem sub iisdem vocalibus; retinendam quoque utramque octavam.» A. ROSCOVANY, *Coelibatus et Breviarium*, t. V, Pest, 1861, pp. 545 sq.

mité, comme elle rejeta aussi la suppression de l'octave de la fête. Cela nous montre bien qu'en plein XVIII[e] siècle l'objet direct de cette fête n'était plus la mort de Marie, mais sa glorification en corps et en âme, son entrée triomphale au ciel. C'est aussi ce qui ressort du nouvel office du Rosaire, introduit récemment par le pape Léon XIII. Ni dans les répons, ni dans les hymnes de la fête on ne trouve de mention ni d'allusion claire à la mort de Marie. [1] Le quatrième mystère glorieux est indiqué par des expressions rappelant l'assomption et la gloire de la Vierge. C'est ainsi que peu à peu l'objet de la fête a évolué, alors que l'office des rites orientaux a conservé son caractère primitif et met avant tout en relief la dormition de Marie.

V – La doctrine de l'Assomption depuis le concile du Vatican jusqu'à nos jours

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

La définition de l'Immaculée Conception comme dogme de foi catholique par Pie IX, le 8 décembre 1854, marque une date importante dans l'histoire de la doctrine de l'Assomption. Les deux mystères, en effet, sont étroitement unis. A première vue, l'Assomption glorieuse en corps et en âme apparaît au théologien comme une conséquence logique et immédiate de la conception immaculée. Cette connexion nécessaire aurait éclaté depuis longtemps à tous les regards si les disputes d'école autour de l'essence du péché originel n'en avaient obscurci la vision. Cette connexion, plusieurs évêques l'avaient nettement aperçue antérieurement à l'acte solennel de 1854. Dès 1849, le cardinal ENGELBERT STERCKX, archevêque de Malines et Mgr. GEORGES SANCHEZ, évêque d'Osma, avaient demandé à Pie IX, dans leur réponse à la consultation pour la définition de l'Immaculée Conception, de définir aussi, en la même circonstance, l'assomption corporelle de la Vierge. [2] Quelques années plus tard, en 1863, ISABELLE II, reine d'Espagne, à l'instigation de son confesseur, le bienheureux ANTOINE-MARIE CLARET, inaugurait le mouvement pétitionniste en vue d'obtenir du Saint-Siège la définition solennelle du mystère glorieux de Marie, mouvement qui a pris de si vastes proportions en ces dernières années. [1] Dans sa réponse à la pieuse souveraine, le Souverain-Pontife affirmait comme une chose certaine que l'Assomption était une conséquence de la conception immaculée, mais il déclarait que le moment opportun pour la définition demandée n'était pas encore arrivé. [2]

A peine la bulle d'indiction du concile du Vatican avait-elle paru (29 juin 1868), que la doctrine de l'Assomption fut mise en avant par la presse catholique comme l'un des objets possibles de définition en même temps que l'infaillibilité pontificale. Dans son fameux article, publié le 6 février 1869, sous le titre: *Corrispondenza di Francia*, la *Civiltà cattolica* parlait du désir de beaucoup de catholiques français de voir définir l'Assomption. [3] Cela même suffit à provoquer un mouvement d'opposition à cette définition dans le camp des adversaires de l'infaillibilité papale, tandis que le second concile provincial de Quito et le concile plénier de Smyrne la postulaient expressément et que l'archevêque de Saint Christophe de la Havane, Mgr. MARTINEZ Y SÁEZ, adressait au Saint-Père une longue dissertation dans le même but (1869). Au sein même du concile du Vatican, le mouvement pétitionniste fut organisé par quelques zélateurs, notamment par le Bénédictin de l'abbaye de Saint-Paul, le P. ALOYS VACCARI, qui, en cette même année 1869, fit paraître la première édition de sa longue monographie sur l'Assomption et sa définibilité. [4]

---

[1] La seule allusion à la mort qu'on pourrait découvrir serait ce vers de la 4[e] strophe de l'hymne des Laudes: *Soluta carnis pondere*. Mais ces mots peuvent parfaitement s'entendre d'une allusion à la qualité des corps glorieux que les théologiens appellent l'*agilité*, par laquelle le corps des bienheureux est soustrait aux lois de la pesanteur.

[2] L'évêque d'Osma écrivait: « Haec doctrina [Assumptionis corporalis gloriosae], tam antiqua et tam universaliter in Ecclesia recepta, est proxima fidei et nihil ipsi deest ut sit expresse de fide, praeter solemnem et publicam Ecclesiae definitionem.» Cf. A. ROSKOVANY, *Beata Virgo in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium saeculorum demonstrata*, Budapest, 1864, t. V, p. 58.

[1] La pétition est datée du 27 décembre 1863.

[2] « Dubium non est quin Assumptio eodem modo, quo a fidelium communitate creditur, ex conceptione immaculata consequatur; at omnibus rebus suum stabilitum est tempus neque ego me dignum instrumentum publicandi tanquam dogma hoc quoque alterum mysterium aestimo.» En s'exprimant de la sorte, Pie IX se montrait plus clairvoyant que bon nombre de théologiens, qui, de nos jours encore, n'aperçoivent pas le lien qui unit entre eux, comme la cause à l'effet, les deux mystères.

[3] On sait que cet article fit grand bruit et déchaîna le mouvement anti-infaillibiliste en France, en Allemagne et ailleurs, comme nous le dirons plus loin. Les adversaires de l'infaillibilité se montrèrent également hostiles à la définition de l'Assomption, mais cette dernière question resta toujours au second plan.

[4] *De corporea Deiparae assumptione in caelum. An dogmatico decreto definiri possit*, Romae, 1869, 485 pp. Une seconde édition de cet ouvrage, remaniée même dans le titre, parut en 1881. Nous aurons l'occasion d'en reparler plus loin.

Mais la question de l'Assomption ne fut jamais posée officiellement devant les Pères du concile. Tout se réduisit à signer des formules de pétition qui leur furent présentées.

C'est de cette manière que, pour ce qui regarde l'Assomption, la théologie catholique, depuis 1870, a été orientée vers la question de la définibilité de cette doctrine. Les théologiens se groupent, depuis cette époque, suivant la réponse qu'ils donnent à cette question. Il y a les tenants et les adversaires de la définibilité et, dans chaque groupe, des nuances très sensibles. On trouve aussi, comme dans les périodes précédentes, quelques maximistes qui déclarent que l'Assomption est d'ores et déjà une vérité de foi catholique en vertu du magistère ordinaire de l'Eglise ou du sens commun des fidèles. Parmi les manuels de théologie catholique, dont le nombre grossit chaque jour, plusieurs se taisent pourtant sur la définibilité et parlent le langage des modérés de la période précédente. Ils présentent l'Assomption comme une *pia et probabilis opinio*, suivant l'expression de Benoit XIV, qu'il y aurait grande témérité à rejeter. Bref, nous retrouvons dans la théologie catholique contemporaine toute la variété d'opinions que nous avons rencontrée depuis le XVIe siècle.

La doctrine, du point de vue strictement théologique et scientifique, a-t-elle réellement progressé? On ne saurait l'affirmer. On peut même avancer qu'il y a eu plutôt régression. Aux XVIIe et XVIIIe siècles, la critique historique avait à bon droit éliminé certains documents apocryphes, certains arguments de nulle valeur ou dont l'importance avait été grandement exagérée, des universalisations hâtives ne reposant sur aucun fondement. On est étonné de voir reparaître ces fausses preuves non seulement dans des manuels, mais même dans des collections scientifiques, dans les traités spéciaux de mariologie et surtout — chose surprenante — dans des monographies spéciales sur la doctrine de l'Assomption. La plupart des auteurs de ces monographies ont fait flèche de tout bois. Ou leur information a été insuffisante, ou ils ont voulu maintenir à tout prix des positions intenables. On les a vus faire encore état du passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys l'Aréopagite pour étayer l'origine apostolique de l'Assomption; de l'interpolation dans la *Chronique d'Eusèbe;* de l'*Histoire euthymiaque* et de bien d'autres éléments apocryphes, dont la critique du siècle passé avait fait justice. Ces faux documents, ces raisonnements caducs sont malheureusement entrés comme considérants dans certaines formules pétitionnistes, qu'ont signées des millions de fidèles, de nombreux ecclésiastiques et même des évêques réunis en congrès ou en synode.

Ce qui a caractérisé en effet la période contemporaine a été l'ampleur du mouvement pétitionniste pour demander la définition du privilège marial au Souverain Pontife. A plusieurs reprises, le Saint-Siège a dû intervenir pour le modérer, le diriger, voire même l'arrêter. Nous aurons à en dire un mot. Par certains côtés, ce mouvement a présenté un caractère assez superficiel, dont il ne faudrait point exagérer la portée doctrinale.

Bref, depuis 1870, pour ce qui regarde notre question, la science historico-théologique n'a pas toujours été à la hauteur de la dévotion. Nous pensons que la question de la définibilité a été posée prématurément, sans préparation suffisante. On a même oublié, dès le début, de déterminer clairement l'objet précis de la définition, et cet oubli s'est perpétué dans les formules pétitionnistes les plus récentes.

Nous divisons cet article en cinq sections. Nous parlerons: 1° des théologiens qui gardent le silence sur la question de la définibilité; 2° du groupe des maximistes, qui déclarent que l'Assomption est déjà une vérité de foi catholique; 3° des partisans de la définibilité et de leurs divers groupes; 4° des adversaires de la définibilité; 5° nous terminerons par un bref aperçu sur le mouvement pétitionniste.

I — Théologiens qui se taisent, ou ne prennent pas nettement parti sur la question de la définibilité de la doctrine

Ces théologiens se rencontrent surtout parmi ceux qui ont écrit entre 1870 et 1900, c'est-à-dire pendant la période où le mouvement pétitionniste a été presque nul. Nous trouvons parmi eux plusieurs auteurs de manuels de théologie dogmatique, dont quelques-uns ont modifié leur position dans les éditions postérieures à 1900. Ceux-là s'en tiennent habituellement aux expressions des théologiens modérés de la période précédente, quand il s'agit de qualifier la thèse de l'assomption corporelle et sa négation. Pour eux, l'Assomption est une *pia sententia*, une *pia et probabilis opinio*, qui a pour elle l'approbation de l'Eglise, le sentiment commun des théologiens et des fidèles. La rejeter serait une grave témérité. On peut la dire certaine, mais d'une certitude relative, qui n'est pas la certitude de la foi. Signalons dans ce groupe:

1° Le Jésuite autrichien H. HURTHER, auteur d'un excellent manuel très répandu, qui en était à sa onzième édition en 1903, celle que nous avons sous les yeux. Nous y lisons: *La doctrine de l'assomption glorieuse corporelle de Marie au ciel doit être rangée parmi les points de la doctrine catholique qu'on ne peut nier sans téméri[té]*.[1]

[1] *Theologiae dogmaticae compendium*, t. II, ed. 11^a^, Innsbruck, 1903, n. 617,

2° Le manuel, également très répandu, d'A. Tanquerey, au moins dans les premières éditions. La troisième édition, datée de 1896, dit de la thèse de l'assomption corporelle: *On ne peut la rejeter sans témérité.* [1]

3° Les *Praelectiones dogmaticae* du P. Pesch, qui formule ainsi sa thèse sur l'Assomption: *C'est une opinion pieuse et bien fondée que la bienheureuse Vierge, après sa mort, fut élevée au ciel non seulement quant à l'âme, mais aussi quant au corps.* [2]

4° G. van Noort, auteur d'un manuel estimé, qui déclare: *Il est théologiquement certain que la bienheureuse Vierge a été élevée au ciel aussi avec son corps. Cette doctrine ne saurait être niée sans témérité. Certains théologiens portent une censure plus grave.* [3]

5° B. Tepe, dans son manuel, qui tout en reconnaissant que l'assomption corporelle ne peut être prouvée ni par l'Ecriture ni par les écrits des anciens Pères parvenus jusqu'à nous et qu'elle n'est pas un dogme de foi, estime qu'il y aurait une extrême témérité à la nier. [4]

6° J. Lottini, qui fait sienne, dans son manuel, la déclaration de Suarez: « Cette vérité est certaine au point que nul catholique pieux ne peut la révoquer en doute ou la nier sans témérité. » [5]

---

p. 513: *Sententia de b. Mariae secundum corpus gloriosa in caelos assumptione iis accenseri debet doctrinae catholicae capitibus, quae sine temeritate negari non possunt.*

[1] *Synopsis theologiae dogmaticae. Theologia specialis*, t. I, ed. 3, 1896, p. 612: *Citra temeritatem reiici nequit.* Dans la 22e édition, la dernière parue, en 1929, l'auteur a modifié ses expressions, p. 284: *Communis et vera sententia ... Ergo ut certa admittenda est corporalis assumptio, immo ut prope definibilis dici potest ... citra errorem reiici nequit.*

[2] *Praelectiones dogmaticae*, ed. 3, Fribourg, 1919, t. IV, n. 613, p. 347: *Est sententia pia et bene fundata beatam Virginem post mortem non solum secundum animam, sed etiam secundum corpus esse in caelum assumptam.* Dans la IVe et Ve édition, datée de 1921, n. 613, p. 361, l'auteur a ajouté, à la fin de la même thèse, la formule: *theologice certa.*

[3] G. Van Noort - J. P. Verhaar, *Tractatus de Deo redemptore*, ed. 4, Hilversum, 1925, pp. 190-191, n. 261: *Theologice certum est beatam Virginem etiam corpore in caelum assumptam esse ... Sine temeritate negari non potest. Alii graviorem censuram statuunt.*

[4] B. Tepe, *Institutiones theologicae in usum scholarum*, Paris, 1896, t. III, pp. 721-722: « B. Virgo Maria privilegio singulari secundum corpus et animam assumpta est in caelum. Propositio non est de fide; tamen summae temeritatis reus crederetur qui eam impugnaret. *Porro hanc veritatem neque ex Scriptura neque ex antiquorum Patrum scriptis quae ad nos pervenerunt, probari posse fatemur.* »

[5] *Institutiones theologiae specialis*, ed. 2, Ratisbonne, 1909, t. II, n. 449, pp. 383-384.

7° Le P. Hugon, dans ses *Tractatus dogmatici*, qui parle de *pia sententia.* Plusieurs, dit-il, pensent que cette doctrine peut être définie, parce que c'est une vérité révélée soit par la tradition orale, soit implicitement. [1] Pour lui, il s'abstient de se prononcer sur la question.

8° Fr. Diekamp, un théologien particulièrement versé dans la théologie positive, qui a écrit récemment dans la traduction latine de son manuel: « Le corps de Marie n'a pas été livré à la corruption, mais peu après la mort, il a été uni de nouveau à l'âme et élevé par Dieu au ciel. *C'est une doctrine pieuse et très probable.* » [2]

La liste des auteurs qui s'expriment de la sorte pourrait être décuplée. Du reste, même parmi ceux qui déclarent l'Assomption définissable comme dogme de foi, plusieurs se contentent de qualifier de téméraire celui qui oserait la nier ou la mettre en doute. Comme dans la période précédente, la note de témérité reste la note classique que les théologiens de la fin du xixe siècle ont l'habitude d'infliger aux adversaires du privilège marial. Ceux qui ont écrit après 1900, au contraire, ont tendance à être plus sévères, et parlent volontiers d'erreur. Il y a même parmi eux un groupe de maximistes, qui reprennent la thèse de Catharin et de Corduba et estiment que la doctrine de l'Assomption est déjà un dogme de foi catholique en vertu du magistère ordinaire de l'Eglise.

2 – Le groupe des maximistes

Ainsi pensaient quelques rares Pères du concile du Vatican, qui voulaient que le privilège marial fût défini par simple acclamation, sans discussion conciliaire. Dans une lettre pastorale, écrite en 1869,

---

[1] *Tractatus dogmatici*, ed. 5, Paris, 1927, t. II, p. 770: « Pia sententia. Posse definiri dicunt plures, quia est veritas a Deo revelata. »

[2] *Theologiae dogmaticae Manuale*, ed. A. M. Hoffmann, t. II, Paris, 1933, p. 427: « Corpus Mariae corruptioni non traditum est, sed paulo post mortem animae iterum est unitum et in caelum a Deo assumptum. *Sententia pia et probabilissima.* » Il est remarquable que dans la première édition allemande, en 1921, l'auteur avait écrit: « Le magistère ecclésiastique a la possibilité de définir l'assomption corporelle comme une vérité de foi »: *Das kirchliche Lehramt sie als eine Glaubenswahrheit zu definieren die Möglichkeit hat.* » *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Münster, 1921, t. II, p. 3. — Le silence sur la définibilité, dans l'édition plus récente, a peut-être été inspiré par la récente controverse soulevée par le Dr. Jean Ernst. Diekamp a donc opéré le mouvement inverse à celui de Tanquerey.

à la veille du concile, Mgr Plantier, évêque de Nîmes, s'exprimait ainsi:

« Parce qu'une Revue romaine a pu souhaiter que cette pieuse et universelle croyance (de l'Assomption) fût élevée par acclamation, dans le concile, à la dignité d'un dogme défini, un journal prudent de notre France s'est presque scandalisé de ce vœu, qui semblait un acte de sainte étourderie. Comme si cette question n'avait jamais été abordée de près! Comme si l'épiscopat n'était pas, depuis longtemps, en possession de tous les éléments nécessaires pour la trancher! Comme si déjà, de fait, elle n'était pas à ce point de maturité glorieuse où Pie IX saisit l'Immaculée Conception de Marie pour l'imposer à la foi des peuples.» [1]

En plein concile, Mgr A. Monescillo, évêque de Jáen en Espagne, devenu plus tard archevêque de Tolède et cardinal, déposa au Secrétariat du concile une proposition conçue en ces termes: « L'évêque de Jáen en Espagne demande au concile que l'assomption de la bienheureuse Vierge Marie au ciel soit *déclarée ou plutôt acclamée comme dogme de foi.*» [2] Cette motion fut loin d'être du goût des membres du concile. Aussi, un partisan décidé de la définition, Mgr François Maiorsini, évêque de Lacedonia en Italie, voulut sans doute corriger la mauvaise impression produite par la proposition du prélat espagnol en adressant au pape une longue pétition, dans laquelle il demandait que l'Assomption fût définie par le pape et le concile *après un mûr examen.* [3]

---

[1] *Instruction pastorale sur les conciles généraux. Œuvres complètes de Mgr Plantier*, t. XVI, p. 136. Evidemment, l'évêque de Nîmes se faisait quelque peu illusion et n'avait pas l'air de soupçonner la complication du problème résultant du fait de la mort de Marie considéré comme distinct et séparable du fait de l'assomption corporelle.

[2] « Episcopus Giennensis in Hispania petit a concilio ut tanquam dogma fidei declaretur vel potius *acclametur* assumptio beatae Mariae virginis in caelum.» Comme considérants, Monescillo mettait en avant surtout le dogme de la conception immaculée et la fête du 15 août. Il est remarquable qu'il se taisait sur la mort de la Vierge et disait simplement: « Peccati stipendium mors. Quae non peccavit poenam peccati non potuit ferre. *Decuit in caelum gloriose transire.*» La pétition est datée du 8 janvier 1870 Elle fut transmise au Secrétariat de la Députation du concile, le 24 février. Elle vient la dernière des neuf pétitions formulées par des Pères du concile.

[3] « Velim igitur, si ita Sanctitati Vestrae placuerit, ut *post diligens examen*, te doctore, te magistro, te duce, infallibili iudicio tuo, adstantibus totius catholicae Ecclesiae Patribus, definiatur de fide esse tenendum sanctissimam Dei matrem et virginem Mariam *anima et corpore redivivo* ad caelestem sedem speciali Dei gratia esse evectam.» On voit la différence entre cette pétition et celle de l'évêque de Jáen non seulement dans le mode de définition mais aussi dans l'*objet* lui-même. C'est une divergence grave, qui montre que la question n'était pas aussi mûre que le disaient les partisans de la définition par acclamation.

Parmi ceux qui estiment que l'Assomption est déjà un dogme de foi catholique, nous trouvons:

1° Le chanoine Clino Crosta, de Côme, qui a publié, de 1916 à 1934, le bulletin marial intitulé *L'Assunta* et une monographie sur la doctrine de l'Assomption. [1] D'après lui, cette doctrine est non seulement une vérité révélée de Dieu, mais elle est encore proposée comme telle à notre croyance par le magistère ordinaire de l'Eglise. [2]

2° Dans un article du *Kirchliches Handlexicon* des catholiques allemands, écrit en 1912, Sachs déclare: « Proposée depuis des siècles par le magistère ordinaire d'après les principes de la tradition catholique, cette doctrine apparaît d'une manière de plus en plus claire et plus expressive comme un objet de foi. » [3]

3° C'est aussi en 1912, que le P. Lépicier, devenu dans la suite cardinal, changea d'opinion sur le sujet qui nous occupe, en publiant la quatrième édition de sa mariologie. Alors que dans les premières éditions il s'en tenait à l'opinion commune et déclarait que la doctrine de l'assomption corporelle n'était pas de foi, parce que non contenue explicitement dans l'Ecriture et non proposée par l'Eglise comme un dogme, il disait dans la quatrième:

« Nobis tamen, re maturius perpensa, satius decernendum videtur assumptionem beatae Virginis dici debere de fide, et quidem, uti aiunt, catholico-divina; nimirum hinc quidem haec veritas dicenda est contenta in deposito Revelationis; unde est de fide divina;

---

[1] Clino Crosta, *L'Assunta nell'odierna teologia*, Monza, 1903.

[2] « Con ogni franchezza noi ci sentiamo di dover ripetere che la corporea assunzione di Maria è certamente una verità rivelata da Dio e proposta come tale a credersi dal magisterio ordinario della Chiesa, e perciò si può ben ritenere quale una verità di fede divina e cattolica.» *Op. cit.*, p. 234. Le même auteur a parlé longuement de la définibilité de l'Assomption dans la Revue *Palestra del Clero*, 1901-1903. Dans l'article, *Assomption de la Sainte Vierge*, donné au *Dictionnaire de théologie catholique Vacant*, t. I, col. 2139, J. Bellamy déclare que l'Assomption *est enseignée infailliblement par le magistère ordinaire de l'Eglise*: « Mais il ne s'en suit pas, ajoute-t-il, qu'on puisse la ranger actuellement parmi les vérités de foi, comme le pensent quelques rares théologiens, car le magistère de l'Eglise ne s'est jamais prononcé sur son origine et ne l'a jamais présentée comme faisant partie du dépôt de la révélation.» Bellamy s'exprime ainsi, parce qu'il distingue la foi divine de la foi ecclésiastique.

[3] *Kirchliches Handlexicon*, Munich, 1912, à l'article *Maria*: « und tritt mit dem Feste der Himmelfahrt immer deutlicher und audrücklicher als Glaubensgegenstand hervor.» On voit que l'expression est assez vague.

illinc vero sufficienter proposita est per magisterum ordinarium Ecclesiae, quae de hac re festum universale, id est totum orbem respiciens, instituit; unde est de fide divino-catholica. »[1]

Il ajoutait pourtant que celui qui nierait cette vérité n'encourrait pas les censures portées contre les hérétiques, en l'absence d'une définition plus explicite de l'Eglise. »[2]

4° Au Congrès marial de Nantes, en 1924, le P. J.-V. Bainvel s'écriait en pleine séance: « En deux mots: L'Eglise infaillible croit à l'Assomption. Donc l'Assomption est une vérité de foi, bien que le magistère officiel n'ait pas encore, par un acte définitif, imposé cette vérité à la croyance des fidèles. »[3]

5° D'après K. WIEDERKEHR, l'Assomption corporelle a déjà été proposée très clairement comme une vérité de foi par l'Eglise, bien qu'il n'y ait pas eu encore de définition solennelle. Cette proposition a été faite par tous les organes du magistère ordinaire: croyance de l'Eglise romaine, liturgie, tradition, prédication, foi des pasteurs et des fidèles, unanimité des théologiens.[4]

6° Citons enfin un disciple du cardinal Lépicier, auteur du traité de mariologie le plus récemment publié, le P. GABRIEL M. ROSCHINI, qui déclare adhérer à l'opinion de son maître.[5]

---

[1] *Tractatus de beata Maria Virgine*, ed. 4, 1912, p. 327. La 5e édition, de 1926, reproduit le même texte, p. 302.

[2] « Ex hoc tamen deduci non debet illum qui hanc veritatem negaret incidere in poenas in haereticos latas, deficiente hac de re explicitiori definitione Ecclesiae».

[3] *Congrès marial de Nantes tenu en 1924. L'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie,* Paris, 1925, p. 136. Le P. Bainvel s'avançait beaucoup, quand il prétendait que « tous les fidèles croient sans hésiter à l'Assomption comme à un article de foi », *ibid.* A ce compte, il faudrait rayer du nombre des fidèles pas mal de théologiens.

[4] WIEDERKEHR, *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel,* Einsiedeln, 1927, p. 187: « Die Kirche hat ihren Glauben an die liebliche Aufnahme Mariens als an eine christliche Glaubenswahreit im strikten Sinne auf die klarste Weize zu erkennen gegeben und verlangt ihn auch von den Gläubigen. Die leibliche Aufnahme ist de fide ab Ecclesia luculentissime proposita, licet non solemniter definita. Um zu wissen was Lehre der Kirche ist, muss man wissen wie die Kirche ihre Lehre verkündet. » Evidemment, l'auteur exagère la portée de certaines manifestations de la croyance.

[5] *Mariologia*, t. III, Milan, 1942, p. 373: « Huic sententiae adhaeremus. »

3 – Les partisans de la définibilité et leurs divers groupes

Comme nous l'avons dit, c'est principalement sous l'angle de la définibilité que les théologiens de la période contemporaine, depuis 1870, envisagent la question de l'Assomption. Mais on se tromperait, si l'on pensait que tous ceux qui déclarent que cette doctrine est définissable comme dogme de foi catholique, s'entendent parfaitement entre eux. Des nuances, et parfois plus que des nuances, les séparent. Pour les uns, en effet, la définibilité est présentée comme une simple possibilité; pour d'autres, elle est probable, pour d'autres, certaine; pour quelques-uns, surtout parmi les plus récents, cette définibilité est très prochaine. Parlons tout d'abord de ces derniers, qui se rapprochent fort de ceux que nous avons appelés les maximistes. Pour eux, la doctrine de l'Assomption en est, à l'heure actuelle, au même point, au même degré de certitude que la doctrine de la Conception immaculée, à la veille de sa définition solennelle par Pie IX. Nommons parmi eux:

1° GUTBERLET, au tome VII de son cours de théologie en langue allemande. Il affirme expressément que l'Assomption en est au même stade de développement que l'Immaculée Conception immédiatement avant sa définition.[1] Dans un ouvrage plus récent, il ajoute: « Les fondements pour l'élévation de la doctrine de l'Assomption au rang de dogme sont beaucoup plus clairs et beaucoup plus explicites que pour l'Immaculée Conception. »[2]

2° MANNENS, dans son manuel de théologie dogmatique, considère l'Assomption comme très prochainement définissable: *dogma proxime definibile censeri potest.*[3]

3° POHLE, également dans son manuel, à la question: *Est-ce que l'Assomption est une vérité très prochainement définissable?* répond affirmativement. Pour lui, la définition solennelle de cette doctrine n'est qu'une question de temps. Quant à l'opportunité de la définition, elle ne peut soulever de difficulté sérieuse.[4]

---

[1] HEINRICH-GUTBERLET, *Dogmatische Theologie*, t. VII, Mayence, 1896, p. 484: « Er findet sich ungefähr in demselben Stadium der Entwickelung des kirchlichen Bewusstseins wie die Lehre von den unbefleckten Empfängnis unmittelbar vor den Definition dieses Dogmas. »

[2] *Die Gottesmutter,* Ratisbonne, 1917, p. 100: « Jedenfalls sind die Grundlangen für die Dogmatisierung der Himmerfahrt viel klarer und bestimmter als für die Unbefleckte Empfängniss. »

[3] *Theologiae dogmaticae institutiones*, t. II, p. 492, n. 846, Ruremonde, 1902.

[4] *Lehrbuch der Dogmatik,* Paderborn, 1921, t. II, p. 268: « Wir sind der unmassgeblichen Meinung, dieser Traditionsbeweis besitze schon heute eine so

4° L'Espagnol A. Jauregui de Ocerin, dans une dissertation sur la définibilité de l'Assomption, dit que cette définibilité doit être qualifiée de très prochaine. [1]

5° Se déclarèrent également pour la définibilité très prochaine plusieurs membres du Congrès marial hispano-américain de Séville (15-20 mai 1929), parmi lesquels le Jésuite Bover et le rapporteur du Congrès, Barroz Errasuriz. [2]

Parmi ceux qui parlent de définibilité certaine il faut signaler: 1° le grand théologien allemand Scheeben, au troisième volume de sa *Dogmatique*. [3] Pour lui, l'Assomption est à mettre sur le même rang que l'Immaculée Conception pour ce qui regarde la définibilité. 2° L. Janssens, au tome V de sa *Somme théologique*; [4] 3° J. Linden, dans un article publié en 1906; [5] 4° Hontheim; [6] 5° Mattiussi; [7] 6° Le P. Minges, à propos de la controverse soulevée par le Dr. J. Ernst; [8] 7° E. Campana. [9]

---

unüberwindliche Stärke, dass die feierliche Definition nur eine Frage der Zeit sein kann, zumal die Opportunitätsfrage kaum erheblichen Bedenken begegen wird.»

[1] *La definibilidad de la Asunción de Maria santísima*, Gaudix, 1926, pp. 16-19.

[2] «Maria está comprendida en el orden de la cabeza o de las primicias; luego ha de participar de la su resurrección anticipada. *En este sentido creemos que la Asunción corporal de Maria es proximamente definible.*» *Crónica oficial del Congreso mariano hispano-americano de Sevilla*, p. 271.

[3] *Handbuch der katholischen Dogmatik*, t. III, Fribourg, n. 1761, p. 587.

[4] *Summa theologica. Tractatus de Deo-Homine*, t. V, p. 960, Fribourg, 1902.

[5] Cf. *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. XXX (1906), pp. 201-226.

[6] Hontheim, *Lehrbuch der Religion*, Münster, 1911, t. III, p. 462 in nota. «Es ist also nicht zu bezweifeln dass die leibliche Aufnahme Marias in den Himmel von Gott formel (implicite) geoffenbart ist und von Kirche als eigentlicher Glaubenssatz definiert werden kann».

[7] Mattiussi, *Utrum corporea Virginis assumptio ad fidei catholicae depositum spectet*, Aquipendii, 1922, pp. 41, 46: «Etsi ergo probabiliter tantum (quod non concedimus) in fidei deposito assumptionem contineri ostenderemus, bene tamen ac pie Pontificis sententiam praestolari liceret, et Pontifex eam ferendi ius habet.» Cf. du même: *L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico*. Milan, 1924, pp. 69, 176, 369.

[8] Minges, *Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä*, dans la *Theologische praktische Quartalschrift*, 1925, pp. 546-557. Cf. p. 556: «unbedenklich als Glaubenslehre ausgesprochen werden kann; eine solche Lehre muss doch von Gott geoffenbart sein».

[9] E. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, ed. 4, Turin, 1936, p. 918: «Checchè sia di questo modo particolare secondo il quale la si vuol ritenere rivelata, basta che l'assunzione sia professata esplicitamente e con sicurezza dalla universalità dei fedeli e dalla più parte delle scuole teologiche, perchè essa possa

Certains auteurs ne parlent que de définibilité probable. Ainsi: Van-Noort-Verhaar, [1] Lercher, [2] A. Deneffe, [3] H. Lennerz. [4]

D'autres — et ils sont nombreux — sont encore plus réservées. Pour eux la définibilité est simplement possible. Ainsi le P. Terrien, [5] Van Combrugghe, [6] J. Rivière, [7] Diekamp dans l'édition allemande de sa Dogmatique, en 1921, [8] I. Keuppens; [9] Merkelbach. [10] Il va

---

senz'altro formare oggetto di definizione, se la Chiesa, sempre guidata dallo Spirito Santo, crederà opportuno di emettere quest'atto solenne.»

[1] *Tractatus de Deo Redemptore*, ed. 4, 1925, p. 192: «Concludendum videtur rem nostram esse veritatem revelatam atque in deposito fidei comprehensam.»

[2] *Institutiones theologiae dogmaticae*, Innsbruck, 1925, t. III, p. 357: «Maiore cum probabilitate dicitur fundamentum traditionis esse revelationem formalem et traditionem apostolicam»

[3] A. Deneffe, *Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*, dans le *Scholastik*, t. I (1926), pp. 168-183; t. II (1927), pp. 53-77; t. III (1928), pp. 190-218, où il dit, p. 217: «Es besteht zum mindesten eine gute Wahrscheinlichkeit dass die leibliche Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz gehört.»

[4] H. Lennerz, *De beata Virgine*, Rome, 1935, p. 97: «Probabile videtur hanc veritatem posse quoque definiri fide divina credendam, ita ut sit dogma fidei.»

[5] *La Mère de Dieu et la Mère des hommes*, t. II, pp. 361-362: «Il semble donc raisonnable de conclure que la croyance à l'assomption corporelle de Marie pourrait, si l'Eglise estimait opportun de le faire, être proposée comme une vérité révélée de Dieu à la foi des chrétiens.»

[6] *Tractatus de beata Virgine Maria*. Gand, 1913, pp. 169-180: «Est definibilis.»

[7] Article *Assomption*, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. I, pp. 477, 478: «Jusqu'ici l'assomption de Marie n'est reçue dans l'Eglise, suivant les termes de Benoît XIV qu'à titre "d'opinion pieuse et probable." *De festis*, II, 8, 18. Pourrait-elle être définie comme un dogme de foi?... La longue obscurité qui la recouvre semble incompatible avec l'idée d'une révélation explicite clairement perçue dès l'origine et fidèlement transmise. Mais on peut croire qu'elle fut implicitement comprise dans la portée générale de ce que la révélation nous enseigne au sujet de Marie, en attendant les circonstances providentielles qui permettraient de l'y apercevoir de plus en plus distinctement. Ainsi comprise, la définibilité de l'Assomption ne soulève plus d'objection insoluble; mais l'Eglise seule a mission pour faire de cette hypothèse une réalité.»

[8] *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Münster, 1921, p. 347: «Das kirchliche Lehramt sie als eine Glaubenswahrheit zu definieren die Möglichkeit hat.» Nous avons vu plus haut, p. 467, n. 3, que dans l'édition latine de 1933, l'auteur qualifie de *très probable* la doctrine de l'assomption corporelle.

[9] *Mariologiae compendium*, Anvers, 1938, pp. 92-93: «Veritas theologice certa..., definibilis.»

[10] Merkelbach, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 287: «Est theologice certa: quapropter qui eam negaret non solum notam temeritatis incurreret, sed et erroris ... Definiri potest.»

sans dire que les nombreux pétitionnistes de la définition croient au moins à sa possibilité. [1]

Une autre question sur laquelle les partisans de la définibilité ne s'entendent pas est celle du mode de révélation. Nous avons les partisans de la révélation explicite et les partisans de la révélation implicite, et ces deux groupes se différencient encore entre eux par la manière d'expliquer leur pensée.

Parmi ceux qui parlent de révélation explicite — il s'agit d'une révélation explicite remontant jusqu'aux apôtres — quelques-uns la trouvent dans l'Ecriture sainte. Ils sont rares. Citons:

1° Le P. Rémy Buselli, O. F. M., dans une dissertation sur l'Assomption, parue à Florence en 1863. [2] Pour lui, la preuve scripturaire est tellement claire qu'elle a toute la force d'un enseignement explicite. La doctrine de l'Assomption sort des textes non par voie de raisonnement proprement dit mais par la simple *illation* dont parlent les logiciens. [3]

2° Alphonse M. Jannucci, auteur d'une longue monographie sur l'Assomption, [4] ne va pas aussi loin que Buselli. Dans la centaine de textes bibliques qu'il aligne, il ne trouve pas de preuve absolument claire; mais s'appuyant sur l'interprétation de tel Père ou de tel docteur de l'Eglise, il y découvre la doctrine de l'Assomption au moins *radicalement et comme en germe.* [5] Chaque livre de la Bible fournit son appoint. Par la manière dont il s'exprime, il semble

[1] Parmi les pétitionnistes, il y en a qui sont pleinement convaincus que l'Assomption est une doctrine révélée; mais il peut y en avoir qui en doutent encore plus ou moins. C'est justement pour que le magistère ecclésiastique fasse disparaître ce doute qu'ils lui demandent de procéder à la définition.

[2] R. Buselli, *La Vergine Maria vivente in corpo ed in anima in cielo ossia apparecchio teologico-storico-critico sulla definibilità dogmatica della corporea assunzione della Madre di Dio secondo il beneplacito della cattolica Chiesa,* Florence, 1863; 2e éd. en 1866.

[3] Après avoir passé en revue toutes les figures du mystère de l'Assomption qu'il a trouvées dans l'Ecriture, l'auteur conclut: « Per me dunque tutte queste ammirabili sentenze ... hanno tutta la forza di *sentenze esplicite, nelle quali non è tanto necessario ricercare il senso mistico quanto il proprio, letterale e naturale.* Imperocchè stando a questo soltanto, si deduce per immediata e legittima illazione ... esser contenuta nella Scrittura sacra la corporea assunzione di Maria. » *Op. cit.*, p. 101.

[4] *De psychosomatica et pneumatosomatica Deiparentis assumptione disquisitiones,* Turin, 1884.

[5] « Iure proin alte silent de hoc privilegio sacra Biblia, non ita tamen, ut in ipsis ne radicaliter quidem et velut in germine mariana praerogativa delitescat. » P. 125.

croire que l'interprétation des Pères et des docteurs suffit, dans le cas, pour donner aux textes bibliques la valeur d'une démonstration proprement dite, car c'est à l'Eglise de juger du véritable sens des Ecritures. [1]

3° Dom Paul Renaudin s'est engagé dans la même voie que Jannucci mais avec plus de modération. Il trouve dans l'Ancien Testament deux ou trois types proprement dits du privilège marial. Ce sens typique, voulu par le Saint-Esprit, nous est révélé par l'interprétation des Pères et des docteurs. Il fait, en réalité, partie de la tradition orale explicite, qui remonte jusqu'aux apôtres. Ce n'est pas une preuve purement scripturaire, mais une preuve mixte, tenant à la fois de la tradition et de l'Ecriture. [2]

4° L'évêque d'Arequipa, au Pérou, Emmanuel II Ballon, envoya au pape en 1903, une pétition pour la définition de l'Assomption, dans laquelle il déclarait que la *sainte Ecriture prouve évidemment cette vérit.* [3] Les passages qu'il cite sont les mêmes que ceux dont parle D. Renaudin.

Beaucoup plus nombreux sont ceux qui placent la révélation explicite dans une tradition orale remontant d'une manière inin-

[1] Il écrit, en effet, p. 125: « Illa quapropter argumenta biblica vel exege-
ticam illam seu scientificam s. scripturarum expositionem, quae marianum pri-
vilegium subobscure declarat, hermeneuticae regulis necnon Ecclesiae sensu
et tam illustrium Patrum atque doctorum interpretatione freti confisique pro-
memus. » Et il en appelle à la règle d'herméneutique promulguée par le concile
de Trente dans sa 4e session.

[2] D. Paul Renaudin, *La doctrine de l'Assomption de la T. S. Vierge. Sa*
définibilité comme dogme de foi catholique, Paris, 1912. Voir tout le chap. V: *L'As-*
somption et l'Ecriture sainte, pp. 133-161. On lit à la page 153-154: « Mais tous
ces auteurs, Pères de l'Eglise ou écrivains ecclésiastiques, forment-ils l'unani-
mité suffisante, requise pour que leur interprétation s'impose? Oui, parce que,
appartenant à des époques et à des pays différents et remarquables par leur
science de la théologie mariale, ils découvrent dans plusieurs passages de l'Ecri-
ture, un sens typique qui est conforme à la persuasion de l'Eglise, dont la litur-
gie nous traduit la pensée intime ... Il est donc certain que ces types de l'Assomp-
tion, que les Pères montrent: l'arche d'alliance, l'épouse du Cantique, la reine
des psaumes de David, ont été ordonnés de par Dieu à signifier le privilège de
Marie et que celui-ci est révélé implicitement dans les livres de l'ancienne loi. »
Dans sa brochure: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä*, Ratisbonne, 1922, J. Ernst
a bien montré que D. Renaudin s'était fait illusion sur la prétendue unanimité
des Pères et des docteurs relativement à l'interprétation des types mariologi-
ques dont il parle.

[3] « La Sagrada Escritura prueba evidentemente esta verdad. » La pétition
est datée du 8 décembre 1903. Elle fut souscrite par l'évêque, les membres de
la curie épiscopale et du Chapitre.

terrompue jusqu'aux apôtres et transmise par le magistère ordinaire de l'Eglise. Certains prétendent même qu'on ne saurait expliquer autrement le sentiment commun actuel de l'Eglise universelle touchant le privilège marial. Nous trouvons dans ce groupe:

1° L'évêque de Saint-Christophe de la Havane, Mgr HYACINTHE M. MARTINEZ Y SÁEZ, qui, antérieurement au concile du Vatican, le 15 septembre 1869, envoya à Pie IX une longue dissertation sur la doctrine de l'Assomption dans le but de provoquer la définition. L'auteur prend pour de l'histoire la substance des récits apocryphes connus de son temps sur la mort et la résurrection glorieuse de la Vierge. Comme ces récits font réunir miraculeusement les apôtres autour de Marie pour assister à son trépas, l'ensevelir et constater sa résurrection le troisième jour, il est tout naturel, qu'il déclare que, dès les origines de l'Eglise, les fidèles ont cru explicitement au privilège marial. [1]

2° 113 Pères du concile du Vatican, qui souscrivirent une formule postulant la définition de l'Assomption. Cette formule, la principale des quatre qui circulèrent parmi les membres du concile et recueillirent un nombre plus ou moins grand d'adhérents, avait été présentée par le Bénédictin Aloys Vaccari, dont nous avons déjà parlé. [2] Elle contient le passage suivant:

« Il ressort clairement de là que ce privilège (= l'assomption glorieuse anticipée précédée de la mort), qui est une partie capitale du système marial et qui s'harmonise si bien avec les autres vérités révélées, *n'a pu échapper à la connaissance des apôtres et de Jean lui-même et doit par conséquent avoir été manifesté à l'Eglise par une tradition apostolique.* » [1]

3° ALPHONSE M. JANNUCCI, dans sa monographie déjà citée sur l'Assomption. Il ne présente pas cependant son opinion comme une certitude et se contente de dire que la tradition de l'Eglise romaine touchant l'assomption corporelle de la Vierge est *très probablement apostolique et subapostolique* et fut portée à Rome par les apôtres Pierre et Paul, témoins oculaires du mystère. [2] Il s'appuie sur le témoignage de saint Théodore Studite, qui cite lui-même un récit apocryphe de la Dormition attribué au Pseudo-Clément. [3]

4° JANVIER PERRELLA, dans une dissertation parue en 1901. [4]

---

[1] « Ex his omnibus abs dubio liquido apparet inter primos Ecclesiae fideles duo circa Virginis discessum certa explorataque fuisse: illam scilicet caeterorum hominum more concessisse naturae mortemque felicissimam ... apostolis circa lectum stantibus oppetiisse eiusque sacrum corpus, ut reliquas omnes mortis exuvias, sepulturae traditum fuisse. Aliud autem pie fideles ab initio crediderunt corpus nempe et animam beatae Virginis tertia die post mortem pretiosam in unum virtute Dei coaluisse eamque ... ad aeterna assumptam regna.» Il va sans dire que notre prélat reproduit l'*Histoire euthymiaque*, mais son auteur préféré est Isidore, archevêque de Thessalonique, au XIVe siècle, dont il fait un saint, ignorant sans doute qu'il appartînt toujours à l'Eglise byzantine dissidente. Le texte de la pétition de ce prélat, publié d'abord par P. Renaudin, en 1912, dans son ouvrage: *La doctrine de l'Assomption ...*, pp. 231-256, d'après une copie transmise par L. PETIT, a été reproduit par ce dernier au t. LIII, col. 490 sq., de la collection des conciles de Mansi.

[2] On ne peut pas dire que le P. Vaccari soit le véritable auteur de cette formule. On a découvert, en effet, qu'elle reproduit mot pour mot, sauf quelques petites additions, la dissertation que le Jésuite anglais, SYLVESTRE HUNTER, avait lue dans une séance académique du collège théologique de Saint-Beunos, le 30 juillet 1869. Dans cette pièce, le P. Hunter déclarait que la doctrine de l'Assomption était certaine, *proxime definibilis* et faisait des vœux pour sa définition au prochain concile. Nous tenons cette découverte du P. GUILLAUME HENTRICH, S. J., qui ajoute que l'auteur de la dissertation est peut-être le professeur de théologie du P. Hunter, à savoir le P. Paul Botalla, Sicilien d'origine.

[1] « Exinde plane constat hoc privilegium, quod in systemate mariano conspicua pars est quodque tantopere cum aliis doctrinis revelatis cohaeret, apostolos ipsumque Ioannem latere non potuisse proindeque ex apostolica traditione Ecclesiae innotuisse.» Ce passage se trouvait mot pour mot dans la dissertation du P. HUNTER, à l'exception de l'adverbe *plane*, qui a été ajouté par le P. Vaccari. L'archevêque de Catane, JOSEPH-BENOIT DUSMET, O. S. B., et l'évêque de Lipari, MARIE IDÈO, en adressant à la Députation du concile, le 23 février 1870, les diverses formules pétitionnistes signées par des Pères, les firent précéder d'un résumé, composé par eux et portant le titre: *Momenta pro dogmaticae definitionis Assumptionis corporeae beatae Mariae virginis in caelum possibilitate.* Dans ce résumé, ils présentèrent sous la forme suivante l'essentiel du passage précédent: « Nisi igitur firmissima Ecclesiae fides quoad corpoream beatae Mariae virginis assumptionem dici velit levis nimis credulitas, quod vel cogitare impium est, *procul dubio eam a traditione divino-apostolica, id est a Revelatione, ortum habere firmissime tenendum.* Quod gloriosum quidem facinus divo evangelistae Ioanni, qui post beatae Virginis dormitionem obiit, revelatum esse potuit.» Même si la doctrine de l'Assomption n'était pas d'origine apostolique, le sentiment de l'Eglise à son sujet pourrait fort bien s'expliquer et ne pas mériter d'être traitée de *nimia credulitas.* Les auteurs exagèrent ici manifestement, et les 113 Pères du Vatican n'ont pas signé ce texte, comme plusieurs le disent, parce qu'ils confondent les *Momenta* des deux prélats avec la formule souscrite.

[2] *Op. cit.*, p. 235: « Ecclesiae romanae traditio de corporea Virginis assumptione valde probabiliter est apostolica et subapostolica et a beatis Petro et Paulo, Virginis Mariae transitus testibus, Romam delata.»

[3] Nous avons parlé plus haut de cet apocryphe, p. 257.

[4] IANUARIUS PERRELLA, *Quaestio: Utrum B. Virgo non solum in anima sed etiam in corpore evecta fuerit in caelum?* Naples, 1901, 114 pp. L'auteur fait remonter la fête de l'Assomption aux apôtres. Pour lui, la tradition apostolique explicite ne fait pas de doute. Son opuscule est bourré d'apocryphes.

5° BENOIT BONAZZI, archevêque de Bénévent, qui dans une supplique, adressée au pape en 1904, fait sienne la déclaration de la pétition précédente des Pères du Vatican sous la forme rédigée par l'archevêque de Catane et l'évêque de Lipari. [1]

6° D. PAUL RENAUDIN, qui a contribué beaucoup, par son ouvrage sur l'Assomption, à répandre cette opinion et à la faire passer dans plusieurs formules pétitionnistes, souscrites en ces dernières années par beaucoup de fidèles et d'ecclésiastiques. [2]

7° RENÉ MICHAUD, qui écrivait en 1914, dans la *Nouvelle Revue théologique:* « Pour conclure, l'on jugera donc établi que la croyance de l'Eglise à l'Assomption ne porte pas sur une tradition purement historique mais sur un fait qui n'a pu être connu que surnaturellement par révélation. Cette révélation, pour légitimer le culte

---

[1] Voir la note qui précède, p. 477, n. 1. « Ditemi, dit le prélat, su quale altro fondamento avrebbe potuto appoggiarsi, se non alla Rivelazione non scritta, ma oralmente trasmessa, cioè alla tradizione divino-apostolica, nella quale questa verità era contenuta, ma solo più tardi fu riconosciuta e proposta dal magistero ordinario della Chiesa medesima? È appunto quello che affermavano i Padri del Concilio vaticano nel loro *Postulatum*: "Nisi firmissima Ecclesiae fides, etc." »

[2] *La doctrine de l'Assomption. Sa définibilité*, Paris, 1912, p. 123: « La doctrine de l'Assomption est une tradition d'origine divine. Comme plusieurs autres vérités révélées, elle n'est pas, au moins d'une manière formelle, attestée dans des écrits à la fois authentiques et orthodoxes des cinq premiers siècles qui soient parvenus jusqu'à nous. *Durant cette période, elle a donc été l'objet d'un enseignement pour le moins oral.* » Et, plus loin, p. 131: « Sans la tradition orale apostolique, transmise et garantie par l'enseignement officiel, l'Eglise ne pouvait plus attester, au VIe siècle, la réalité de l'Assomption; les témoins manquaient, et les documents aussi probablement. » Renaudin se fait illusion sur la clarté et l'universalité de l'attestation de l'Eglise au VIe siècle. Il est vrai que quelques lignes plus bas, il écrit: « Ainsi, soit par tradition orale explicite, *soit peut-être aussi implicitement, par un progrès parallèle de la connaissance surnaturelle confiée aux apôtres*, la doctrine de l'Assomption est d'origine apostolique. » Dans cette dernière hypothèse, la révélation n'est plus qu'implicite. Mais l'auteur a insisté ailleurs sur la révélation explicite par voie de tradition orale. Il est l'auteur de la formule pétitionniste dite *Du Mans*, qui entre les années 1902-1910, fut propagée par les Visitandines du Mans et dans laquelle on parle d'une *traditio ab apostolis tanquam a legatis divinis et revelationis divinae praeconibus deveniens et ideo ipsius Christi fulta auctoritate.* La même affirmation se trouve dans d'autres pétitions, notamment dans celle qui fut répandue par BARTOLO LONGO, fondateur du sanctuaire de Pompéi, entre les années 1925-1927: « Tutti i fedeli *fin dal tempo apostolico* credono a tale verità dell'assunzione di Maria santissima. » Voir aussi la circulaire du P. MATÉO CRAWLEY, C. SS. CC., de 1932: « La tradition écrite est universelle et unanime depuis le VIe siècle, et cette tradition écrite se base sur une tradition orale, laquelle remonte jusqu'aux premiers siècles de l'ère chrétienne. »

rendu par l'Eglise au sujet de l'Assomption, a dû être publique. De plus, ce fait appartient vraiment à la doctrine catholique. Il s'en suit finalement qu'il a été révélé aux apôtres et enseigné à l'Eglise par une tradition divino-apostolique. Il fait donc partie du dépôt de la foi et par suite l'Eglise peut le définir comme une vérité de foi catholique. » [1]

8° Le P. GODTZ, Rédemptoriste, dans sa réfutation de l'opuscule du Dr. J. Ernst, qui trouve l'Assomption explicitement contenue dans une tradition divino-apostolique. [2]

9° A. M. JANNOTTA, qui affirme très nettement l'existence d'une tradition orale explicite et ininterrompue depuis l'âge apostolique. [3]

La plupart des partisans de la définibilité ne manquent pas d'invoquer, pour corroborer leur thèse, la croyance unanime actuelle des fidèles et des théologiens. Mais pour certains d'entre eux, ce consentement constitue la preuve principale et pour ainsi dire unique du caractère révélé de la doctrine. Sans rechercher si cette révélation doit être qualifiée d'explicite ou d'implicite, ils partent du consentement actuel unanime pour conclure à la certitude du fait même de la révélation de la doctrine. Ainsi pensent, par exemple, le P. VACCARI [4] et surtout le P. MATTIUSSI. [5] Le P. BAINVEL est du même

---

[1] *Nouvelle Revue theologique*, t. XLVI (1914), p. 458. L'auteur paraît bien parler d'une tradition apostolique explicite. Il va sans dire que la série de ses déductions est loin de s'imposer.

[2] GODTZ, *Définibilité dogmatique de l'assomption corporelle de la Très Sainte Vierge. Réfutation d'une récente brochure allemande*, Esschen, 1924, p. 35 sq.

[3] *Theses de assumptione corporea*, Isola del Liri, pp. 5 et 44. Voir aussi son *Compendium theotocologiae dogmaticae*, Isola del Liri, 1931, p. 122: « Luculentissime ex disertis testimoniis hactenus constat assumptionem corpoream in caelum B. Mariae virginis in caelum Deiparentis revelatione veteris et novi Testamenti, *traditione antiquissima, incoepta aetate apostolica per sanctos Patres nunquam interrupta unoquoque saeculo et perspicuis congruentiae rationibus inniti.* » On peut se demander où l'auteur a puisé son information pour être si catégorique.

[4] *Op. cit.*, éd. de 1869, pp. 112, 115: « Unanimi discentis Ecclesiae consensui tanta vis inest, ut hominum fidem excedere omnino videatur. Hoc siquidem mutuo constantique voluntatis assensu publica fidelium fides amico foedere cum doctrina coit Ecclesiae... Psychosomaticam Mariae assumptionem apud unumquemque fidelium in confesso esse apertissime dicam. »

[5] MATTIUSSI, *Utrum corporea Virginis assumptio ad fidei catholicae depositum spectet*, Acquapendente, 1922, pp. 6, 12, 41: « Ex ipso facto praesentis fidei, cuius tamen nec recens nec prima origo invenitur, deducere certo licet vero aliquo modo eamdem fidem et a Deo et ab apostolis praecessisse. » P. 41. Cf. l'ouvrage du même: *L'Assunzione corporea della Vergine Madre di Dio nel dogma cattolico*, Milan, 1924, pp. 69, 369 sq.

avis. [1] D'autres, pourtant s'inscrivent en faux contre la valeur de la déduction, car il s'agit de savoir d'abord si le consentement en question est aussi unanime qu'on le dit; et ensuite, s'il porte vraiment non sur la vérité de la doctrine considérée en elle-même, mais sur son *caractère révélé*. Or, ce sont là deux questions bien distinctes. [2]

Par le nombre, et surtout par la qualité, les partisans d'une révélation simplement implicite paraissent bien l'emporter, à l'heure actuelle, sur ceux qui parlent d'une révélation explicite. On remarque parmi eux les théologiens les plus versés dans la théologie positive. Mais ils sont loin de s'entendre entre eux: 1° sur la nature de cette révélation implicite; 2° sur sa source et ses fondements.

On sait, en effet, que les théologiens modernes distinguent deux sortes de révélé implicite, le *formel* implicite et le *virtuel*. Le révélé virtuel, c'est la conclusion théologique proprement dite, tirée par un véritable raisonnement d'une majeure révélée et d'une mineure de raison. L'implicite formel, c'est la partie contenue dans le tout,

---

[1] J. V. Bainvel, *Définibilité de l'Assomption*, dans les *Actes du Congrès marial de Nantes*, Nantes et Paris, 1925, pp. 135-145: « Pour que l'Assomption soit définissable comme dogme de foi, il faut qu'elle ait été révélée avant la mort du dernier des apôtres et transmise comme telle à l'Eglise primitive. D'autre part, cette vérité doit se trouver soit dans l'Ecriture sainte, soit dans la tradition orale. Or, nous n'en voyons nulle trace dans l'Ecriture. Quant à la tradition orale, nous ne la rencontrons, et encore combien défigurée, que dans des apocryphes, dont l'autorité est minime, sinon absolument nulle ... Nous avons déjà dit que la seule déduction théologique, même si ses conclusions étaient certaines, n'aboutirait pas à prouver que ce soit là une vérité révélée, au sens où l'Eglise entend ce mot dans les définitions de foi ... *Le fait principal, la lumière décisive, c'est, nous l'avons dit, la croyance actuelle des fidèles.* Avec cette croyance actuelle, nous avons la clef de tout, et non seulement *une garantie de vérité*, mais une *certitude de foi* que nous sommes en face d'une vérité révélée au moins implicitement. *Aussi est-ce à cette croyance actuelle que nous avons ramené toute la question; c'est à elle qu'il faut tout rattacher.*» Pp. 138-139. E. Campana, *op. cit.*, p. 918, parle dans le même sens: « Basta che l'Assunzione sia professata esplicitamente e con sicurezza dalla universalità dei fedeli e dalla più parte delle scuole teologiche, perchè essa possa senz'altro formare oggetto di definizione.»

[2] C'est ce que font remarquer certains théologiens, et tout d'abord J. Ernst dans sa brochure: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*, Ratisbonne, 1921, et les articles qui l'ont suivie. Le P. F. Müller, dans sa dissertation: *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus*, Inspruck, 1930, pp. 10-15, déclare qu'on n'a pas encore prouvé qu'il existe dans l'Eglise une *certitude infaillible* touchant l'Assomption et que la croyance actuelle de l'ensemble les fidèles peut s'expliquer sans révélation divine: *In Ecclesia autem rigere certitudinem infallibilem Assumptionis probandum esset.* Sont, au fond, du même avis ceux qui pensent que la définibilité de l'Assomption est seulement probable.

comme une proposition particulière est contenue dans la proposition universelle. Cette contenance, pour être aperçue par notre esprit, ne nécessite pas un raisonnement proprement dit; elle apparaît comme à vue d'œil, par intuition directe. C'est une *illation*. De là naît une nouvelle question, sur laquelle les théologiens se divisent encore: *Le révélé virtuel peut-il être objet de foi divine et catholique? Peut-il être défini par l'Eglise comme un dogme de foi catholique proprement dit?* L'Ecole thomiste et d'autres théologiens avec elle se prononcent pour la négative, la conclusion théologique proprement dite étant une vérité mixte, venant à la fois de la révélation divine et de la raison naturelle et n'étant pas, de ce chef, purement révélée.

Tout cela est bien compliqué. Aussi quelques théologiens, dont le nombre croît chaque jour, font, à la suite du Dominicain Marin-Sola, table rase de ces distinctions subtiles et reviennent à la terminologie de la théologie médiévale, qui ignorait la distinction entre l'*implicite simplement virtuel* et l'*implicite formel*, et pour laquelle *formel* était synonyme d'*immédiat* et d'*explicite*, *virtuel*, synonyme de *médiat* et d'*implicite*. « Tout ce que Dieu a vraiment dit, ou tout ce qui n'est qu'explication de ce que Dieu a dit, est définissable de foi divine. Or, tout le révélé médiat ou conséquent est vraiment dit par Dieu et n'est qu'une explication de sa parole. » [1] Il faut évidemment que ce révélé médiat, cet élément implicite ou virtuel, ait une *connexion nécessaire avec une vérité explicitement révélée*. Si la connexion n'était pas nécessaire, la conclusion tirée ne serait pas définissable comme objet de foi divine.

Il est difficile de dresser la liste des théologiens qui n'admettent, pour ce qui regarde l'Assomption, qu'une révélation implicite virtuelle, et la liste de ceux qui sont pour une révélation implicite formelle. Beaucoup, en effet, de ceux qui déclarent que la doctrine de l'Assomption est définissable ne distinguent pas expressément entre les deux implicites. La plupart d'entre eux, autant qu'on peut en juger, entendent parler d'une révélation formelle. [2]

---

[1] Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, Fribourg, 1924, t. I, p. 489.

[2] Citons parmi ceux qui parlent expressément de révélation *implicite formelle*: 1° Hontheim, *Lehrbuch der Religion*, t. III, p. 462 en note, Münster, 1911: « von Gott formell (implicite) geoffenbart ist und von der Kirche als eigentlicher Glaubenssatz definiert werden kann »; 2° A. Deneffe, dans son article, donné au *Scholastik*, t. III (1928), pp. 190-218: *Gehört die Himmelfahrt Mariä zum Glaubensschatz?*; 3° F. Müller, *op. cit.*, pp. 18 et 31: « Accedimus illis theologis, qui ad hoc ut quid definibile sit ut dogma, requirunt ut antecedenter ad definitionem in revelatione *formaliter* contineatur, etsi implicite tantum ... Defendi-

Quant au fondement de la révélation implicite en général, c'est-à-dire quant à la vérité explicitement révélée qui contient implicitement la doctrine de l'Assomption, ou bien a avec elle une connexion nécessaire, nous nous trouvons en présence d'une grande variété d'opinions. Les uns rattachent l'Assomption au dogme de la maternité divine; les autres l'aperçoivent dans celui de l'Immaculée Conception; d'autres dans la virginité perpétuelle; d'autres dans la coopération de Marie à l'œuvre rédemptrice; d'autres dans la plénitude de grâce. La plupart indiquent plusieurs fondements. [1] Ce qui est sûr, c'est que les raisonnements basés sur ces principes ou n'aboutissent qu'à des raisons de simple convenance, ou ne sont pas présentés d'une manière telle qu'ils fassent voir clairement la contenance implicite formelle, la connexion nécessaire entre la vérité explicitement révélée et la doctrine de l'Assomption. De là une impression de stagnation que donne la théologie mariale actuelle sur la question. On piétine sur place. Nous en indiquerons plus loin la raison.

---

mus idcirco gloriam divinae Matris quoad corpus tanquam formaliter implicite revelatam »; 4° MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 283: « Ea doctrina non solum est connexa cum veritatibus fidei, verum etiam formaliter continetur, *licet implicite*, in veritatibus revelatis qualiter in traditione praedicantur »; 5° Les professeurs de l'Université grégorienne romaine dans leur pétition pour la définition, datée du 11 février 1934: « In protoevangelio haec veritas formaliter implicite enuntiari asseritur ». Parmi ceux qui sont pour une révélation *implicite virtuelle*, on peut nommer: 1° A. D'ALÈS, qui ne voit dans les raisonnements du P. MÜLLER que des conclusions théologiques, c'est-à-dire du révélé implicite virtuel: *Recherches de science religieuse*, 1931, pp. 240-241; voir aussi son article dans les *Etudes: L'Assomption. La question dogmatique*, 1923, pp. 256-266; 2° E. CAMPANA, *op. cit.*, pp. 917-918.

[1] Ainsi les Pères du concile du Vatican, dans la principale des formules pétitionnistes qu'ils souscrivirent, apportent cinq raisons, que beaucoup de théologiens répètent après eux, par exemple CAMPANA, *op. cit.*, pp. 820-832. Dans une dissertation récente intitulée: *De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae virginis rationibus theologicis illustrata*, parue dans l'*Angelicum*, 1938, pp. 1-16, le P. C. FRIETHOW indique dix raisons, dont plusieurs rentrent l'une dans l'autre et dont aucune n'est concluante, l'auteur s'exprimant d'une manière fort confuse. Le P. MERKELBACH réduit ces raisons à six. J. RIVIÈRE, *art. cité*, coll. 476-477, et F. MÜLLER, *op. cit.*, p. 31, n'en apportent que trois. Le premier met en avant la maternité divine, la conception immaculée et l'éminente sainteté, la coopération à l'œuvre de la Rédemption. Le second parle de l'association de Marie au Christ dans sa victoire sur le démon, de la conception immaculée, de la parfaite et perpétuelle virginité.

4 · Les adversaires de la définibilité

Les vrais adversaires de la définibilité d'une doctrine sont évidemment ceux qui nient qu'elle soit contenue soit explicitement, soit au moins implicitement dans les sources de la Révélation, c'est-à-dire dans l'Ecriture sainte et la tradition apostolique. Ceux qui admettent que la révélation de tel ou tel point est vraisemblable, probable, quoique non démontrée comme certaine au moment où ils expriment leur opinion, ne peuvent pas être considérés comme de véritables adversaires de la définibilité de la doctrine en question. A plus forte raison, ne doit-on pas ranger parmi les opposants à cette définibilité ceux qui déclarent inopportune la définition à un moment donné. Etre contre la définition n'est pas nécessairement être contre la définibilité.

Sont en quelque façon hostiles à la définibilité d'une vérité comme dogme de foi divine et catholique ceux qui, d'un côté, nient que cette vérité soit révélée *formellement*, tout en admettant qu'elle l'est *virtuellement*, et qui, d'autre part, pensent que le révélé virtuel proprement dit, c'est-à-dire la conclusion théologique stricte, ne peut pas être définie comme dogme de foi catholique.

Pour ce qui regarde l'Assomption, rares ont été depuis 1870, et plus rares encore de nos jours sont les adversaires radicaux de sa définibilité. Le premier que nous rencontrons est DÖLLINGER († 1890), qui dans son ouvrage intitulé: *Le pape et le concile*, se déclara en termes violents opposé à toute nouvelle définition dogmatique dans le futur concile du Vatican. [1] Comme nous l'avons dit, un article paru dans la *Civiltà cattolica*, le 6 février 1869, laissait entrevoir qu'on s'occuperait, au concile, de l'infaillibilité pontificale et de l'Assomption. C'est contre l'opportunité de la définition de ces doctrines que le professeur allemand se prononçait avant tout. Mais dans les trois pages qu'il consacra à l'Assomption, [2] il attaqua aussi la doctrine elle-même, allant jusqu'à la traiter de légende. [3]

---

[1] *Der Papst und das Concil, von* JANUS, Leipzig, 1869. JANUS est le pseudonyme sous lequel se cache Döllinger.

[2] Pp. 37-39.

[3] Après un bref aperçu sur le silence de la tradition des cinq premiers siècles et les récits apocryphes du Pseudo-Méliton et du Pseudo-Jean; après avoir parlé du martyrologe d'Usuard, il terminait par ces mots: « Si cette *légende*, elle aussi, doit être élevée au rang de dogme selon le désir et l'inspiration des Jésuites, on peut bien prévoir qu'avec le temps, comme l'appétit vient en mangeant, l'Ordre saura tirer du trésor de ses doctrines préférées beaucoup de joyaux pour le monde

A la suite de Döllinger, ce fut contre l'opportunité de la définition, et non contre la doctrine elle-même et son caractère révélé, que se prononcèrent, avant et pendant le concile, un certain nombre d'évêques et d'intellectuels de toute catégorie en Allemagne, en France et ailleurs. Ce mouvement se confondit en réalité avec le mouvement anti-infaillibiliste. La question de l'Assomption resta toujours au second plan, car l'opposition visait avant tout l'infaillibilité du pape.

De véritables adversaires du caractère révélé du privilège marial nous n'avons trouvé, après Döllinger, que les auteurs anonymes d'un recueil de sermons, intitulé *Le Vade mecum des prédicateurs.* Dans la quatrième édition de cet ouvrage, parue en 1917, nous lisons que l'Assomption n'est pas une vérité révélée et que, par conséquent, il ne peut être objet de foi divine et catholique. C'est un *fait historique*, non un *fait dogmatique*, qui peut, tout au plus, être objet de foi ecclésiastique, après définition. [1]

Pendant une dizaine d'années, de 1921 à 1930, à l'époque où le mouvement pétitionniste en faveur de la définition prenait le plus d'ampleur, la question de la définibilité de notre doctrine a été vraiment à l'ordre du jour. De nombreux articles dans les Revues théologiques, des dissertations, des ouvrages entiers ont été publiés, à cette occasion, pour ou contre la définibilité. C'est un professeur de Munich, le Dr. JEAN ERNST, un vétéran des études patristiques, qui a donné le branle à cette controverse en faisant une critique serrée

assoiffé de dogmes et les fera proclamer articles de foi. Ce sera, par exemple, le *probabilisme*, qui lui tient à cœur non moins que le Syllabus et l'Infaillibilité, et dont il a su tirer tant de profits. » *Op. cit.*, p. 37. Il est à remarquer que l'Anglais OXENHAM, qui traduisit en sa langue l'ouvrage de JANUS, substitua au mot *légende* celui de *tradition flottante* (p. 35), sans doute pour ne pas effaroucher ses lecteurs.

[1] *Vade mecum des prédicateurs par deux missionnaires*, 4e éd., Paris, 1917, p. 514: « La croyance à l'Assomption n'est pas un dogme et ne peut être théologiquement l'objet d'une définition dogmatique ... Donc, parler de la définition dogmatique de l'Assomption, c'est raisonner en dehors de la théologie et nous défions ainsi les professeurs de dogme de n'importe quel grand Séminaire d'établir une thèse dogmatique. Un acte pontifical qui ordonnerait de croire à l'Assomption serait d'ailleurs inutile, puisqu'on y croit; mais il n'en ferait jamais un dogme de foi dans le sens théologique du mot, puisqu'elle n'est pas dans les conditions de fait dogmatique *revelatum in verbo Dei*. La croyance ainsi obtenue est de « foi ecclésiastique », mais ne sera jamais de foi divine. » Avec l'*Ami du Clergé*, 1931, p. 806, on trouvera que nous deux missionnaires « y vont un peu fort » et manquent quelque peu de modestie et de réserve dans l'expression de leur sentiment.

des principaux arguments mis en avant par les *définitionnistes* et les auteurs de formules pétitionnistes. En deux articles, publiés, en 1921, dans la *Theologisch-praktische Quartalschrift* de Linz [1] et aussitôt après réunis en une brochure intitulée: *L'assomption corporelle de Marie considérée du point de vue de sa définibilité à la lumière de l'histoire et du dogme,* [2] il a paru nier que la doctrine de l'Assomption soit une vérité révélée et, par conséquent, définissable. C'est ainsi qu'on a interprété communément et qu'on interprète encore sa pensée. En réalité, après les explications qu'il a données ultérieurement en plusieurs articles, écrits pour répondre aux contradicteurs de sa brochure, [3] il n'est pas, à proprement parler, un adversaire radical de la définibilité mais, se plaçant au point de vue de l'état actuel de la science théologique, il déclare que les théologiens, par les arguments qu'ils ont apportés jusqu'ici, n'ont pas *démontré* que la doctrine de l'Assomption était *certainement* révélée. Ces arguments ne nous fournissent qu'une *probabilité* de sa révélation. Or, dit-il, impossible de fonder une définition dogmatique sur la simple probabilité de la révélation de l'objet à définir. Donc, pour le moment du moins, la doctrine de l'Assomption n'est pas définissable. [4] Telle est sa posi-

[1] Le premier article était intitulé: *L'Assomption corporelle de Marie et l'Immaculée Conception*, pp. 226-237; le second: *Les raisons de convenance en faveur de l'Assomption corporelle de Marie*, pp. 381-387.

[2] *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*, Ratisbonne, 1921.

[3] Voici la liste de ces articles: 1° *Der pseudo-augustinische Traktat « De assumptione beatae Mariae » über die leibliche Himmelfahrt der seligsten Jungfrau* dans la *Theol. prak. Quartalschrift*, t. 77 (1924), pp. 449-454; 2° *Die leibliche Himmelfahrt Mariä und der Glaube der Kirche*, *ibid.*, t. 78 (1925), pp. 34-35, 260-273, spécialement dirigée contre la thèse du P. Mattiussi, basée sur la croyance actuelle; 3° *Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leibliche Himmelfahrt Mariä noch einmal*, *ibid.*, t. 80 (1927), pp. 532-544; 4° *Um die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä* dans la *Bonner-Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. IV (1927), pp. 322-336; 5° *Neues zur Kontroverse über die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*, *ibid.*, t. VI (1929), pp. 289-304; t. VII (1930), pp. 16-31.

[4] C'est la thèse qu'il défend dans l'article paru en 1927 dans la *Theol. prak. Quart.*, *loc. cit.*, pp. 532-544; voir surtout p. 537: « Ce qui est et était contenu dans le dépôt apostolique de la foi *seulement à titre de probabilité* ne peut jamais être défini par l'Eglise comme une vérité certaine s'imposant à notre foi. » J. Ernst devrait ajouter: « Ce qui est contenu aujourd'hui dans le dépôt révélé seulement *à titre de probabilité* peut y être contenu demain *à titre de certitude.* » L'existence de telle vérité dans le dépôt révélé qui apparaissait d'abord seulement comme probable, est aperçue ensuite comme certaine. Ce qui était révélé *seulement en soi* devient, par le progrès de la connaissance, révélé aussi *par rapport à nous.*

tion dernière. Mais il a eu l'air de préjuger de l'avenir, de laisser entendre, que, du point de vue historique comme du point de vue théologique, la question était vouée au *statu quo* et en resterait toujours au même point. C'est en cela surtout qu'il a prêté le flanc à la critique. Il n'a pas fait attention non plus au sens très vague et très flottant des expressions employées par les théologiens pour qualifier la doctrine de l'Assomption: *sententia pia, sententia pia et probabilis.* On lui a justement fait remarquer que la signification des mots *pia sententia* variait avec les auteurs et quelquefois avec le contexte pour le même auteur; [1] que la *pia sententia* pouvait être une vérité certaine, contenue dans le dépôt révélé et par conséquent *définissable*, au moins d'après certains théologiens, Suarez, par exemple. [2] Ni du point de vue positif et historique, ni du point de vue théologique et spéculatif, la question de l'Assomption n'est une question fermée, non susceptible d'éclaircissement ultérieur et de progrès dans la connaissance. [3]

Là où le Dr. Ernst nous paraît irréprochable, c'est dans la critique des arguments mis habituellement en avant par les partisans les plus chauds de la définition, spécialement par ceux que nous avons

---

[1] Voir, sur la signification de l'expression *pia sententia*, les trois articles du P. Auguste Deneffe, parus dans le *Scholastik*, t. I (1926), pp. 161-183: *Um die Definierbarkeit der Himmelfahrt Mariä*; t. II (1927), pp. 53-57: *Fides pia und sententia pia*; t. III (1928), pp. 190-218: *Gehört die Himmelfahrt zum Glaubensschatz?*

[2] Le Dr Ernst s'est appuyé sur Suarez pour qualifier la doctrine de l'Assomption de *pia sententia*. Or, nous l'avons vu, Suarez a mis sur le même pied la doctrine de l'Assomption et celle de l'Immaculée Conception, et il déclare positivement que cette dernière doctrine est définissable comme dogme de foi. Le P. Deneffe l'a rappelé à Ernst. N. Paulus a fait de même dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. LII (1928), pp. 241-244: *Suarez über die Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä.*

[3] Le critique allemand s'est trop avancé, à notre avis, quand il a écrit en dernier lieu dans la *Bonner-Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. VII (1930), p. 28: *Ni de la maternité divine, ni de la communauté de vie entre le Christ et Marie, qui en est la suite, ni de l'honneur spécial rendu à sa Mère par les serviteurs du Christ, ni de la coopération singulière de Marie à l'œuvre rédemptrice* (l'auteur avait déjà dit dans ses écrits précédents: *ni de l'Immaculée Conception*), *on ne peut conclure, avec une logique absolument contraignante, à la glorification anticipée de son corps dans le ciel.* On peut se demander ce qu'il entend par *une logique absolument contraignante.* Ce que les théologiens n'ont pas réussi jusqu'ici à montrer d'une manière claire, à savoir la contenance de la doctrine de l'Assomption dans un dogme déjà défini, ils arriveront peut-être à le faire apparaître à l'avenir. Nous nous y essaierons nous-même dans la troisième partie de notre travail.

appelés les maximistes. A ceux-là il a rappelé certaines vérités historiques trop facilement oubliées ou ignorées, dont avaient tenu compte les théologiens modérés du XVIIIe siècle. Son étude, du reste, sur ce point, est très incomplète et très sommaire. Il aurait pu en dire davantage pour infirmer certaines preuves, qui encombrent les manuels de théologie et surtout les monographies récentes sur l'Assomption. On ne peut qu'être de son avis, quand il établit 1° que l'objet direct de la fête du 15 août était, primitivement, en Orient et même en Occident, non l'assomption glorieuse de la Vierge en corps et en âme, mais sa dormition, sa mort, son *dies natalis*, sans indication claire du mode de ce *dies natalis*; 2° qu'à aucun moment de l'histoire de l'Eglise il n'y a eu unanimité parmi les théologiens et dans l'Eglise en général pour affirmer que la doctrine de l'Assomption était *sûrement et sans doute possible contenue dans le dépôt de la Révélation*, et que cette unanimité n'est pas encore réalisée de nos jours; 3° que la preuve patristico-scripturaire par les types mariologiques de l'Ancien Testament, bâtie par D. P. Renaudin pour établir le caractère révélé de l'Assomption, était inopérante; 4° que beaucoup de théologiens récents abusent des propositions universelles, quand ils parlent du consentement des Pères et des théologiens et que pendant plusieurs siècles, en Occident, la bonne moitié des théologiens a considéré la doctrine de l'assomption corporelle comme une simple *pia sententia*, sans fondement solide dans l'Ecriture et la tradition.

Ernst a eu quelques approbateurs [1] et de nombreux contradic-

---

[1] Citons parmi eux: 1° le canoniste F. Gillmann, qui a fait connaître la pensée de plusieurs canonistes du Moyen Age sur l'Assomption, dont Ernst n'avait pas parlé, dans un court mais substantiel article, publié dans l'*Archiv für katholisches Kirchenrecht*, t. CV (1925), pp. 475 sq. (et tirage à part, pp. 4-9, dans un recueil d'articles): *Zum Problem der Definierbarkeit der leiblichen Himmelfahrt Mariä*; 2° B. Bartmann, dans la Revue *Theologie und Glaube*, 1922, p. 59, dont l'approbation est sans réserve; 3° le P. A. d'Alès, dans les *Etudes* du 5 août 1923, pp. 256-266, qui trouve que le savant allemand montre trop de défiance pour ce qui regarde la possibilité d'une définition dogmatique, mais reconnaît qu'il fournit d'utiles observations et des conseils qui ont leur valeur; 4° J. Rivière, dans la *Revue des sciences religieuses*, 1936, t. XII, pp. 77-89: « Même en admettant que toutes ces répliques du Dr Ernst ne soient pas également décisives, il ne lui reste pas moins le mérite d'avoir rappelé les nécessaires sévérités de la méthode théologique en une matière où trop souvent l'imagination tend à se donner libre cours. Il est facile à chacun de voir combien les coups de cette critique vigoureuse font de brèches dans l'édifice dialectique élevé par le P. Deneffe.» Voir aussi plus haut, p. 473, note 7, un passage de Rivière, qui admet la révélation de la doctrine de l'Assomption à titre d'hypothèse. Au fond, sont d'accord avec le Dr Ernst tous les partisans d'une définibilité possible ou probable. Nous en avons nommé quelques-uns plus haut, p. 473.

teurs.[1] Tout bien considéré, sa critique a été bienfaisante en rappelant certaines vérités historiques, déjà acquises depuis le XVIIe siècle mais trop facilement oubliées par la piété de certains théologiens contemporains.

5 – Bref aperçu sur le mouvement pétitionniste de la définition et son importance théologique

Nous avons déjà amorcé, au début de ce paragraphe, l'histoire du mouvement pétitionniste pour la définition de l'Assomption en signalant les premières suppliques immédiatement antérieures au concile du Vatican. Ce mouvement a continué depuis dans le monde catholique; mais il a été intermittent et sporadique. La plupart du temps, il a été dû à l'initiative de certains zélateurs ou zélatrices propageant dans les pays catholiques et les pays de missions des formules à souscrire. Il a été grandement favorisé par les Congrès mariaux internationaux, nationaux, provinciaux, etc., ainsi que par les Congrès eucharistiques, qui ont pris naissance et se sont multipliés partout, durant cette période.

Au sein même du concile du Vatican, le mouvement pétitionniste fut organisé par le Bénédictin ALOYS VACCARI et le Franciscain RÉMY BUSELLI, qui trouvèrent parmi les Pères quatre zélateurs: l'archevêque de Catane JOSEPH-BENOIT DUSMET, l'évêque de Lipari LOUIS-MARIE IDEO, l'évêque de Jáen ANTOINE MONESCILLO et l'évêque de Lacedonia FRANÇOIS MAIORSINI. Ces zélateurs, du reste, ne s'entendaient pas complètement entre eux, ce qui explique la multiplicité des formules signées et le fractionnement des signataires en neuf groupes différents. Il y eut, en effet, neuf *postulata*, dont chacun recueillit un nombre fort inégal d'approbations, et quatre

[1] Plusieurs de ces contradicteurs, avec leurs écrits, ont été signalés dans les pages qui précèdent; car entre 1921 et 1930, nombreuses ont été les dissertations, les monographies, nombreux les articles qui ont été publiés sur l'Assomption, et il est rare que leurs auteurs n'aient rompu une lance avec le critique allemand. Nommons K. WIEDERKER; MATTIUSSI, dans son ouvrage en italien, *L'Assunzione corporea*, etc., Milan, 1924; GODTS; JANNOTTA; CAMPANA, 4e éd. de son ouvrage: *Maria nel dogma cattolico*; M. GORDILLO, *Boletín de Mariologia Asuncionista*, dans les *Estudios eclesiásticos*, t. IV (1925), pp. 91-95; le P. PARTHENIUS MINGES, O. F. M., dans la *Theol. prakt. Zeitschrift*, 1925, pp. 546-557; *Ueber die Definierbarkeit der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariä*, qui trouve Ernst trop exigeant pour les conditions de définibilité d'une doctrine. Ses arguments, dit-il, iraient à nier la définibilité de certains dogmes déjà définis, par exemple le septénaire sacramental et l'Immaculée Conception. C'est à l'Eglise de juger en dernier ressort si une doctrine est définissable.

formules différentes. Nous avons déjà eu l'occasion de faire allusion au contenu doctrinal de ces formules dans les pages qui précèdent.[1] Deux d'entre elles parlent explicitement de la mort et de la résurrection de la Vierge. Les deux autres se taisent sur ces deux points et paraissent enseigner l'immortalité de fait de la Vierge.[2] Quant au nombre des signataires, sur lequel il y a toujours eu divergence entre les auteurs qui en ont parlé, il se monte exactement à 187, recrutés presque uniquement parmi les évêques d'Italie, d'Espagne, du Proche Orient et de l'Amérique latine.[3]

Après le concile et jusqu'en 1899, les pétitions furent fort rares. En 1879-1880, le P. A. VACCARI, devenu coadjuteur de l'évêque de Nicotera et Tropea avec le titre de Sinope, essaya de provoquer un mouvement pétitionniste dans le monde entier et annonça son projet par une lettre publique dans la Revue *L'Unità cattolica*.[4] Pour en aider le succès, il prépara une nouvelle édition, revue et corrigée, de son ouvrage sur l'Assomption. Les évêques et abbés de l'Ordre bénédictin, qui devaient se réunir au Mont Cassin en 1880 pour célébrer le quatorzième centenaire de la naissance de saint Benoît, se proposaient d'émettre un vœu pour la définition. Mais pour des raisons d'opportunité, le Saint-Office, par un décret du 19 février 1880, arrêta net cette initiative et les manifestations projetées. Mgr Vaccari fut pourtant autorisé à publier la seconde édition de son ouvrage, en supprimant toute allusion à une demande quelconque de définition.[5]

Il y eut cependant, en 1880, quelques pétitions, notamment celle

[1] Voir pp. 468, n. 2; 476-477.

[2] La première de ces formules, signée par treize Pères, porte la phrase suivante: *Mariam in suo felici exitu*, ob reverentiam virgineae carnis, ex qua carnem sumpsit, *a corruptione corporis praeservatam immunem*. La seconde, qui est celle de l'évêque de Jáen, dit simplement: *Peccati stipendium mors. Quae non peccavit poenam peccati non potuit ferre. Decuit in caelum gloriose transire.*

[3] Tel est le chiffre fourni par les documents publiés intégralement par Mgr L. PETIT, dans la collection des conciles de MANSI, t. LIII, coll. 481-499. Les chiffres donnés par divers auteurs sont 200, 204, 194 (P. Renaudin), 195, 200 environ.

[4] *Unità cattolica*, n° 17, 7 janvier 1880.

[5] La nouvelle édition parut à Ferrare, en 1881, avec le nouveau titre suivant: *De beatae Virginis Mariae morte, resurrectione et in caelum gloriosa assumptione disquisitio ...*, au lieu du titre de 1869: *De corporea Deiparae assumptione in caelum, an dogmatico decreto definiri possit. Disquisitio historico-critico-theologica.* Au début, l'auteur faisait la protestation suivante: « Mea minima intentio fuit, lector benevole, in hac iterata operis mei evulgatione *animos sive episcoporum, sive fidelium quoquo modo excitare ad praecocem implorandam a Sede Apostolica corporeae assumptionis virginis Mariae definitionem.*»

de Mgr VIRDIA, évêque de Cariati, et les 25.000 signatures recueillies dans le diocèse de Puebla de los Angeles, au Mexique. En 1888, l'évêque chilien de Saint-Charles d'Ancudia, I. A. LUCERO, remettait à Léon XIII un mémoire imprimé pour solliciter la définition de l'Assomption.

Au début du XX[e] siècle, pendant les années 1900-1902, un mouvement pétitionniste éclata inopinément d'abord en France puis de là, passa en Espagne, en Portugal et en Italie. La comtesse d'Eu le prolongea jusqu'au Brésil. L'impulsion initiale partait du Carmel de Vienne, en France. L'Abbé J.-B. Chatain, professeur de philosophie, en était l'âme. Il s'agissait d'abord de propager une formule de prière par laquelle on demandait la définition de l'Assomption. Cette formule fut répandue dans les Carmels de France, puis chez les Visitandines, dans les dernières années du XIX[e] siècle. En 1900, D. PAUL RENAUDIN, directeur du Carmel de Tours, publiait une première ébauche de sa thèse sur la définibilité de l'Assomption, bientôt traduite en italien et en espagnol, et s'occupait activement d'organiser un mouvement pétitionniste en collaboration avec une visitandine de sa ville natale, Le Mans, MARIE-GERTRUDE BIGOT. [1] Il rédigea une formule à souscrire, qui devait avoir un grand succès et reflétait la doctrine contenue dans la petite monographie sur le privilège marial. [2] Par ses soins, un Secrétariat fut constitué pour répandre la formule et recevoir les signatures. Le Congrès marial de Lyon (5-8 septembre 1900), qui fut international sans en porter le titre, offrit une bonne occasion de propagande. A la dernière séance du Congrès, on rédigea une pétition pour demander la définition de l'Assomption; mais cette supplique, que le cardinal Coullié transmit au Saint-Père, fut tenue secrète. Elle ne parut pas dans les actes officiels du Congrès. On savait sans doute que Rome ne voyait pas de très bon œil ces sortes de manifestations et qu'elle avait arrêté l'initiative de Mgr Vaccari, en 1880.

C'est sans doute à cette sorte de défaveur plutôt qu'au mouvement moderniste, comme l'ont écrit quelques-uns, qu'il faut attribuer le silence des deux premiers congrès mariaux internationaux, celui de Fribourg en Suisse, en 1902, et celui de Rome, en 1904. Une propagande active, menée par deux Italiens, le chanoine CLINO CROSTA de Côme et BARTOLO LONGO, fondateur du sanctuaire de Notre-

[1] Cette religieuse, le jour de sa profession, le 26 avril 1870, avait offert sa vie pour obtenir la définition de l'Assomption.

[2] Cette formule du Mans se présente sous quatre formes. Les différences entre elles sont minimes.

Dame de Pompéi, auxquels se joignit un ardent zélateur de la définition, Mgr M. SPINOLA, archevêque de Séville, essaya vainement de faire pression sur le Congrès de Fribourg pour obtenir une pétition officielle. La Direction écarta comme inopportune toute démarche en ce sens. [1] Il en fut de même au Congrès international de Rome, en 1904. La Commission cardinalice préparatoire avait interdit toute adresse au Pape se rapportant à des questions dogmatiques, « par exemple, à l'Assomption. »

Ces abstentions officielles et significatives n'arrêtèrent pas l'ardeur des zélateurs de la définition. Le mouvement en sa faveur s'accentua dans tous les pays: en France par les soins de D. RENAUDIN et du couvent de la Visitation du Mans; en Italie par CLINO CROSTA et BARTOLO LONGO; en Espagne par l'archevêque de Séville et I. A. BRUGULAT, président de l'Académie bibliographique mariale de Lérida; surtout en Amérique latine et au Canada, où l'épiscopat de chacune des Républiques au complet signa des suppliques entre les années 1901 et 1916. C'est en recevant les suppliques de l'épiscopat brésilien, dont la comtesse d'Eu avait sollicité l'adhésion, que le pape Pie X, fort au courant de la question de l'Assomption et des difficultés que présente sa définition, déclara, en 1908, que *de nombreuses études, et des études très sérieuses, étaient encore nécessaires.»* [2] C'était un avertissement discret donné aux zélateurs du mouvement pétitionniste de s'occuper davantage, dans les Congrès et les réunions, de la question proprement théologique. C'était laisser entendre aussi que les suppliques par souscription de brèves formules toutes faites n'avançaient guère l'affaire de la définition. La leçon a été entendue, dans une certaine mesure, par quelques Congrès récents,

[1] Combattirent l'opportunité du mouvement pétitionniste, non la doctrine elle-même de l'Assomption: 1° BOUDINHON, dans le *Canoniste contemporain*, 1902, pp. 628 sq.; 2° la Revue florentine des *Studi religiosi*, dans un article intitulé: *L'Assunzione e il prossimo Congresso di Friburgo*, dû à un anonyme qu'on dit avoir été MINOCCHI, condamné depuis comme moderniste. L'auteur combattait surtout l'opportunité, une définition de l'Assomption devant rendre plus difficile l'accès des Protestants et des incrédules au catholicisme. Tout n'était pas faux, quand il disait de l'Assomption que « c'était une doctrine vraie propagée par des documents faux »: Se questo non è l'unico caso, certo è il più strano *in cui una dottrina vera si sparse con documenti falsi*; 3° la *Rassegna nazionale* de Florence.

[2] Ces paroles furent dites au P. GEBHARD, procureur général de la Société de Marie: « Quod posteriorem petitionem [pro definitione Assumptionis] attinet, adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis ». Voir la Revue mexicaine *La Ciudad de Maria*, du 18 octobre 1908.

notamment par le Congrès marial de Nantes, en 1924 et la Quatrième semaine mariale de Tungerloo en Hollande, en 1934, qui se sont expressément occupés de la question dogmatique et ont publié des travaux dignes d'attention. Mais aucune étude d'ensemble, tant du point de vue positif que du point de vue spéculatif, n'a encore paru.

Les Congrès mariaux internationaux qui se tinrent après celui de Rome en 1904, à savoir celui d'Einsiedeln en 1906, celui de Sarragosse en 1908, celui de Salzbourg en 1910, celui de Trèves en 1912, émirent tous des vœux en faveur de la définition, sauf celui de Sarragosse, à cause de divergences sérieuses entre les membres directeurs du Congrès. [1]

Pendant la guerre mondiale de 1914-1918, le mouvement pétitionniste ne cessa pas complètement. Le 10 novembre 1917, les évêques de l'empire d'Autriche, réunis à Vienne pour leur Conférence annuelle, adressèrent au Saint-Siège une longue supplique sous forme de dissertation théologique, qui est une des meilleures de cette espèce, bien que les arguments qui y sont développés soient d'inégale valeur. Mais c'est surtout entre les années 1921 et 1940, donc tout récemment, que ce mouvement a pris le caractère d'un vrai plébiscite mondial. [2] Mais ce plébiscite a été disparate. A la question de l'Assomption on a mêlé d'autres sujets, notamment celui de la médiation universelle de Marie. Il y a eu grande variété de formules, où le point précis de la définition n'est pas clairement indiqué, et quelquefois passé sous silence. Les unes parlent de la mort et de la résurrection de la Vierge, les autres se taisent sur ces deux points. Quelques-unes oublient même le terme d'*assomption corporelle*. Par ailleurs, le nombre global d'adhésions, recueilli surtout par voie de signature de courts formulaires et qui se monte à plus de huit millions de fidèles, est très inégalement réparti, en égard à la population catholique des

---

[1] Le septième Congrès marial international, qui devait avoir lieu en 1914, fut empêché par la guerre mondiale. Ces sortes d'assemblées n'ont pas été reprises jusqu'ici.

[2] Notons que le pape Benoît XV ne voyait pas la nécessité d'une définition de l'Assomption. Tout en ordonnant, comme ses prédécesseurs Léon XIII et Pie X, de garder au Saint-Office tous les documents pétitionnistes, il demanda de surseoir à l'envoi de pétitions, déclarant qu'après la guerre il encouragerait la reprise des études sur l'Assomption. Pie XI, au contraire, a permis au mouvement pétitionniste de se donner libre carrière. Indirectement, il a favorisé ce mouvement par sa *Lettre apostolique du 22 mars 1922*, par laquelle il a donné comme patronne principale à la nation française Notre-Dame de l'Assomption et aussi par l'octroi du jubilé marial de 1937 à la même nation (*Bref du 31 mai 1937*), à l'occasion du troisième centenaire du Vœu de Louis XIII.

divers pays. C'est ainsi que l'Espagne est représentée par 1.689,911 signataires, tandisque la France n'en compte que 137.390.

Les données statistiques indiquent l'intensité du mouvement qui a suivi la guerre mondiale de 1914-1918. Alors que pour la période qui va de 1863 à 1920, on n'avait recueilli que 1.615.000 adhésions de clercs et de fidèles, pour celle de 1921-1940, on arrive au chiffre de 6.471.000. Ce succès vient de l'activité de comités internationaux et nationaux et de quelques zélateurs infatigables, parmi lesquels il faut nommer le jésuite espagnol Joseph-Humbert Salvador, Barthélémy Longo, dont l'action a été continuée, après sa mort (1926), par le comité international de Vérone ayant à sa tête Amédée Balzaro et Raphael Azaro; le P. Mattheo Crawley C. SS. CC.; le Secrétariat général des congrégations mariales siégeant à la Maison généralice de la Compagnie de Jésus, à Rome. Il faut signaler aussi l'influence des congrès mariaux nationaux, qui se sont multipliés, alors que les Congrès mariaux internationaux ont été interrompus. Parmi les manifestations les plus importantes qui se sont produites durant ces vingt dernières années, notons: 1° le premier congrès panaméricain des Congrégations mariales à Santiago du Chili, de 1921 (8-12 septembre), où on lut quelques dissertations théologiques; 2° le Congrès marial hispano-américain de Séville, en 1929 (15-20 mai), qui fit une large part aux études scientifiques; 3° le premier concile plénier de la République polonaise, en 1937 (27 août).

Des documents pétitionnistes envoyés au Saint-Office depuis 1870 on a tiré les statistiques générales suivantes: Ont postulé la définition de l'Assomption: 1° 1332 évêques résidentiels représentant 820 sièges (c'est-à-dire le 73% des sièges de l'univers catholique) par 1859 pétitions; 2° 26 abbés et prélats *nullius* (soit le 72%) par 29 pétitions; 3° 261 vicaires apostoliques (soit le 81%) par 349 pétitions; 4° 61 supérieurs généraux d'instituts religieux représentant 50 Sociétés, par 67 pétitions; 5° 251 vicaires capitulaires, coadjuteurs avec succession, administrateurs apostoliques, etc.; 6° 67 Préfets apostoliques par 70 pétitions; 7° 8 supérieurs de missions par 8 pétitions; 8° 39 Facultés ecclésiastiques et Séminaires par 40 pétitions; 9° Deux conciles pléniers, 5 conciles provinciaux, 8 synodes diocésains, 36 congrès où des évêques se sont trouvés réunis. Le total des pétitions arrive à 3019, celui des signataires à 8.086.396. On peut dire que la définition du privilège marial a été plébiscitée par l'épiscopat et les fidèles de 19 nations entières, à savoir l'Espagne, la Suisse, le Canada, l'Italie, le Portugal, l'Equateur, le Brésil, la Chine, le Pérou, les Philippines, l'Egypte, le Liban, la Yougoslavie, l'Uruguay, le Guatémala, l'Albanie, la Pologne, le Chili, le Nicaragua.

Ces chiffres sont certes impressionnants, mais il ne faudrait point en exagérer la portée doctrinale. Du point de vue de la science théologique, le mouvement pétitionniste n'a pas fait avancer d'un pas la question de la définition. Il témoigne simplement du désir unanime des pasteurs et des fidèles de voir le mystère glorieux de la Vierge dégagé des obscurités qui l'entourent encore, pleinement mis en lumière et proclamé par le magistère solennel de l'Eglise. Par leur origine, leur objet, leurs considérants, les pétitions ont été trop disparates, trop inégalement réparties, pour être fondues en un seul tout, et considérées comme un témoignage *certain* et *suffisant* de la croyance universelle de l'Eglise au *caractère formellement révélé* de la doctrine de l'Assomption. Le magistère ecclésiastique a encore à préciser l'objet de la définition et à rechercher si et comment cet objet, une fois bien délimité, se trouve contenu dans le dépôt de la Révélation. La multiplicité des opinions et des points de vue que nous avons relevée parmi les théologiens de la période contemporaine montre que le mot de Pie X reste toujours vrai: *Adhuc multis studiis opus est, et quidem studiis valde seriis.* [1]

Nous parlerons plus au long de la portée doctrinale des pétitions dans la troisième partie de notre étude. Qu'il nous suffise ici de faire remarquer qu'on a, en général, attribué une importance exagérée aux formules pétitionnistes signées par des membres du concile du Vatican. Ces formules sont du même genre que les autres qui ont été soumises, dans la suite, à la signature des prélats et des fidèles. Elles n'ont pas été rédigées — nous parlons de celles qui portent plusieurs noms — par les signataires eux-mêmes ni discutées par eux en séance publique, et nous avons déjà dit que la principale d'entre elles, celle qui fut approuvée par 113 Pères, avait pour auteur un Jésuite anglais, qui l'avait lue, en 1869, au collège théologique de Saint-Beunos. Le concile du Vatican ne les couvre pas de son autorité et elles ne sont, en aucune façon, auréolées par son éclat. Il est sûr que si elles étaient venues en discussion en séances officielles du concile, elles auraient donné lieu à de longues discussions. Elles

[1] Entre les deux guerres, deux Revues mariales, celle du chanoine CLINO CROSTA, intitulée: *L'Assunta*, qui a paru de 1916 à 1934, et celle du chanoine parisien J.-C. BROUSSOLLE sous le titre *L'Assomption* (à partir de 1918), ont contribué, chacune à leur manière, à attirer l'attention sur le privilège marial; mais la première, d'ordre plutôt théologique et apologétique, d'esprit combatif, n'a guère fait avancer la question doctrinale; la seconde s'est cantonnée dans l'archéologie, l'art, la liturgie, l'histoire de la doctrine. Son caractère scientifique était plus marqué.

sont loin, en effet, d'être à l'abri de toute critique, d'autant plus qu'elles ne concordent pas entre elles sur plusieurs points importants.

Examinons, par exemple, la principale, celle du Jésuite anglais Hunter, retouchée par le P. A. Vaccari et souscrite par 113 membres du concile. Tout d'abord, elle affirme que l'Assomption a été explicitement connue des apôtres, surtout de saint Jean, et que c'est par la tradition apostolique qu'elle s'est répandue dans l'Eglise. Tout le monde concédera sans peine que l'apôtre saint Jean n'a pas ignoré la manière dont Marie a quitté cette terre; mais il y a de bonnes raisons de croire que la Sainte Vierge survécut aux autres apôtres, du moins, à la plupart d'entre eux, et nous ignorons si et comment l'Apôtre bien-aimé révéla à son entourage l'assomption corporelle glorieuse de Marie, vu le silence de la tradition des cinq premiers siècles. Nous lisons dans la même formule que, parmi les anciens Pères et docteurs qui ont enseigné l'Assomption, se trouvent Grégoire de Tours, André de Jérusalem (c'est-à-dire de Crète), Grégoire le Grand, Ildefonse de Tolède, Jean Damascène, saint Bernard. Or, seuls Grégoire de Tours et Jean Damascène sont des témoins certains, car André de Crète, sans nier l'Assomption, manifeste pourtant une certaine hésitation à son sujet, comme nous l'avons montré; Ildefonse de Tolède est un apocryphe, défavorable en fait à l'Assomption; saint Grégoire le Grand se tait complètement sur le sujet, le Sacramentaire qui porte son nom n'étant pas de lui pour ce qui regarde la fête du 15 août; saint Bernard ne se prononce pas clairement. Quant à Grégoire de Tours, il est l'écho d'une légende apocryphe. Par ailleurs, la formule prétend tirer la doctrine de l'Assomption du protévangile (Gen. III, 15), interprété par l'*unanimité* des Pères. En fait, cette interprétation unanime n'existe ni parmi les Pères ni parmi les théologiens, dont plusieurs déclarent que l'Assomption ne peut être prouvée par l'Ecriture. Il est également exagéré de parler du culte *constant*, public et solennel rendu au privilège marial par *l'ancienne tradition de l'une et l'autre Eglise*, et nous avons vu ce qu'il fallait en penser en parlant des origines et de l'objet primitif et direct de la fête du 15 août. Enfin, comme arguments subsidiaires, la formule invoque l'absence de reliques de la Vierge et son tombeau trouvé vide. L'absence de reliques ne prouve pas grand'chose et le tombeau est une légende. La formule a, du moins, cela de remarquable qu'après avoir parlé, dans les considérants, de la résurrection anticipée de Marie à la ressemblance de son Fils: *per acceleratam ad similitudinem Filii sui resurrectionem*, elle ne fait porter la définition que sur la présence de la Vierge au ciel en corps et en âme sans aucune mention de sa

mort et de sa résurrection: *Deiparam anima immaculata et virgineo corpore in caelis viventem.* [1]

Nous reconnaissons, du reste, que les formules souscrites par le membres du concile comptent parmi les meilleures. Du point de vue historique et théologique, beaucoup des pétitions envoyées ne les valent pas. Les documents apocryphes, les généralisations indues y abondent et la portée de l'argument liturgique est bien souvent exagérée.

VI – Vue synthétique sur le développement de la doctrine de l'Assomption depuis le IXe siècle. Etat actuel de la question

Arrivés à la fin de cette longue étude sur la tradition latine depuis la fin du IXe siècle jusqu'à nos jours, il ne sera pas inutile de jeter un coup d'œil d'ensemble sur les résultats de notre enquête.

De la fin du IXe siècle jusqu'au milieu du XIIIe, les théologiens se partagent en deux groupes. Les uns suivent le chamin tracé par le Pseudo-Augustin. Ils affirment résolument le fait de la résurrection glorieuse anticipée de Marie et son assomption au ciel en corps et en âme, appuyés non directement sur les sources révélées, dont ils reconnaissent le silence, mais sur l'analogie de la foi, sur les convenances suggérées par les dogmes déjà définis. C'est avant tout dans la maternité divine et ses conséquences qu'ils trouvent les fondements de leurs raisonnements. Mais ils se gardent bien d'imposer leur opinion comme une certitude absolue, et ils ne songent pas à traiter de téméraires leurs adversaires plus ou moins caractérisés. Ces adversaires, en effet, disciples du Pseudo-Jérôme, ne sont pas des négateurs catégoriques du privilège marial. Ils le considèrent même comme probable, plausible, mais ils lui dénient la certitude. Il est pour eux une pieuse hypothèse.

Cette double attitude de la théologie latine se prolonge jusque vers le milieu du XIIIe siècle. A partir de cette époque, les disciples du Pseudo-Jérôme se font de plus en plus rares. On en rencontre

---

[1] Plus critiquable encore que la formule des 113 Pères est le document présenté à la Députation du concile, le 23 février 1870, par l'archevêque de Catane et l'évêque de Lipari sous le titre: *Momenta pro dogmaticae definitionis assumptionis corporeae beatae Mariae virginis in coelum possibilitate,* qui a pour but de résumer les diverses pétitions. Il est vrai que ce document n'a été signé par personne et n'engage que les deux évêques. Nous en avons dit un mot plus haut, p. 477, n. 1.

pourtant quelques-uns jusqu'au XVIe siècle et même après. Les grands scolastiques de la seconde moitié du XIIIe siècle se prononcent pour le Pseudo-Augustin, dont ils développent et enrichissent les raisonnements par quelques vues nouvelles. Ils essaient même d'apporter des arguments positifs tirés des Pères et de la liturgie. Pour eux l'assomption corporelle est une doctrine certaine, quoique n'appartenant pas au dogme proprement dit.

A partir du XVIe siècle jusqu'au concile du Vatican, comme la croyance à l'assomption corporelle est devenue commune dans toute l'Eglise, aussi bien parmi les théologiens que dans le peuple chrétien, on qualifie généralement de téméraires ceux qui oseraient la nier ou simplement la mettre en doute. Mais des notes plus sévères leur sont infligées par plusieurs théologiens. Pour les uns la négation est une erreur certaine; pour d'autres elle est proche de l'hérésie; pour quelques-uns même, c'est une hérésie sinon du point de vue strictement canonique, du moins du point de vue théologique.

Cette variété d'opinions dans la détermination du degré de certitude de la doctrine de l'Assomption n'a pas disparu depuis le concile du Vatican. Nous avons vu qu'elle subsistait encore de nos jours, mais en se concentrant directement sur la question de la définibilité. Cette définibilité est pour les uns très prochaine, pour d'autres, certaine, pour d'autres, probable ou plus probable, pour quelques-uns simplement possible. Comme aux périodes précédentes, on trouve aussi quelques maximistes, qui déclarent que le privilège marial est déjà pratiquement défini comme dogme de foi catholique par le magistère ordinaire de l'Eglise.

Pourquoi ce manque d'entente entre les théologiens? Pourquoi une différence si marquée entre les opinions extrêmes? Elle vient d'un manque notoire d'information et de sens historique chez les uns, d'un manque de sens théologique ches les autres. Chez ceux que nous avons appelés les maximistes, la plupart du temps l'information historique est gravement en défaut. Ils ignorent ou parlent comme s'ils ignoraient les résultats d'une saine critique 1° sur l'authenticité ou la véritable signification de certains témoignages anciens; 2° sur l'origine et l'objet primitif de la fête du 15 août, dont ils exagèrent la portée doctrinale; 3° sur les variations insensibles qui se sont produites dans la liturgie romaine autour de cet objet par suite de la correction des livres liturgiques au XVIe siècle; 4° sur le véritable enseignement des anciens Pères, surtout de nos Pères latins et des théologiens occidentaux jusqu'au XVIe siècle. On parle d'unanimité, alors qu'il y a de multiples et sérieuses divergences. On pose *a priori* l'existence d'une tradition orale apostolique expli-

cite et ininterrompue, alors qu'on n'en discerne aucune trace durant plus de cinq siècles. Par ailleurs, certains critiques paraissent oublier qu'à côté du révélé explicite, il y a le révélé implicite, qui n'est découvert que progressivement par la réflexion théologique et grâce auquel il y a, dans l'Eglise, un véritable progrès dans la connaissance. De nouveaux dogmes ne sont pas créés, inventés par l'Eglise, comme les chrétiens dissidents l'en accusent; mais de nouveaux dogmes sont découverts dans le dépôt révélé, où ils se trouvaient plus ou moins cachés ou voilés depuis les temps apostoliques, et ils sont définis et publiés officiellement par le magistère ecclésiastique.

Pour ce qui regarde la doctrine de l'Assomption, peut-on dire qu'on a découvert du nouveau depuis le IXe siècle? Sommes-nous plus avancés sur ce point que ne l'étaient alors le Pseudo-Augustin et le moine Usuard compilant son martyrologe?

Tout d'abord, la preuve scripturaire a-t-elle progressé? De l'aveu général, au IXe siècle, cette preuve était nulle. Le Pseudo-Augustin n'en disconvenait pas. De nos jours, d'excellents théologiens s'expriment de la même manière, alors que quelques-uns s'essaient à bâtir un argument sur le Protévangile, sur la plénitude de grâce de la Vierge, sur certains types mariologiques de l'Ancien Testament interprétés par les Pères: essais, qui n'arrivent pas à porter la conviction dans les esprits. Nous croyons avoir apporté une vue nouvelle par notre interprétation du chapitre XII de l'Apocalypse. Elle n'a pas encore subi l'épreuve de la critique.

Quant à l'argument de tradition, au IXe siècle, en Occident, il était pour ainsi dire inexistant. Mis à part le récit du Pseudo-Méliton et le passage de saint Grégoire de Tours, qui s'en inspirait plus ou moins directement, la doctrine de l'Assomption corporelle n'était patronnée par aucun Père latin, et l'on ignorait la tradition orientale. Les deux docteurs saint ISIDORE DE SÉVILLE et le VÉNÉRABLE BÈDE s'expriment comme s'ils n'avaient aucune idée du mystère glorieux de la Vierge et déclarent simplement qu'on ignore où se trouve son corps. La fête du 15 août existe déjà et le titre d'*assomption* a prévalu sur le titre primitif de *dormition*; mais ce mot ne suffit pas à lever toute obscurité sur l'objet de la solennité. Les textes liturgiques, explicites sur la mort de la Vierge, sur la préservation de son corps de toute corruption, se taisent presque tous sur le fait capital de sa résurrection glorieuse. Il est incontestable que, depuis cette époque, la preuve de tradition s'est développée et élargie. Les origines de la doctrine et de la fête de l'Assomption ont été explorées. Dans ces dernières années, la connaissance de la littérature apocryphe concernant le *Transitus Mariae* a fait d'énormes progrès, mais

est restée malheureusement le secret de quelques érudits. Depuis le XVIe siècle, on a peu à peu révélé la tradition des diverses Eglises d'Orient. Mais on a mis aussi en plus vif relief le silence de la tradition écrite des cinq premiers siècles, silence qui conduit beaucoup de théologiens à nier l'existence d'une tradition orale apostolique *explicite* et *continue*. De ce fait, la preuve de tradition perd beaucoup de sa solidité. Certains pensent lui donner une valeur démonstrative en s'appuyant sur l'argument liturgique; mais les textes mêmes de la liturgie latine actuelle restent dans le vague. L'idée primitive de la mort de la Vierge a presque disparu par suite de la correction des livres liturgiques. On ne parle guère plus que de son *assomption au ciel;* mais le mot d'*assomption corporelle* ou de *résurrection* n'est pas prononcé dans le texte même de la messe. Il n'apparaît clairement que dans les leçons de l'office empruntées aux homélies de saint Jean-Damascène, et le passage qui paraît le principal est un texte apocryphe de basse époque, interpolé dans le texte du saint docteur. Le progrès de la preuve de tradition s'avère donc très relatif.

Il reste le progrès proprement théologique, le progrès de la connaissance du mystère dans la conscience de l'Eglise en général, de l'Eglise enseignante comme de l'Eglise enseignée. Il est incontestable que ce progrès interne a été très marqué surtout parmi les maîtres de la science sacrée, le peuple fidèle ayant toujours cru comme d'instinct que Jésus-Christ avait sûrement glorifié sans retard sa Mère dans son corps comme dans son âme. Comment s'est opéré ce progrès? Par la conscience de plus en plus nette des exigences de la maternité divine. Une mère qui a Dieu pour fils ne saurait subir la corruption du tombeau, tout comme elle ne saurait être atteinte par la souillure originelle. Cette exigence s'est imposée d'une manière plus évidente, du jour où la conception immaculée de la Mère de Dieu a été solennellement définie comme un dogme de foi. Entre ce dogme et la doctrine de l'Assomption la connexion est intime, nécessaire. On peut affirmer que l'Assomption est contenue dans l'Immaculée Conception comme l'effet est contenu dans sa cause. Cependant tout le monde ne le voit pas encore, parce qu'aucun théologien n'a démontré, jusqu'ici, cette contenance d'une manière claire. Nous essaierons de faire cette démonstration; mais pour y arriver sûrement, il faut dégager la notion du péché originel, considéré dans sa totalité, de toute dispute d'école, de toute définition unilatérale. Il faut aussi séparer nettement la question de la mort de la Vierge de celle de sa glorification immédiate en corps et en âme. Or, beaucoup font encore entrer la mort et la résurrection dans la notion même de l'Assomption. Pour ces deux raisons: absence d'une notion una-

nimement admise du péché originel: incorporation du fait de la mort et de la résurrection à la définition de l'Assomption corporelle: le caractère révélé du mystère glorieux de Marie reste enveloppé d'obscurité, même après la définition de la conception immaculée. La question de sa définibilité comme dogme de foi catholique n'avance pas et en reste à peu près au même point depuis quatre siècles. La preuve en est dans la multiplicité des opinions parmi les maîtres de la science sacrée et leur écart plus ou moins marqué. Ce qu'on ne saurait nier, c'est que tous les croyants, les enseignants comme les enseignés, ont l'impression vive et nette que l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu, sa présence au ciel en corps et en âme depuis qu'elle a quitté cette terre, s'impose au nom de sa maternité divine et de sa conception immaculée. Le sens chrétien répugne absolument à sa négation. C'est si vrai qu'en fait, au cours des siècles, personne ne l'a niée positivement, bien qu'il y ait eu des doutes, des incertitudes chez quelques-uns. Il y a là un signe non équivoque de révélation au moins implicite. Cette conviction intime universelle n'existait pas en Occident au IXe siècle. Il y a donc eu un véritable progrès subjectif dans la découverte, dans la vision des exigences de la maternité divine. Cette vision peut être encore confuse, enveloppée d'obscurités. Aux maîtres de la science sacrée de faire disparaître ces obscurités par leurs investigations; au magistère solennel de l'Eglise de lever complètement le voile et de dire le mot définitif à l'heure marquée par l'Esprit de Dieu.

TROISIÈME PARTIE

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE.

PARTIE SPÉCULATIVE

CONSIDÉRATIONS PRÉLIMINAIRES

Dans les deux premières parties de notre étude, nous avons interrogé les deux sources de la Révélation, l'Ecriture sainte et la tradition pour enregistrer ce qu'elles nous disent du mystère qui a terminé l'existence terrestre de la Mère de Dieu et qu'on appelle communément le mystère de l'Assomption. Nous avons essayé d'écrire l'histoire de ce mystère depuis les origines jusqu'à nos jours tant dans l'Eglise catholique que dans les anciennes Eglises dissidentes d'Orient qui subsistent encore. Il nous faut maintenant faire œuvre proprement théologique: œuvre critique pour apprécier la valeur des données recueillies sur le sujet; œuvre spéculative pour tirer de ces données les conclusions qu'elles contiennent ou qu'elles suggèrent; œuvre constructive pour organiser le tout en une synthèse cohérente: œuvre délicate et par certains côtés périlleuse, parce qu'elle va nous conduire à quelques vues nouvelles, heurtant de front des opinions depuis longtemps reçues.

Nous groupons nos conclusions, nous ordonnons notre synthèse autour de trois points principaux, dont chacun fera l'objet d'un chapitre:

I. La mort de la Sainte Vierge considérée en elle-même, indépendamment de son assomption proprement dite.

II. La doctrine de l'Assomption proprement dite.

III. L'opportunité de la définition de cette doctrine par le magistère solennel de l'Eglise.

Que le lecteur ne s'étonne pas que nous séparions nettement la question de la mort de Marie de celle de son assomption glorieuse au ciel en corps et en âme. Comme nous l'avons dit en commençant, cette séparation s'impose, parce que, du point de vue théologique, l'une et l'autre question ne sauraient être mises sur le même pied. Si, historiquement parlant, les deux problèmes vont de pair, en ce sens qu'ils ne sont guère mieux attestés l'un que l'autre dans la tradition des six premiers siècles, il n'en va pas de même sur le terrain de la doctrine. A ce point de vue, l'Assomption proprement dite, telle que nous l'avons définie, apparaît au théologien comme une matière présentant par elle-même un caractère dogmatique. Elle semble avoir une connexion nécessaire tant avec le privilège de la conception immaculée, désormais acquis comme vérité révélée, qu' avec la maternité divine. Peut-on en dire autant du fait même de la mort? Nous pensons qu'il y a de bonnes raisons d'en douter. A notre avis, la mort de la Mère de Dieu, n'étant pas affirmée clairement

dans la sainte Ecriture ni enseignée avec certitude par ce que nous connaissons de la tradition des six premiers siècles, se présente comme un fait historique particulier enveloppé d'obscurité et n'apparaît pas comme nécessairement connexe à une vérité révélée déjà connue. Sans affirmer absolument que cette connexion est *objectivement* inexistante, nous pensons qu'en l'état actuel de la science sacrée, on ne peut théologiquement démontrer qu'elle existe.

Pour se convaincre de la différence qui existe entre les deux questions au point de vue doctrinal, il suffit de les comparer entre elles par *voie de négation*. Si je nie que Marie soit morte en fait, tout en reconnaissant qu'elle avait un corps passible et mortel comme le divin Sauveur, son Fils, mon sens chrétien n'y trouvera aucune répugnance invincible, aucune inconvenance positive, et mon information théologique n'y verra rien qui heurte de front une vérité révélée déjà acquise. A la réflexion, je pourrai même découvrir de bonnes raisons de convenance à cette immortalité de fait, me souvenant que d'après l'enseignement de saint Paul, les justes des derniers temps échapperont à la loi universelle de la mort; pensant aussi que, considéré en lui-même, le privilège de la conception immaculée conférait à la Vierge un droit certain à l'immortalité corporelle. Et il me paraîtra plus glorieux pour elle d'avoir échappé au sort commun que de l'avoir subi. Cette exemption ne fera qu'augmenter le nombre des privilèges dont le Seigneur l'a honorée.

Sans doute se présentera à mon esprit l'objection tirée du rôle de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption qui est échu à Marie en vertu même de son titre de mère du Rédempteur. Le Rédempteur est mort: Marie a dû mourir aussi. Mais il s'agit de savoir si la ressemblance de la Mère avec le Fils a dû être poussée jusque-là; si une assimilation suffisante n'a pas été réalisée au Calvaire par la douloureuse compassion de la Mère se tenant debout au pied de la croix. La question se posera d'autant plus nettement que le sentiment quasi-unanime des théologiens, depuis le VII[e] siècle, écarte de la mort de la Vierge toute crainte, toute souffrance, toute douleur, et la dépeint comme se consommant dans une extase d'amour et d'allégresse: contraste parfait avec la mort de Jésus sur le gibet.

Une autre objection, sérieuse elle aussi, viendra de la solennité liturgique du 15 août, qui, primitivement, du moins, et encore de nos jours dans les Eglises orientales, est, avant tout, la fête de la mort de la Vierge. Cette attestation liturgique ne suffit-elle pas à mettre cette mort au nombre des faits dits *dogmatiques*, à cause de sa relation avec le sentiment commun de l'Eglise et son magistère ordinaire? L'évolution des formules liturgiques dans l'Eglise romaine

nous fournira une réponse plausible. L'idée primitive de la mort de la Vierge y a été éliminée peu à peu, au point qu'il en reste à peine un vestige dans la secrète de la messe. Et la tolérance du Saint-Siège s'est manifestée publiquement, en ces dernières années, à l'égard de ceux qui non seulement ont mis en doute, mais ont nié positivement que Marie soit morte.

Si maintenant nous passons à la négation de l'Assomption glorieuse proprement dite; si nous déclarons: Marie n'est au ciel que par son âme; son corps ne ressuscitera qu'au dernier jour. Ou il a subi le sort commun de toute chair; ou, tout au plus, est-il conservé miraculeusement intact en quelque lieu inconnu: devant ces affirmations, notre sens chrétien protestera. Il repoussera violemment l'hypothèse de la corruption commune dans le tombeau, et ne sera pas satisfait du privilège de la simple incorruption. Il réclamera pour la Mère de Dieu la glorification immédiate en corps et en âme. Et la théologie corroborera ce sentiment en rappelant la conduite du Fils de Dieu à l'égard de sa Mère, conduite dictée par la piété filiale la plus exquise. Elle énumèrera les privilèges dont il l'a honorée: conception immaculée, préservation de tout péché personnel, maternité virginale. Si, après de tels privilèges, qui sont autant de dogmes de foi catholique, Dieu avait soumis sa mère à la loi commune de la mort et à ses conséquences ordinaires, il se serait ouvertement contredit. Il semble qu'il se serait montré mauvais fils. Selon notre manière humaine de considérer les choses, cette conclusion est si vraie, elle s'impose si spontanément à l'esprit, qu'à peine a-t-on trouvé, au cours de l'histoire, quelqu'un qui ait osé nier catégoriquement la résurrection anticipée et la glorification immédiate de la Mère de Dieu, qui ait eu l'audace d'affirmer qu'elle avait subi le sort commun. [1] Et le magistère ecclésiastique, tolérant à l'égard de ceux qui ont nié ou mis en doute la fait de la mort, n'en a pas agi de même à l'égard de ceux qui ont paru attaquer la doctrine même de l'Assomption. [2]

Mais n'anticipons pas sur les développements qui vont suivre et, conformément au plan que nous nous sommes tracé, abordons la question de la mort de Marie considérée en elle-même, indépendamment de l'assomption glorieuse en corps et en âme.

---

[1] Les Asturiens de la fin du VIII[e] siècle dont parle l'évêque ASCARICUS dans sa lettre à son ami TUSARÈDE, niaient sûrement la résurrection de Marie, mais il semble qu'ils aient admis la conservation miraculeuse de son corps. Voir plus haut, p. 274-275.

[2] Nous avons vu, p. 443-444, que les opuscules de Launoy pour la défense du martyrologe d'Usuard avaient été mis à l'index.

CHAPITRE I

La mort de la Sainte Vierge et la spéculation théologique

S'il était historiquement certain que la Mère de Dieu soit morte, le présent chapitre serait inutile. Nous n'aurions qu'à enregistrer le fait et à en tenir compte dans la définition même du mystère de l'Assomption et dans les considérations théologiques dont nous serions amenés à l'entourer. Il en serait de même si, indépendamment des documents historiques et en leur absence, nous pouvions arriver à la certitude du fait de la mort par une déduction théologique rigoureuse, qui ne laisserait place à aucun doute. Du moment que l'une et l'autre voie nous manquent, nous sommes amenés à considérer le problème du point de vue spéculatif et strictement théologique.

Dans les deux premières parties de cette étude, et spécialement dans la première, nous avons eu souvent l'occasion de parler de la mort de Marie; mais la question de l'Assomption proprement dite a toujours été l'objet principal de nos investigations. Après le IXe siècle, la part faite à la question de la mort a été minime, l'ensemble des théologiens la supposant résolue par l'affirmative ou l'établissant brièvement par des arguments toujours les mêmes. Ici, au contraire nous allons concentrer toute attention sur ce problème et l'envisager sous ses divers aspects. C'est pourquoi le chapitre sera assez long. Nous le divisons en onze articles, dont voici les titres:

I. Résumé de l'enquête historique sur la mort de la Sainte Vierge, faite dans la première partie.

II. Le degré de certitude de la mort de Marie d'après les théologiens. L'attitude de l'Eglise.

III. La fête liturgique du 15 août suffit-elle par elle-même à établir avec certitude le fait de la mort de Marie? Sens et valeur de l'axiome: *La règle de la prière fixe la règle de la foi.*

IV. La mort de Marie et le privilège de sa conception immaculée.

V. La mort de Marie et son impeccabilité de fait.

VI. Comme nouvelle Eve, c'est-à-dire comme associée à Jésus, nouvel Adam, dans l'œuvre de la rédemption des hommes, Marie a eu un corps passible et mortel. Son assimilation à Jésus par rapport aux privilèges de l'état d'innocence et aux déficiences de la nature humaine après la chute.

VII. Comme associée de Jésus dans l'œuvre de la rédemption, Marie a-t-elle dû mourir en fait, après la mort du Sauveur sur le Calvaire?

VIII. La mort de Marie et sa maternité divine.

IX. La mort de Marie et sa maternité spirituelle à l'égard des hommes.

X. Marie et la loi universelle de la mort après la chute d'Adam.

XI. Raisons de convenance en faveur de l'immortalité de fait de la Mère de Dieu.

I – Résumé de l'enquête historique sur la mort de Marie

De l'enquête historique sur la mort et l'assomption de la sainte Vierge, qui constitue la première partie de cet ouvrage, il ressort clairement que, dans l'Eglise des six premiers siècles, il n'existait aucune tradition positive, *constante* et *unanime*, sur la manière dont la Mère de Dieu avait quitté cette terre. Non seulement on se taisait sur la date, le mode et les diverses circonstances de sa mort, mais le fait même de cette mort n'apparaissait pas absolument certain à tout le monde. Quelques-uns le niaient ou le mettaient en doute. D'autres croyaient pouvoir affirmer que la Vierge avait subi le martyre, à cause des paroles du vieillard Siméon: *Un glaive transpercera ton âme.* Les rares auteurs qui, durant cette période, mentionnent la mort de Marie, le font presque tous incidemment et sans y prêter une attention spéciale. Ils en parlent comme d'une chose allant de soi, parce que la Vierge était une créature mortelle comme les autres hommes.

Pour les trois premiers siècles, nous n'avons trouvé que cette phrase d'Origène, dont l'authenticité n'est pas absolument garantie: « Au sujet des frères de Jésus, beaucoup se demandent comment il les avait, attendu que Marie *resta vierge jusqu'à sa mort* ». [1] C'est aussi de la même manière, c'est-à-dire incidemment et en passant, que saint Ephrem, saint Jérôme, saint Augustin, saint Paulin de Nole, et peut-être saint Grégoire de Nysse et Sévérien de Gabala, déclarent ou laissent entendre que Marie est morte. Saint Ambroise nie qu'elle soit morte de mort violente, l'histoire, comme l'Ecriture sainte, étant muette sur ce point et les paroles du vieillard Siméon: *Un glaive transpercera ton âme,* ayant un autre sens; mais il ne nous dit pas positivement si elle est vraiment morte, ni comment. Ajoutons que

[1] Voir p. 56.

jusque vers la fin du VIe siècle, on ignore, à Jérusalem, l'existence d'un tombeau de la Vierge, bien qu'à partir de la fin du Ve siècle, on montre à Gethsémani une maison de Marie, « d'où elle aurait été enlevée au ciel.» [1]

Seuls, durant cette période, deux Orientaux, deux Palestiniens de la seconde moitié du IVe siècle, saint Epiphane et le prêtre Timothée de Jérusalem, prêtent à la mort de Marie *une attention directe* le premier pour la déclarer incertaine, le second pour la nier catégoriquement et affirmer que la Mère de Dieu est restée immortelle et a été enlevée au ciel par son Fils. Nous avons dit l'importance capitale de ces deux témoignages, que certains théologiens de nos jours cherchent vainement à diminuer. Saint Epiphane va jusqu'à déclarer que personne n'en sait plus long que lui sur le sujet: « Personne, dit-il, ne sait quelle fut la fin de la Vierge.»

Cependant, sur la fin du Ve siècle, commencèrent à circuler des récits apocryphes sur le *trépas de sainte Marie*. Ces récits se multiplièrent un peu dans toutes les langues dans le courant du VIe siècle. L'hypothèse la plus humainement vraisemblable sur la manière dont la Vierge avait dû quitter cette terre était évidemment celle de la mort naturelle. C'était aussi, nous l'avons dit, celle qui se prêtait le mieux à des développements variés et émouvants. Rien d'étonnant que les auteurs de récits apocryphes se soient unanimement prononcés pour cette solution, quittes à se livrer à leur fantaisie personnelle pour encadrer l'événement d'épisodes plus ou moins vraisemblables. C'est grâce à ces récits, diffusés rapidement dans toutes les Eglises d'Orient et d'Occident, que l'opinion que Marie était morte, et morte de mort naturelle, devint commune et quasi universelle, malgré les déclarations de saint Epiphane et l'homélie de Timothée de Jérusalem, que les scribes continuèrent cependant à transcrire fidèlement à travers les âges.

On ne peut nier que ces mêmes écrits n'aient suggéré à certaines Eglises orientales l'établissement d'une fête spéciale de la mort ou *dormition* de la Sainte Vierge, fête qui remplaça, sous un titre nouveau, la fête mariale primitive, dont nous décelons l'existence dès le début du Ve siècle dans la plupart des Eglises d'Orient et deux ou trois Eglises d'Occident. [2] Cette fête de la Dormition fit vraisemblablement sa première apparition dans l'Eglise syrienne jacobite, dès la seconde moitié du VIe siècle. L'Eglise copte monophysite ne tarda pas à l'adopter sous le patriarche Théodose († 567). Elle alla même plus loin: sous l'influence de préoccupations doctrinales nées de la controverse gaïanite, elle transforma la fête mariale primitive en fête de la mort de Marie, fixée au 21 du mois de Tobi (16 janvier), et créa au 16 du mois de Mésoré (9 août) une solennité spéciale de la résurrection corporelle et de l'assomption glorieuse de Marie. L'Eglise abyssine, vassale de l'Eglise copte, reçut bientôt et a gardé jusqu'à nos jours cette double fête. L'Eglise byzantine orthodoxe ou chalcédonienne ne devait pas tarder à avoir, elle aussi, sa fête de la dormition de la Théotocos. Ce fut, semble-t-il, l'empereur Maurice (582-602) qui prit l'initiative de l'établir en la fixant au 15 du mois d'août. Elle rencontra d'abord quelque opposition en certaines Eglises, à cause de ses accointances indéniables avec les récits apocryphes et peut-être aussi parce que les Eglises monophysites avaient été les premières à la célébrer. Nous savons par Jean, archevêque de Thessalonique dans la première moitié du VIIe siècle, que ses prédécesseurs sur le siège de cette ville avaient refusé de l'adopter, à cause des récits apocryphes du *Transitus Mariae*, falsifiés par les hérétiques, et nous voyons l'Eglise de Jérusalem, aux VIIe et VIIIe siècles, accepter sans doute la nouvelle fête, mais en lui conservant son titre primitif de *Mémoire de la sainte Théotocos*.

Ce ne fut que sur la fin du VIIe siècle, par l'initiative du pape Sergius (687-701), que la fête orientale de la Dormition passa d'abord dans l'Eglise romaine, puis, par elle, dans les autres Eglises d'Occident, et sous le titre oriental de *Dormition de sainte Marie*. Ce titre, cependant, avait déjà été remplacé à Rome, moins d'un siècle plus tard, par celui d'*Assumptio sanctae Mariae*. Cette nouvelle dénomination prévalut bientôt dans tout l'Occident, grâce à l'influence de la liturgie gallicane, modifiée selon le sacramentaire dit grégorien, envoyé par le pape Adrien Ier à Charlemagne. Au demeurant, ce changement de titre, autant qu'on peut en juger par les documents liturgiques qui nous sont parvenus de cette époque, n'entraîna aucune modification substantielle dans l'objet premier et direct de la fête orientale, qui resta *la mort même de Marie et son entrée dans la*

[1] Voir plus loin l'*Excursus A* sur le tombeau de la Vierge à Gethsémani et sa maison au Mont Sion.

[2] Comme nous l'avons dit, au chapitre sur la fête du 15 août, la fête primitive avait bien pour but de célébrer le *dies natalis* de la Vierge; mais dans l'ignorance où l'on était de la manière dont Marie avait quitté cette terre, on ne faisait nulle allusion à sa mort ni même à son assomption proprement dite. On se contentait de célébrer sa maternité divine, son rôle de nouvelle Eve dans l'économie de la Rédemption, que l'on connaissait par les Evangiles. C'est ce qui nous explique pourquoi, les homélies patristiques qui nous sont restées de cette fête ont été parfois intitulées: *In Annuntiationem* – *In Nativitatem Domini*.

gloire. Ce ne fut qu'avec le temps que l'idée de l'assomption au ciel prima, en Occident, l'idée de la mort. A l'origine, les textes liturgiques latins sont très explicites sur la mort; ils affirment aussi très clairement que le corps de la Vierge a été préservé de la corruption du tombeau; quant à l'Assomption proprement dite, ils restent en général obscurs. Ils ne disent pas nettement si l'entrée de Marie dans la gloire a eu lieu avec ou sans son corps; si son assomption au ciel doit s'entendre de son âme seule, ou de son âme réunie à son corps par la résurrection glorieuse. De fait, nous constatons que, sur ce point précis et capital, des doutes, *non des négations*, persistent en Occident durant tout le Moyen Age et jusqu'au XVIe siècle, sinon dans les esprits, du moins dans certains documents liturgiques officiels.

C'est de cette manière que le fait même de la mort de Marie, qui restait douteux pour les fidèles des premiers siècles et dont l'Eglise ne soufflait mot en célébrant la fête primitive de la *Mémoire de sainte Marie*, a été très communément affirmé partout, à partir du VIIe siècle. Il ne pouvait guère en être autrement après l'institution de la fête du 15 août. Nous constatons cependant qu'en Occident, où l'idée de l'assomption a primé de bonne heure l'idée de la dormition, il y a eu quelques rares tenants de l'*immortalité de fait* de la Vierge. [1] Cette opinion a pris une certaine consistance, à partir du jour où le privilège de l'Immaculée Conception a prévalu contre ses adversaires. Elle s'est affirmée surtout après la définition de ce privilège par Pie IX en 1854, comme nous le montrerons tout à l'heure. Cela ne doit pas nous surprendre. Considéré en lui-même, en effet, et dans l'ampleur même des termes de la définition dogmatique, le privilège de l'Immaculée Conception donne à Marie *un droit certain à l'immortalité*. Mais il s'agit de savoir si le fait a répondu au droit, à cause du rôle spécia que la Vierge a été appelée à jouer dans l'œuvre du salut des hommes. C'est le problème que nous essayerons d'élucider dans les considérations qui vont suivre. Examinons d'abord la position prise par les théologiens catholiques à l'égard du fait de la mort de Marie et le degré de certitude qu'ils lui attribuent.

---

[1] Rappelons le nom de l'Espagnol TUSARÈDE, au VIIIe s., p. 275; celui du célèbre scotiste FRANÇOIS DE MAYRON, p. 402. Il faut signaler aussi l'opinion de certains théologiens byzantins et grecs modernes, suivis par quelques Latins de nos jours, d'après lesquels la mort de Marie a été pleinement volontaire de sa part, Dieu lui ayant laissé le choix entre la mort et l'immortalité. Voir pp. 333, 344, 348, 350.

II – Le degré de certitude de la mort de Marie d'après les théologiens catholiques. Attitude officielle de l'Eglise sur ce point.

Nous ne connaissons aucun théologien catholique qui ait examiné à fond la question de la mort de la sainte Vierge en elle-même, indépendamment de la question de son assomption. La plupart des auteurs traitent des deux en même temps, et généralement très brièvement. Ceux-là mêmes qui ont composé des dissertations spéciales sur l'Assomption donnent peu d'attention au fait de la mort elle-même, qu'ils considèrent comme acquis, malgré le silence de l'Ecriture et la rareté des témoignages des cinq premiers siècles. Plusieurs ne songent pas à distinguer nettement les deux problèmes et citent pêle-mêle les documents anciens qui parlent de l'un ou de l'autre. Que d'auteurs par exemple, font appel au passage des *Noms divins* du Pseudo-Denys, qui n'a rien à voir avec la doctrine de l'Assomption, et qui ne peut même pas fournir une attestation sérieuse de la mort! Quelques-uns, cependant, parmi les plus récents, traitent séparément de la mort et de l'assomption proprement dite et, parmi ceux-là, les uns considèrent la mort comme faisant pratiquement corps avec la doctrine de l'assomption; [1] les autres, au contraire, font remarquer qu'au point de vue théologique on ne saurait confondre les deux questions et que l'Eglise pourrait définir l'Assomption proprement dite, sans se prononcer sur le fait même de la mort. [2] Inutile de redire que nous sommes avec ces derniers.

C'est surtout lorsqu'il s'agit de déterminer le degré de certitude des deux questions qu'il importe de les distinguer. Sur le point précis de la mort, les théologiens catholiques ne sont pas complètement d'accord, surtout dans la période contemporaine. Beaucoup d'entre

---

[1] C'est, par exemple, l'opinion du P. MERKELBACH dans son traité tout récent de mariologie, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 264: « Assumptio in abstracto quidem a morte abstrahit et resurrectione, nihil dicens nisi translationem virginis gloriosae in sua integra natura ad caelum; quod etiam fieri posset quin antecessissent mors et resurrectio, et non necessario connectitur cum incorruptione sepulchri. At in concreto, ut a Patribus, theologis et liturgia sumitur, complectitur tria: 1° praeviam mortem; 2° praeservationem a corruptione per anticipatam resurrectionem; 3° exaltationem gloriosam in caelis ».

[2] Ainsi F. S. MÜLLER, *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis beatissimae Virginis ad gloriam caelestem quoad corpus*, Innsbruck, 1930, pp. 5 et 19: « Manifestissime enim haberi potest revelatio de gloria corporis beatissimae Virginis, quin quidquam constituat (Ecclesia) de exitu illius ». Voir aussi D. PAUL RENAUDIN, *La doctrine de l'Assomption. Sa définibilité comme digne de foi divine catholique*, Paris, 1912, pp. 49, 55-56.

eux, depuis le XVIe siècle, ont déclaré absolument certain et indubitable le fait de la mort de la Sainte Vierge. Ainsi SUAREZ [1] et BILLUART. [2] D'autres, et ils sont nombreux, se contentent de dire que c'est l'opinion commune de l'Eglise, à laquelle il faut se tenir. [3] Le P. B. H. MERKELBACH, dans son *Traité de mariologie*, récemment édité, atténue assez sensiblement l'affirmation de Suarez en écrivant: « Marie est vraiment morte: cela *paraît indubitable*.» [4] Le P. C. FRIETHOFF est encore moins catégorique:

« Ni historiquement ni par la divine Révélation, dit-il, la mort de Marie n'est certaine, bien que — nous l'avouons volontiers — l'Eglise paraisse penser que Marie a subi la mort temporelle.» [5]

---

[1] *In III p. S. Thomae*, q. XXXVIII, a. IV, disput. 21, sectio I, 1, éd. Vivès, 1860, t. XIX, p. 313: « Nihil ergo est scriptum unde aliquid certi de Virginis obitu definiri possit. Nihilominus sine ulla dubitatione dicendum est beatam Virginem obiisse ». Les raisons sur lesquelles s'appuie le grand théologien sont: la tradition de l'Eglise, la loi universelle de la mort, l'assimilation de Marie à Jésus, la vérité de l'Incarnation prouvée par la mort de la Vierge.

[2] *Cursus theologiae iuxta mentem divi Thomae. De Incarnatione. Tractatus de mysteriis Christi*, dissert. XIV, a. I: « Certissime tenendum est B. Virginem esse mortuam ».

[3] Ainsi HURTER, *Theologiae dogmaticae compendium*, ed. 10ª, 1900, t. II, n. 617, p. 505; TANQUEREY, *Synopsis theol. dogm.*, ed. 22e, 1929, t. II, pp. 824-825, ne parle pas directement de la mort, mais la suppose. Le manuel déjà vieilli de BOUVIER, *Theologia dogmatica. Tractatus de praeceptis Ecclesiae*, § III, Le Mans, 1845, porte: « Communis est opinio totius Ecclesiae sanctissimam Deiparam, sicut caeteros Adami filios, obiisse ». J. BELLAMY, dans l'article ASSOMPTION, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 2128, dépasse la mesure dans le sens affirmatif en écrivant: « On ne saurait révoquer en doute la mort de la Vierge comme manifestement contraire à la tradition patristique, à l'enseignement commun des théologiens et à la liturgie catholique ». Si on les prenait à la lettre, ces paroles feraient du fait de la mort de Marie une *certitude de foi*, ce que les grands théologiens, comme Suarez, Billuart et Hurter se gardent bien d'affirmer, même quand ils parlent de certitude. E. NEUBERT, *Marie dans le dogme catholique*, Paris, 1933, p. 171, n. 1, se rapproche de Bellamy: « Quelques rares théologiens ont soutenu, sans doute dans l'espoir de pouvoir ainsi mieux prouver l'Assomption, que la Mère de Dieu ne mourut pas et fut transportée vivante au ciel. Cette opinion nous paraît évidemment erronée parce que contraire à une tradition à peu près unanime, qui affirme la mort de Marie avant son assomption ». Au contraire, F. DIEKAMP, théologien particulièrement versé dans la théologie positive, se contente de dire, en parlant de la mort de la Vierge: *Sententia communis. Theologiae dogmaticae Manuale*, t. II, Paris, 1933, p. 426.

[4] B. H. MERKELBACH, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 265: « Vere mortua est. Id indubium videtur ».

[5] C. FRIETHOFF, *De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae virginis rationibus theologicis illustrata*, dans l'*Angelicum*, t. XV (1938), p. 12: « Primo enim non constat de morte Mariae neque historice, neque per divinam revelationem, quamvis — libenter confitemur — Ecclesia *sentire videatur* Mariam mortem temporalem subiisse. Ita enim orat in die assumptionis eius iuxta sacrum ritum Ordinis Praedicatorum: *Veneranda nobis*, etc.»

Et il en donne, en guise de preuve, l'antique oraison *Veneranda* du sacramentaire dit grégorien, que l'Ordre dominicain récite encore le jour de l'Assomption. [1]

A son tour, le P. A. VERMEERSCH, dans ses *Méditations sur la Sainte Vierge*, [2] écrit:

« Sur la mort de Marie plane un certain doute, qu'il ne nous appartient pas de dissiper.»

Dans une étude récente sur l'Assomption donnée à la *Revue apologétique*, notre confrère hollandais, le P. LANDOALD SIBUM, démontre fort bien que la principale raison théologique sur laquelle repose l'affirmation de la mort de la Vierge n'a pas la valeur apodictique qu'on serait tenté de lui attribuer à première vue:

« Il faut bien concéder, dit-il, que si Dieu a imposé la mort à Celle que tout semblait désigner pour une exception, c'est que cette mort convenait au rôle que Dieu lui destinait dans l'œuvre du salut; c'est qu'elle était exigée par l'intime association que la Révélation affirme entre le Rédempteur et sa Mère.

« Dès lors, la question qui se poserait serait celle-ci: la mort de Marie se déduit-elle avec *certitude* de cette union intime qui, d'après la Révélation, existe entre Jésus et Marie dans l'œuvre du salut? Au premier abord, on répondrait sans hésiter par l'affirmative. En effet, Jésus nous rachète en prenant librement sur lui la peine du péché d'Adam (cf. S. Thomas, III, q. 50, a. 1)... Ne dirait-on pas qu'il doit en être de même pour Marie, si étroitement associée à Jésus dans cette œuvre expiatoire? Cependant, il n'est pas *évident* que cette participation *ait dû se réaliser par la mort physique de Marie.* D'après saint Thomas lui-même, dire que la mort de Jésus est la cause méritoire de notre salut signifie que *le fait de mourir* (*mors in fieri*), en d'autres termes, la *passion* du Sauveur, nous a mérité le salut; la mort entendue comme *état, le fait d'être mort* (*mors in facto esse*) n'est pas méritoire, pas plus que le fait de demeurer dans le sépulcre. D'après cela, si Marie prend part à la *passion* du Rédempteur, elle réalise sa défi-

---

[1] Le texte de cette oraison est également conservé dans le rite lyonnais et le rite milanais.

[2] *Méditations sur la Sainte Vierge*, t. II, Bruges, 1921, p. 204. Dans ce livre de piété, le savant théologien et canoniste jésuite garde le silence sur toutes les légendes dont le culte de Marie a été l'objet et dont une saine critique a fait justice. C'est un exemple à imiter.

33

nition de corédemptrice. Et n'est-ce pas ainsi que l'Ecriture nous présente les choses? Dans la partie douloureuse de son œuvre, Jésus avait à ses côtés Marie: en *compatissant* aux souffrances de son Fils, Marie s'associait à son œuvre de salut. Les strophes mêmes les plus pathétiques du *Stabat* ne suffisent pas pour nous donner une idée des amertumes de cette compassion: c'était vraiment une tristesse à en mourir. Si à ce moment cruel Marie a été divinement préservée de la mort, parce que sa présence était encore nécessaire à l'Eglise naissante, comment établira-t-on *avec évidence qu'elle a dû nécessairement mourir plus tard?*

« Qu'on nous comprenne bien. Nous ne cherchons pas à prouver que Marie n'est pas morte. Nous admettons volontiers que Marie a pu faire le sacrifice de sa vie bien longtemps avant de mourir et joindre ainsi le mérite de sa propre mort au mérite de la mort de Jésus. Nous concédons aussi que les Pères et les Docteurs, tout comme les théologiens modernes proposent, pour motiver la mort de Marie, des arguments très forts: surtout cette sorte de fini qu'elle donnerait à la ressemblance entre Jésus et Marie. Seulement, *sont-ce des arguments qui engendrent la certitude, ou sont-ce plutôt de belles raisons de convenance?* »[1]

Passant à un autre argument qu'on peut faire valoir en faveur de la mort de la Sainte Vierge: à savoir le triomphe sur la mort par la résurrection, le même auteur écrit avec raison dans une note:

« Le plein triomphe que Jésus doit remporter sur la mort en tous les justes s'obtient normalement par la résurrection de ceux-ci et suppose donc la mort (I Cor. XV, 22-23). Cependant il s'obtient avec non moins d'éclat, si Jésus transforme en corps incorruptible et glorieux le corps corruptible d'un homme vivant (I Cor. XV, 51; II Cor. V, 2-4; I Thess. IV, 15-17). La gloire de ce triomphe n'exige pas non plus la mort de Marie.»[2]

Venons-en maintenant à ceux qui ont nié catégoriquement que Marie soit morte. Nous ne nous arrêterons pas à ceux qui ont vécu avant la définition de l'Immaculée Conception. Ce sont, sauf exception, d'illustres inconnus, sur lesquels nous n'avons pu trouver de renseignements précis.[1]

Entre 1879 et 1884, le chanoine Arnaldi de Gênes publia une série de dissertations par lesquelles il s'efforçait d'établir que Marie était restée immortelle, parce que conçue sans le péché originel.[2] Il fut vivement pris à partie par plusieurs théologiens, notamment par Charles Bertani.[3] Cela ne l'empêcha pas de rallier à son opinion quelques disciples, notamment J. Pennacchi, professeur d'histoire ecclésiastique au Collège urbain de la Propagande, qui pendant de longues années défendit avec chaleur devant ses élèves la thèse d'Arnaldi.[4] Le Conventuel Joseph-Antoine Virdia, devenu évêque de

---

[1] Landoald Sibum, *La mort et l'assomption de Marie*, dans la *Revue apologétique*, t. LXII (1936), pp. 659-661. Dans cette longue étude (pp. 424-446, 529-549, 652-664), l'auteur rend compte des conférences faites aux *Journées mariales de l'abbaye de Tongerloo*, du 27 au 29 août 1934 (4e série).

[2] *Ibid.*, p. 661 en note. On voit que le P. Sibum, en exégète averti, fait allusion aux justes du temps de la *parousie* du Seigneur, qui, d'après l'enseignement formel de saint Paul, passeront instantanément de la vie mortelle à la vie glorieuse sans subir la mort. Le P. Sibum aurait pu ajouter que cette immortalité de fait des derniers justes enlève toute force probante à une autre raison théologique, souvent invoquée par les Pères et les théologiens pour établir que Marie a dû mourir, à savoir la loi universelle de la mort. Nous reparlerons plus loin de cet argument.

[1] Nous venons de signaler ci-dessus, p. 510, note 1, Tusarède et François de Mayron. Voir Benoit XIV, *Commentarium de festis Domini et beatae Mariae Virginis*, l. II, c. VIII, qui renvoie à F. Macedo, *De clavibus Petri*, t. I, l. IV, p. II: *De peccato originali*, § III, c. XVIII, Rome, 1660, pp. 439-443. Cette référence à F. Macedo est répétée par un grand nombre d'auteurs comme si le théologien franciscain nommait ceux qui ont soutenu l'immortalité de la Vierge. En fait, il n'en est rien. Macedo se contente de dire que l'Immaculée Conception n'entraîne pas pour Marie l'immortalité *de droit*; ce en quoi, d'après nous, il se trompe. Sur cette référence à Macedo voir la note du R. P. Balić, dans la Revue *Wissenschaft und Weisheit*, t. V, (1938), pp. 184-187.

[2] *Super transitu B. Mariae Virginis expertis omni labe culpae originalis dubia proposita*, t. I, Gênes, 1879. – *Note illustrative sul transito di Maria santissima* (Réponse à C. Bertani), Acqui, 1880. – *Tradizione della Chiesa sul transito di Maria santissima immacolata secondo il messale e il breviario romano*, Acqui, 1881. Dans un appendice, pp. 171-192, l'auteur répond à deux contradicteurs. – *Super definibilitate dogmatica assumptionis corporeae B. Virginis Mariae Deiparae immaculatae. Oratio academica*, Turin, 1884. Dans cet opuscule, Arnaldi répond aux attaques dont il avait été l'objet dans l'ouvrage assez confus et dénué de critique d'Alphonse M. Iannucci, *De psychosomatica et pneumatosomatica Deiparentis assumptione*, Turin, 1884. Il y fait justement remarquer que la définibilité de la doctrine de l'Assomption n'est pas aussi évidente que beaucoup se le figurent, et que la première condition pour établir cette définibilité est de préciser le point à définir: ce dont plusieurs de ceux qui ont écrit sur l'Assomption ne se sont pas préoccupés. Au demeurant, la thèse d'Arnaldi, voulant tirer l'immortalité de fait de la Vierge, de sa conception immaculée, comme une conséquence nécessaire, n'est vraie que si on l'entend de l'immortalité de droit. Il n'a pas fait attention que Marie n'était pas seulement préservée du péché originel, mais qu'elle avait été associée au Rédempteur dans l'œuvre de la réparation pour ce péché. Son tort a été aussi d'éluder d'une manière sophistique les affirmations de la mort de Marie contenues dans certains textes liturgiques anciens, par exemple dans l'oraison *Veneranda*. Il faut savoir s'incliner devant l'évidence, même lorsqu'elle contredit notre thèse.

[3] Carlo Bertani, *Osservazioni critiche nell'opera di Mons. Dom. Arnaldi « Super transitu Deiparae »*. Estratto dal periodico *La Scuola cattolica*, 1880.

[4] Cf. Campana E., *Maria nel dogma cattolico*, ed. 4e, Turin, 1936, pp. 805-806.

Cariati, se prononça aussi en sa faveur dans son *Postulatum* pour la définition dogmatique de l'Assomption.[1] De même, Gaétan Guastalla y Schiuvellier.

Loin de s'attirer quelque blâme pour cette opposition très nette à l'opinion communément reçue dans l'Eglise, Arnaldi obtint des *Imprimatur* très favorables. Des cardinaux le félicitèrent. Et le professeur J. Pennacchi put plaider, pendant de longues années, devant ses élèves du Collège urbain, la cause de l'immortalité de fait de la Mère de Dieu. Cette attitude tolérante de l'Eglise sur la question de la mort de Marie montre bien qu'elle établit une grande différence entre le fait même de la mort et celui de l'assomption glorieuse. Si Arnaldi et ses disciples avaient mis en doute ou nié la doctrine de l'Assomption proprement dite, il est à peu près sûr qu'ils se seraient attiré blâme et condamnation. Pour établir que Marie n'était pas morte, Arnaldi s'appuyait sur le privilège de l'Immaculée Conception. Nous montrerons en quel sens il avait raison, en quel sens il avait tort.

A côté de ceux qui ont nié que Marie soit morte, il faut signaler ceux qui se taisent sur cette mort, ou la présentent comme un fait plus ou moins douteux. L'attitude du silence fut celle de Mgr A. Monescillo, évêque de Jáen, dans sa pétition pour la définition, au concile du Vatican. La manière dont il s'exprime fait songer à un passage de plain pied de la Vierge de la vie mortelle à la vie glorieuse et immortelle: *Quae non peccavit poenam peccati non potuit ferre; decuit eam in caelum gloriose transire.*[2] Une autre pétition, signée de treize évêques, présentée également au concile du Vatican, dit simplement que Marie, *dans son bienheureux passage, fut préservée de toute corruption du corps*: ce qui suggère l'idée qu'elle échappa à la mort elle-même.[3] Nombreuses, depuis 1870, ont été les formules pétitionnistes envoyées au Saint-Siège, dans lesquelles il n'est fait aucune mention de la mort. D'après une statistique récente, sur un total de 3019 pétitions, 2344 sont dans ce cas. Sur les 675 où il est parlé de la mort, 5 d'entre elles, qui ont pour auteurs des évêques, paraissent nier que Marie soit morte; 212, dont 154 ont été signées par des évêques résidentiels, demandent qu'il soit fait mention de la mort dans la formule de définition; 434 ne font rentrer la mort que dans les considérants et non dans la définition elle-même, qui porte

---

[1] Virdia, *Postulatum pro dogmatica definitione integrae ad caelos assumptionis Deiparae Virginis*, Rome, 1880.

[2] Voir plus haut, p. 468.

[3] Voir p. 489, note 2.

uniquement sur l'affirmation que la Mère de Dieu se trouve au ciel glorieuse en corps et en âme depuis qu'elle a quitté cette terre. Rappelons aussi que dans le nouvel office de la fête du Rosaire introduit par le pape Léon XIII, le silence est gardé sur le fait même de la mort.[1]

En fait, quels sont les arguments que les anciens Pères et les théologiens apportent généralement pour établir que Marie a dû mourir et qu'elle est réellement morte? Il y a d'abord la tradition patristique. Notre enquête historique en a démontré la valeur très relative, et nous n'avons pas à y revenir. Ce n'est qu'en faussant la perspective historique que certains théologiens se donnent l'illusion d'une preuve solide, tirée de ce chef.[2] Il y a ensuite la preuve liturgique, dont nous avons aussi parlé et sur laquelle nous allons revenir pour en montrer la véritable portée. Puis viennent les arguments proprement théologiques, tirés du titre de nouvelle Eve et de corédemptrice donné à Marie, de sa double maternité divine et humaine, de la loi universelle de la mort. Comme nous l'avons déjà dit, nous allons passer en revue ces divers chefs de preuve. Nous terminerons par un aperçu sur les raisons de convenance que peuvent faire valoir, en faveur de leur thèse, les partisans de l'immortalité de fait.

---

[1] Voir plus haut, p. 462.

[2] Billuart, par exemple, *op.* et *loc. cit.*, prouve que Marie est morte: *ex communi consensu SS. Patrum, quorum nullus ante sanctum Epiphanium de morte B. Virginis dubitavit.* Or, l'on sait quel est le nombre des Pères qui, *avant* saint Epiphane, ont parlé de la mort de la Vierge. Si l'on excluait ses contemporains, il n'y aurait que l'*allusion* d'Origène, et encore cette allusion est-elle douteuse. Si l'on compte ses contemporains on peut aligner trois ou quatre noms, qui ne parlent que par *simple allusion*. En fait, saint Epiphane est le premier Père à se poser directement la question de la mort de Marie. Le même contresens historique est commis par tous ceux qui présentent le témoignage de saint Epiphane comme un témoignage isolé et qui le noient dans la foule des déclarations contraires des Pères et auteurs ayant vécu après l'institution de la fête de la Dormition, depuis saint Modeste, au VIIe siècle, jusqu'aux Byzantins dissidents des XIIIe et XIVe siècles. Voir, par ex., Merkelbach, *op. cit.*, p. 265. Tel autre, gêné par l'affirmation catégorique du prêtre Timothée de Jérusalem, contemporain d'Epiphane, sur l'immortalité de fait de Marie, écrit: *La singularité de ce témoin nous défend de la considérer comme un organe de la tradition.* Al. Janssens, *La mort de la Sainte Vierge*, dans le *Divus Thomas* (Placentinus), t. VIII de la 3e série, 1931, p. 517. Comme nous l'avons établi, dans les premiers siècles, on ne savait rien de certain sur la manière dont Marie avait quitté cette terre. La plupart supposaient qu'elle était morte de mort naturelle comme les autres hommes. Quelques-uns pensaient qu'elle avait subi le martyre. D'autres, et pas le seul Timothée de Jérusalem, niaient qu'elle fût morte. Saint Epiphane avouait sa totale ignorance sur ce point et mettait les autres au défi de prouver qu'ils en savaient davantage que lui.

III – La fête du 15 août et la mort de la Sainte Vierge. Sens et portée de l'axiome: « La règle de la prière fixe la règle de la foi ».

En dehors de la tradition patristique proprement dite, la principale preuve positive sur laquelle on s'appuie pour établir le fait de la mort de la Sainte Vierge, est la solennité même de la Dormition ou de l'Assomption.

Il est indéniable, en effet, comme nous l'avons montré en son lieu, que l'objet direct de la fête du 15 août fut, à l'origine, la mort même de la Mère de Dieu. De là le titre de *fête de la Dormition* qu'elle reçut d'abord partout et qu'elle a conservé jusqu'à nos jours dans la plupart des Eglises orientales. Sans doute, à l'idée de la mort s'ajouta tout naturellement celle de l'entrée de Marie dans la gloire, de l'Assomption prise dans son sens vague et général et pouvant s'entendre soit de l'assomption de l'âme seule, soit de l'assomption de l'âme et du corps réunis par la résurrection, soit de l'assomption de l'âme au ciel et de la translation du corps, conservé incorruptible, dans un lieu inconnu.

En Occident, sur la fin du VII[e] siècle, l'Eglise romaine adopte la fête orientale et lui conserve d'abord le même titre de *Dormition de sainte Marie*. Par elle, la fête se répand dans tout l'Occident sous le même vocable primitif de *Dormitio* et de ses synonymes *Pausatio, Depositio, Natale*. Mais, moins d'un siècle plus tard, nous constatons qu'à Rome le mot *Assomption* a remplacé dans le calendrier le mot *Dormition*. La signification du nouveau vocable n'est, du reste, pas clairement déterminée et reste vague. Bien des auteurs, au IX[e] siècle et durant tout le haut Moyen Age, l'entendent de l'assomption de l'âme seule, les textes liturgiques eux-mêmes s'abstenant de toute précision et supportant pareille interprétation. Ce que ces textes, au contraire, affirment nettement, c'est la mort de Marie. C'est le cas, tout d'abord, pour le Sacramentaire romain, dit *Grégorien*, que le pape Adrien I[er] envoya à Charlemagne sur la fin du VIII[e] siècle. Nous y lisons le passage suivant:

« Elle doit être, Seigneur, l'objet de notre culte, la solennité de ce jour, *où la sainte Mère de Dieu a passé par la mort temporelle*, sans cependant être rabaissée par les liens de la mort.» [1]

---

[1] « Veneranda nobis, Domine, huius est diei festivitas, in qua sancta Dei genitrix mortem subiit temporalem nec tamen mortis nexibus deprimi potuit.» Comme nous l'avons déjà dit, cette oraison s'est conservée jusqu'à nos jours dans les rites lyonnais, milanais et dominicain, mais elle a disparu du rite romain. Cette disparition nous paraît significative. L'Eglise romaine, en revisant l'office de l'Assomption, en a éliminé tout ce qui est encore sujet à discussion et se contente d'expressions vagues pouvant s'adapter aux diverses opinions.

Plus vague et quelque peu ambiguë est l'allusion à la mort qui se trouve dans cette autre oraison, conservée comme secrète dans la messe actuelle de l'Assomption selon le rite romain:

« Qu'elle vienne en aide à votre peuple, Seigneur, la prière de la Mère de Dieu! Sans doute, nous savons *qu'elle a quitté* [*ce monde*] (littéralement: *qu'elle a émigré, changé de séjour*) à *cause de la condition de sa chair* [mortelle]; puissions-nous cependant sentir (*expérimenter*) qu'elle intercède pour nous auprès de vous dans la gloire céleste!« [1]

Les messes gallicanes et mozarabes parlent aussi expressément de la mort, comme il ressort des textes que nous avons cités dans la première partie. [2]

Dans ces textes liturgiques des VIII[e] et IX[e] siècles, la mort de la Vierge est sans doute clairement affirmée; mais on constate, par l'ensemble de l'office divin, que l'objet direct et principal de la fête n'est pas la mort, mais l'Assomption, l'entrée de Marie dans la gloire céleste et aussi son intercession pour les hommes auprès de Dieu.

De nos jours, après les remaniements successifs qu'il a subis, le rite romain, aussi bien à la messe et à l'office de la vigile et de la fête que durant l'octave, ne contient d'affirmation ou d'allusion claire à la mort que dans les leçons du second nocturne de la fête et du second nocturne du quatrième jour de l'octave. Ces leçons sont empruntées à saint Jean Damascène et à la légendaire *histoire euthymiaque*, faussement mise sous le nom du même docteur. Nous avons dit que la Commission nommée par le pape Benoît XIV pour la réforme du Bréviaire romain avait conclu à sa suppression. On sait qu'avant saint Pie V, les leçons des nocturnes de la fête et de l'octave étaient tirées du Pseudo-Jérôme, qui n'insistait que trop sur la mort et laissait en suspens la question de la résurrection glorieuse et de l'Assomption proprement dite. C'est dire que, parmi les textes liturgiques, les leçons des nocturnes du Bréviaire romain constituent la partie la plus faible en valeur historique et en autorité théologique, celle qui est soumise à des suppressions ou à des remaniements périodi-

---

[1] « Subveniat, Domine, plebi tuae Dei genitricis oratio; quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus, in caelesti gloria apud te pro nobis intercedere sentiamus.»

[2] Voir p. 203-207.

ques, selon les progrès de la critique. Au contraire, les éléments qui entrent dans la composition de la messe, et spécialement les oraisons, sont ce qu'il y a de plus important au point de vue doctrinal. Or, après la suppression de l'oraison *Veneranda*, ce qui, dans la messe romaine actuelle, peut s'appliquer à la mort de Marie est uniquement constitué par ces mots de la secrète: *quam etsi pro conditione carnis migrasse cognoscimus: Nous savons que Marie a émigré à cause de la condition de la chair* (ou: *de sa chair, de son corps mortel*). On ne peut nier que, dans le contexte primitif de la messe du Sacramentaire romain d'Adrien Ier, ces mots, venant après l'oraison *Veneranda*, renfermaient une allusion suffisamment claire à la mort de la Vierge. [1] Il n'en va pas de même dans le contexte de la messe actuelle. où l'expression *migrare pro conditione carnis*, prise dans son sens obvie, pourrait facilement s'adapter à l'opinion de ceux qui pensent que Marie *est restée immortelle en fait*, qu'elle a simplement *émigré de la terre au ciel, à cause de la condition de son corps*, revêtu désormais des qualités de la gloire. La terre n'étant pas un séjour approprié pour un corps glorieux, Marie a dû la quitter et changer de résidence.

Cette interprétation subtile ne paraît pas improbable, quand on songe à la discrétion que l'Eglise romaine observe dans la messe actuelle de l'Assomption non seulement par rapport à la mort de la Vierge mais aussi par rapport à son assomption glorieuse en corps et en âme, comme nous le montrerons plus loin. Elle évite de trancher ce qui pourrait encore être en litige.

Mais admettons que les mots « *pro conditione carnis migrare* » doivent s'entendre du fait de la mort, on ne peut tirer de là une preuve *certaine* de ce fait. L'Eglise, en effet, lorsqu'elle mentionne dans sa liturgie, *serait-ce dans une oraison*, un fait historique particulier, ne saurait engager son infaillibilité dans l'affirmation de ce fait, à moins que celui-ci ne soit, par ailleurs, clairement consigné dans les sources de la Révélation ou *nécessairement connexe avec une vérité révélée*. Les faits historiques qui ne rentrent pas dans la catégorie des faits dits *dogmatiques* ne sauraient faire, de la part de l'Eglise, l'objet d'une définition dogmatique, car ils n'appartiennent pas à l'objet, même

---

[1] A insister trop sur le *migrare pro conditione carnis*, entendu de la mort de Marie, on risquerait d'aboutir à la négation indirecte de sa résurrection, à suggérer que son corps a subi le sort commun et que son âme seule est au ciel, dans la gloire.

indirect, de son infaillibilité. [1] Lorsque l'Eglise, dans ses offices, affirme de faits de ce genre, elle se présente aux yeux du croyant comme une autorité humaine, digne sans doute de tout respect *et méritant raisonnablement créance, au moment où elle s'exprime*; mais c'est une autorité faillible de soi et pouvant se tromper. Ses affirmations, dans ce domaine, sont sujettes à revision selon les progrès de la science historique. [2] De là les corrections périodiques des livres liturgiques. En s'emparant des faits de ce genre, l'Eglise vise surtout à promouvoir le culte, à édifier ses fidèles. [3] Elle ne prétend pas faire œuvre

---

[1] Même s'il s'agissait d'un fait dogmatique, véritablement connexe avec une vérité révélée, sa simple affirmation dans une phrase incidente ne saurait passer pour l'équivalent d'une définition dogmatique. Pour revêtir ce caractère, il faudrait que l'affirmation fût tout à fait directe et catégorique.

[2] Le P. Bainvel écrit fort justement, à ce propos, dans son ouvrage: *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905, pp. 114-115: « Impositio cultus ad universalem Ecclesiam importat aliquando facti veritatem, si res sit dogmatica (ut in immaculato conceptu, in Assumptione); non videtur semper importare veritatem facti mere historicam, cum potius videatur Ecclesia personam honorare quam hoc ipsum factum, de ipso cultu statuere quam de facto. Videndum est quis sit sensus Ecclesiae vel fidelium: quod aliquando non ita facile cognoscitur. Diligenti examine digni sunt casus huiusmodi: Potestne aliquid concludi historice ex festo Praesentationis B. Virginis, ex festo Apparitionis Sancti Michaelis in monte Gargano, ex festo stigmatum Sancti Francisci? Intenditne Ecclesia pronuntiare (etsi non definitive, cum non sit cultus impositus) de facto miraculoso in officio de translatione domus Lauretanae, de apparitione Lapurdana, de Bono Consilio, de Sacro Numismate? An modo cultum qualis exhibetur domui in qua Verbum caro factum sit, imagini, numismati, Virgini Lapurdanae approbat? Item quid sequitur ex cultu B. Mariae Virginis de Monte Carmelo, praeter approbationem scapularis et cultus virginei? » Un critique averti de nos jours peut assez facilement répondre aux cas proposés. Ce qui est sûr c'est qu'aucun des faits mentionnés n'est du domaine de l'infaillibilité de l'Eglise sauf peut-être le cas de Lourdes, à cause des miracles qui paraissent avoir été *directement opérés en vue de garantir la réalité de l'apparition de la Vierge*.

[3] Citons encore ici le P. Bainvel, *op. cit.*, p. 115: « Certum est non pronuntiare Ecclesiam de valore historico Martyrologii, legendarum Breviarii nisi in confuso et respectu alicuius diligentiae in inquirendo vel alicuius credibilitatis, quatenus non fabellas intendit narrare, sed historias vel veras vel satis communiter (quo tempore scilicet factum est officium) receptas. Utitur scilicet historiis ad aedificationem, non ipsa docet historiam aut opus criticum facit nisi quatenus utile est pro rerum temporumque adiunctis, ad suum finem. Etiam cum alludit ad facta aliqua in orationibus suis (ut in collecta sanctae Catharinae aut B. Margaritae Mariae) non eo ipso facta canonizat, sed ex factis, prout traduntur, elicit orationem, nihil de eis pronuntiat. Paucis: Liturgia res disciplinaris est, sed significativa doctrinae; factis autem utitur ut vehiculo doctrinae et orationis humano, non intendit de iis authentice pronuntiare.»

de critique historique, bien qu'il soit désirable qu'elle nous fasse prier sur de la vérité historique, lorsque celle-ci est bien établie. [1]

Ce n'est donc qu'au cas où la mort de Marie serait démontrée être un fait en connexion nécessaire avec une vérité révélée, que son affirmation claire et directe dans la liturgie romaine pourrait recevoir de là une vraie certitude. Or, comme nous l'avons déjà dit et comme il ressortira des considérations qui vont suivre, il n'est pas démontré que la mort de la Vierge, considérée en elle-même, soit un fait de ce genre, et son affirmation dans l'office et la messe de la fête du 15 août n'est pas tellement explicite. Concluons que les allusions à la mort de Marie dans les textes liturgiques actuels ne constituent pas une preuve certaine que cette mort a réellement eu lieu. Sous ce rapport, il y a eu une véritable régression dans la liturgie romaine depuis le IXe siècle.

Il semble qu'on puisse rapprocher l'une de l'autre, sous le rapport de leur origine, les deux fêtes mariales de la Présentation au temple et de la Dormition. C'est l'apocryphe connu sous le nom de *Protévangile de Jacques* qui a suggéré à l'Eglise byzantine, vers le VIIe-VIIIe siècle, l'établissement de la fête de la Présentation de Marie au temple. [2] Le fait de cette Présentation n'est rien moins que garanti historiquement, et il est sûrement légendaire dans les circonstances de temps, de lieu, etc. dont l'encadre l'apocryphe. [3] L'Eglise

---

[1] Il est bien permis, à ce propos, d'exprimer le désir que soit reprise la revision des légendes du Bréviaire romain, qu'avait entreprise le pape Benoît XIV, au XVIIIe siècle. Le caractère légendaire de certains faits qui y sont racontés est, de nos jours, suffisamment établi pour permettre des corrections à coup sûr.

[2] Voir l'édition d'E. AMANN, *Le Protévangile de Jacques et ses remaniements latins*, Paris, 1910, précédée d'une longue introduction. Cet apocryphe est communément daté de la seconde moitié du IIe siècle. Il est reconnu de nos jours que le remaniement latin intitulé: *De nativitate Mariae* appartient à Paschase Radbert.

[3] D'après l'apocryphe, Marie est présentée, *dès l'âge de trois ans*, au grand-prêtre Zacharie, qui lui assigne comme séjour habituel le *Saint des Saints* lui-même, où lui, grand-prêtre, ne pouvait pénétrer qu'une fois l'an. La Vierge y reste jusqu'à l'âge de douze ans. L'ange Gabriel la nourrit miraculeusement d'une nourriture céleste. Ces données légendaires ont été acceptées par l'homilétique byzantine et incorporées à l'office et à la messe de l'Eglise orientale. On lit, par exemple, dans un tropaire des grandes Vêpres: « Aujourd'hui le temple vivant de la sainte gloire du Christ notre Dieu, la seule bénie entre les femmes *est offerte au temple de la loi pour habiter dans le Saint des Saints*: *προσφέρεται τῷ ναῷ τῷ νομικῷ κατοικεῖν εἰς τὰ Ἅγια.* » Et aux Laudes: « Aujourd'hui, le sanctuaire très pur *est introduit dans le Saint des Saints comme une génisse de trois ans*: *ὡς τριετίζουσα δάμαλις εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων εἰσάγεται.* » Des strophes de même sens sont chantées à la messe. En empruntant à l'Eglise byzantine, au XIVe

byzantine, pourtant, a retenu ces circonstances dans ses offices et les a prises apparemment pour de l'histoire authentique. La fête primitive de la Dormition paraît bien, elle aussi, comme nous l'avons déjà dit, avoir été introduite sous l'influence des récits apocryphes du *Transitus Mariae.* En fait, dans les offices de l'Eglise byzantine et des autres Eglises orientales pour la fête du 15 août, les allusions à ces récits sont fort nombreuses. On voit que l'Eglise a pris occasion de ces récits plus ou moins vraisemblables pour promouvoir le culte de la Vierge et multiplier les fêtes en son honneur.

Il ne faudrait point, à propos de la question qui nous occupe, mettre en avant le fameux adage théologique: *Lex supplicandi statuit legem credendi*: *La règle de la prière fixe la règle de la foi.* Le sens de cette formule est clairement déterminé par le contexte du document où elle se trouve. Ce document, mis longtemps, mais à tort, sous le nom du pape saint Célestin Ier (423-432), est un recueil de décisions officielles du Siège Apostolique dans l'affaire pélagienne, suivies de développements sur ce qu'on peut appeler la preuve liturgique de la nécessité de la grâce pour toute œuvre salutaire. [1] C'est, en effet,

---

siècle, la fête en question, l'Eglise romaine s'est gardée d'exprimer de pareilles invraisemblances. Ce que l'office latin du 21 novembre contient de plus précis sur la fête est emprunté à un passage de la *Foi orthodoxe* de saint Jean Damascène, qui affirme simplement la présentation au temple de la Vierge sans donner d'autre détail. Dans les offices de l'Eglise byzantine, on trouve d'autres fêtes qui ont pour support historique de pures légendes, par exemple la *Mémoire de saint Jean l'Evangéliste*, au 8 mai, qui a pour but de commémorer la *manne* ou *poussière blanche* qu'on disait sortir de la tombe du saint apôtre: *Μνήμη τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου ἤτοι ἡ σύναξις τῆς ἁγίας κονέως τῆς ἐκπεμπομένης ἐκ τοῦ τάφου αὐτοῦ, ἤγουν τοῦ μάννα.* Des cas analogues pourraient être signalés dans les calendriers occidentaux.

[1] Le document en question, intitulé: *De gratia Dei indiculus seu praeteritorum Sedis apostolicae episcoporum auctoritates*, est joint, dans tous les manuscrits qu'on en possède, à la *Lettre XXI du pape Célestin Ier aux évêques des Gaules contre les Semipélagiens*, écrite en mai 431, *P. L.*, t. L, coll. 528-530 (l'*Indiculus* proprement dit occupe les coll. 531-535, les considérations liturgiques, coll. 535-537). Depuis le VIe siècle, où il fut inséré parmi les Décrétales sous le nom du pape Célestin, jusqu'à Baronius, ce document a été considéré comme faisant partie intégrante de la lettre de saint Célestin, sous le nom duquel il est constamment cité. Cette attribution est erronée, mais l'erreur ne lui enlève rien de son autorité dogmatique, parce qu'il est constitué en majeure partie par des pièces officielles émanant du Saint-Siège, et que le reste a été également approuvé par l'Eglise romaine, et cela dès le début même de sa rédaction par l'auteur anonyme. Il y a de bonnes raisons de croire, en effet, que cet anonyme n'est autre que saint Prosper d'Aquitaine, écrivant pour le compte de la chancellerie pontificale, dont il paraît avoir été l'un des secrétaires sous le pape saint Léon et sans doute un peu auparavant, vers 440. Voir l'article: CÉLESTIN Ier, dans le *Diction-*

directement de la nécessité de la grâce pour tout acte salutaire qu'il est question dans le contexte. Nous traduisons le début de ces considérations, qui sont moins importantes que les décisions officielles qui précèdent, mais ont pourtant une autorité normative, à cause de l'approbation officielle qu'elle ont reçue, dès le VI[e] siècle, par l'Eglise romaine:

« En dehors de ces décrets inviolables du Saint-Siège Apostolique, par lesquels nos Pères très pieux, rejetant une nouveauté orgueilleuse et corruptrice, nous ont enseigné qu'aussi bien le début de la bonne volonté et l'accroissement des efforts vertueux que le fait d'y persévérer jusqu'à la fin doivent être rapportés à la grâce du Christ, *prêtons également attention aux formules sacrées des supplications sacerdotales, qui ont été transmises par les apôtres dans le monde entier et sont uniformément récitées dans toute l'Eglise catholique, de telle sorte que la règle de notre foi se trouve fixée par la règle de notre supplication.* Car lorsque les prélats des peuples fidèles s'acquittent de l'ambassade qui leur a été confiée, ils gèrent auprès de la divine clémence les intérêts du genre humain, et avec toute l'Eglise qui gémit avec eux, ils demandent, ils supplient que la foi soit donnée aux infidèles, que les idolâtres soient délivrés des erreurs de leur impiété, etc... Or, l'on constate par les effets que ces demandes adressées à Dieu ne sont point cérémonie vaine et inutile, mais que Dieu daigne retirer de leurs erreurs de tout genre un grand nombre d'hommes...». [1]

On voit qu'il s'agit de ce que l'Eglise universelle demande *directement* à Dieu dans ses supplications publiques pour la sanctification des âmes, la conversion de tous les hommes; supplications qui nous font comprendre que tout bien surnaturel vient de Dieu, que sa grâce est absolument nécessaire pour toute œuvre salutaire. Ainsi entendue, la formule: *Lex supplicandi statuit legem credendi* exprime une vérité évidente. L'Eglise catholique, en effet, que l'Esprit-Saint assiste pour la préserver de toute erreur doctrinale, ne peut rien demander à Dieu, dans ses prières officielles, qui ne soit conforme à la

---

naire de théologie catholique, t. II, pp. 2052-2061 (du P. PORTALIÉ) et l'article *Semi-Pélagiens,* du même *Dictionnaire,* t. XIV, coll. 1828-1830 (d'E. AMANN). Il faut noter pourtant que Quesnel a attribué le document au pape saint Léon I[er] lui-même.

[1] « Obsecrationum quoque sacerdotalium sacramenta respiciamus, quae ab apostolis tradita in toto mundo atque in omni Ecclesia catholica uniformiter celebrantur, *ut legem credendi lex statuat supplicandi.* Cum enim sanctarum plebium praesules mandata sibimet legatione fungantur, apud divinam clementiam humani generis agunt causam ... Haec autem non perfunctorie neque inaniter a Domino peti, rerum ipsarum monstrat effectus.»

vérité révélée par lui, aussi bien dans le domaine de la foi que dans celui des mœurs. C'est pourquoi le théologien peut tirer des oraisons de l'Eglise une preuve démonstrative pour étayer ses thèses. C'est sous ce rapport que la liturgie de l'Eglise est considérée à bon droit comme un des organes du magistère ordinaire de l'Eglise, une source authentique de la foi, un vrai *lieu théologique.* Mais il ne faut point étendre la formule « *Lex supplicandi statuit legem credendi* » à l'élément historique d'origine humaine contenu dans les livres liturgiques, cet élément serait-il inséré, affirmé dans une oraison proprement dite; car ce qui, dans l'oraison, est un témoignage de la foi de l'Eglise, ce n'est pas l'allusion plus ou moins claire à un fait historique ou même l'affirmation nette de ce fait; [1] *c'est ce sur quoi porte directement la demande, la supplication de l'Eglise.* Il faut prendre le mot *supplicandi* de la formule dans son sens direct et strict et ne point y voir l'équivalent de tout ce qui est contenu dans les offices liturgiques. Il serait abusif d'y faire appel à tout propos, comme certains le font ou sont tentés de le faire. [2]

Après ce que nous venons de dire, il est clair que l'adage en question ne peut être appliqué au fait de la mort de Marie. Ce fait n'est jamais apparu dans la liturgie comme objet de demande et de supplication. Bien qu'affirmé très clairement dans les livres liturgiques de l'Eglise byzantine et dans certains textes anciens des liturgies latines, cette attestation ne saurait passer pour l'équivalent d'une définition par le magistère ordinaire, puisqu'il n'est pas certain que la mort de la Vierge, prise en elle-même, constitue une matière dogmatique proprement dite, pouvant faire l'objet d'une définition.

IV – La mort de Marie et le privilège de sa conception immaculée

Nous avons vu plus haut que certains théologiens s'étaient basés sur la définition du privilège de la conception immaculée par Pie IX pour soutenir l'immortalité de fait de la Vierge Marie. Ces théologiens ont-ils tort, ont-ils raison?

---

[1] Il serait certainement abusif d'invoquer l'adage pour établir l'historicité du transfert par les anges, sur le Mont Sinaï, du corps de sainte Catherine d'Alexandrie, ou du transfert de la maison de Lorette; ou pour imposer d'autorité aux exégètes l'identification de Marie-Madeleine avec Marie de Béthanie et avec la pécheresse de saint Luc, sous prétexte que les collectes du missel romain affirment les faits et l'identification en question.

[2] De cet emploi abusif de la formule on pourrait donner de nombreux exemples, tirés d'ouvrages et de manuels récents.

Nous pensons qu'ils ont raison en ce sens que ce privilège, considéré en lui-même, *abstraction faite de toute autre considération*, donne à Marie un *droit certain* à l'immortalité primitive et à toutes les autres prérogatives de l'état d'innocence, qu'il s'agisse de ce que les théologiens actuels appellent les dons surnaturels proprement dits (grâce sanctifiante, vertus infuses et dons), ou des dons dits *préternaturels* (*supernaturale relativum*), c'est-à-dire de l'exemption de la concupiscence, de l'ignorance, de la souffrance et de la mort. Ils ont tort, s'ils prétendent conclure *sûrement* du *droit* au *fait* pour toutes et chacune de ces prérogatives. En la Sainte Vierge, en effet, il ne faut pas considérer seulement le privilège de sa conception immaculée pour se prononcer sur la question de sa mort. Il est nécessaire aussi d'envisager dans toute son étendue le mystère de son rôle de Mère de Dieu et de Mère des hommes, de sa coopération à l'œuvre du salut des hommes.

Notre première affirmation découle, d'une manière que nous croyons évidente, de la notion même de la conception immaculée, telle qu'elle a été définie par Pie IX: *Marie a été préservée de toute tache, de toute souillure de la faute originelle; ab omni originalis culpae labe preservatam immunem.* Rien ne se trouve en elle qui vienne du péché originel considéré comme tel, rien dont le péché originel soit la *cause vraie et directe* — nous ne disons pas l'*occasion* —, car tout ce qui vient du péché originel considéré comme tel est une tache, une souillure: nous allons plus loin, et nous disons: *fait partie en quelque façon du péché originel lui-même.* Totalement préservée du péché originel, la Vierge échappe à toutes ses conséquences, et donc à la mort ellemême. A l'égard de sa Mère, Dieu n'a pas fait les choses à demi. Il a voulu la soustraire complètement au péché originel, et il l'a fait. Certains théologiens anciens ont émis l'idée que Marie n'avait été préservée que de ce qu'il appelaient le *côté formel* du péché originel (quittes à ne pas s'entendre entre eux sur ce formel) et qu'elle était restée soumise à la *partie matérielle* de ce péché. Par la manière dont ils s'expriment, des théologiens plus récents, mêlant des notions qu'il faut soigneusement distinguer, paraissent partager cette conception; mais il faut la rejeter résolument, parce qu'elle ne cadre pas avec les termes du dogme défini. Rien en Marie qui soit du péché originel: voilà la vérité.

Pour faire ressortir l'évidence de cette affirmation, nous devons aborder résolument la question épineuse de la *nature*, de *l'essence* du péché originel, sur laquelle Eglise, dans ses définitions contre les hérétiques attaquant d'une manière ou de l'autre la doctrine de la déchéance originelle, s'est abstenue jusqu'ici de se prononcer. Nous allons exposer sur ce point notre manière de voir, résultat d'une longue réflexion, qu'a confirmé la lecture attentive de la magistrale étude de Mgr Gaudel sur le péché originel, parue dans le *Dictionnaire de théologie catholique Vacant-Amann.* [1]

1 – Nature du péché originel

Sur la nature du péché originel, les théologiens discutent depuis saint Augustin, et ils ne sont pas encore arrivés à trouver une formule qui rallie tous les suffrages. Serons-nous plus heureux? Il y aurait, de notre part, témérité à le croire. Aussi est-ce avec une certaine appréhension mêlée de réserve que nous proposons notre manière de voir.

Disons, à ce propos, qu'en faisant abstraction de toute querelle d'école, de toute discussion scolastique trop subtile, et en recherchant non ce qu'a pensé tel ou tel théologien sur le problème, ce théologien serait-il parmi les plus grands, serait-il saint Thomas, mais en se proposant uniquement de trouver une définition qui soit comme l'aboutissant de tout le travail théologique dont la question du péché originel a été l'objet, on peut avoir quelque chance d'arriver à une solution acceptable pour tout le monde et conciliant les points de vue divergents ainsi que les formules qui les expriment. Il n'y a pas témérité à tenter pareille entreprise, quand on sait que la science théologique est susceptible de développement et de progrès sous l'influence de causes diverses, et que les derniers venus bénéficient des travaux de leurs prédécesseurs et peuvent mieux dire qu'eux, sans avoir leur génie ni leur savoir. Un nain, dressé sur les épaules d'un géant, peut voir plus loin que le géant lui-même. Il est indubitable, par exemple, que la question de la nature du péché originel a progressé non seulement depuis saint Augustin, mais aussi depuis saint Thomas, et même depuis saint Bellarmin. Les controverses protestante, baïaniste et janséniste, sans parler des attaques du rationalisme et de l'évolutionisme matérialiste, ont contribué à éclaircir bien des points obscurs, à préciser la portée exacte des données révélées sur l'état primitif de l'homme et sur la nature de la déchéance qu'il a subie, d'après les définitions dogmatiques. Il ne s'agit donc pas pour nous de savoir ce qu'a pensé tel ou tel Père, tel ou tel théologien sur la question qui nous occupe, mais de rechercher s'il est possible de synthétiser en une formule les résultats acquis de la ré-

[1] Tome XII, 1re partie, coll. 275-606.

flexion théologique. Aucun théologien, aucun maître ne peut prétendre à jouer dans l'Eglise le rôle de borne, mais bien celui de phare et de guide.

Nous remarquerons tout d'abord qu'il y a deux manières de considérer le péché originel en tant qu'il passe à tous les descendants d'Adam par la voie de la génération charnelle. On peut l'envisager *du point de vue objectif*, c'est-à-dire du côté de Dieu, *et du point de vue subjectif*, c'est-à-dire du côté du descendant d'Adam en qui il se trouve.

Qu'est le péché originel *au point de vue objectif, au regard de Dieu?* C'est la culpabilité du péché d'Adam, le *reatus* de ce péché, selon l'expression employée par les théologiens, s'attachant à la nature du descendant d'Adam et, par cette nature, atteignant la personne en qui elle se concrétise. En punition de cette tache peccamineuse, Dieu refuse au nouveau fils d'Adam tous les dons gratuits, indus, aussi bien ce que les théologiens actuels appellent le *surnaturel* que ce qu'il nomment le *préternaturel*, dont il avait gratifié Adam, à l'origine et, en sa personne, tous ses descendants. Ce n'est pas l'acte peccamineux d'Adam, considéré comme *péché actuel, qui est imputé par Dieu à chacun de ses descendants*; c'est la culpabilité de ce péché, le *reatus*, la tache habituelle qui résulte de l'acte peccamineux et reste attaché au sujet, tant qu'il n'a pas été remis, effacé. En Adam, c'est à la fois la personne (le *principium quod*) et la nature (le *principium quo*) qui ont péché. Dieu considère comme coupable non seulement le *moi* de l'individu Adam, qui est responsable de la faute commise, mais aussi l'*instrument* dont il s'est servi pour pécher, c'est-à-dire sa nature avec ses facultés. Son horreur du péché est telle qu'il poursuit de sa haine et de son aversion l'instrument de ce péché, partout où il le trouve, c'est-à-dire la nature humaine en tant qu'elle vient d'Adam, en tant qu'elle était en lui virtuellement. Or, tous les fils d'Adam se trouvaient en lui *virtuellement* d'une manière physique, puisqu'ils devaient en sortir par la voie de la génération naturelle. On peut dire que tous les hommes ne formaient avec lui qu'un seul homme, tout comme saint Paul dit des baptisés qu'ils ne constituent qu'un seul homme dans le Christ Jésus: *Vous n'êtes tous qu'une personne dans le Christ Jésus* (Gal. III, 28). C'est exactement de la même manière que Dieu a considéré en Adam tous ses descendants pour leur imputer la culpabilité de son péché, les voir pécheurs en lui et les traiter en conséquence, c'est-à-dire les dépouiller des privilèges qu'il avait conférés à notre premier père pour qu'il nous les transmît comme un héritage. Cette soustraction des dons gratuits (surnaturels et préternaturels) est avant tout la sanction, *la peine du péché* commis par Adam. Cette peine est, en chaque fils d'Adam, le *signe* du péché, de la culpabilité qui s'attache à sa nature et la place dans un état de déchéance par rapport à l'état primitif dans lequel elle avait été créée. Elle ne constitue pas *directement* et par elle-même, *au point de vue objectif dont nous parlons*, le péché originel en chacun des descendants d'Adam. De ce point de vue, la privation de la grâce sanctifiante elle-même est une partie, la principale, de la peine du péché, non le péché lui-même. De ce même point de vue, il n'y aurait point en nous de péché originel, si Dieu le voulait, c'est-à-dire s'il cessait d'imputer à chacun de nous la culpabilité du péché du premier père. [1] Dans toute explication du péché originel, cette imputation s'impose, car il ne saurait y avoir de péché proprement dit sans intervention d'une volonté libre transgressant un précepte divin. Or, dans le cas qui nous occupe, c'est la seule volonté personnelle d'Adam qui intervient.

Si maintenant nous quittons le point de vue objectif pour nous tourner vers le sujet, c'est-à-dire vers chaque fils d'Adam, et si nous nous demandons ce qui, en chacun de nous, *avant le baptême et la grâce de la justification*, constitue le péché originel, le décèle, l'indique; quels effets, quels ravages ce péché a opérés, nous serons amenés à dire que, *de ce point de vue*, le péché originel, *l'état peccamineux* dans lequel chacun de nous se trouve, est constitué non par la soustraction ou la privation de tel ou tel don gratuit, surnaturel ou préternaturel, ce don serait-il la grâce sanctifiante, *mais par la soustraction de tous ces dons gratuits à la fois, par la privation de tout le surnaturel et de tout le préternaturel octroyé à la nature humaine en Adam, dans l'état d'innocence.* C'est, en somme, ce que nous avons appelé la peine du péché originel, en définissant celui-ci du point de vue objectif. La peine, ici, reçoit le nom de *péché*, parce qu'elle est l'effet du péché d'Adam et de la culpabilité dont ce péché a entaché la nature hu-

---

[1] Le théologien Gabriel Biel († 1495) a parfaitement raison de dire que Dieu pourrait, de sa puissance absolue, *de potentia absoluta*, remettre le péché originel par une simple non imputation, *per solam non imputationem verbi.* En fait, d'après sa volonté positive, *de potentia sua ordinata*, il ne remet le péché qu'en nous rendant ce dont le péché nous prive, au moins d'une façon équivalente: *non remittit nisi restituendo iustitiam originalem, aut gratiam gratum facientem, quae excellentior est iustitia originali. Collectorium circa quatuor Sententiarum libros. In II, dist. XXXII, q. unica, A.* Gabriel entend la *justice originelle* dans le sens restreint donné par les anciens théologiens, même par saint Thomas, du moins en beaucoup d'endroits de ses écrits. D'après cette signification, la justice originelle s'entend directement des dons préternaturels, à l'exclusion de la grâce sanctifiante.

maine en chacun de ses descendants. Disons, en passant, qu'il est nécessaire d'indiquer cette relation avec le péché d'Adam et d'unir en quelque façon le concept subjectif du péché avec son concept objectif dont nous avons parlé, pour que l'état peccamineux résultant de la soustraction de tout ce qui avait été conféré gratuitement et indument à la nature humaine dans l'état d'innocence, revête un caractère vraiment *peccamineux* et ne soit pas un simple malheur, une perte, un dommage, une déchéance; car il n'y a pas de vrai péché, là où n'intervient pas d'une manière quelconque une volonté libre transgressant un précepte divin. C'est le point capital qu'ont nié les pessimistes des XVI[e] et XVII[e] siècles: Luther, Baïus, Jansénius. La conception subjective du péché originel doit donc toujours être complétée par son concept objectif.

Nous avons dit que, du point de vue subjectif, le péché originel était constitué par la soustraction, par la privation de tous les privilèges gratuits et indus accordés par Dieu à la nature humaine dans l'état d'innocence, et non pas seulement par la privation de l'un ou de plusieurs de ces dons, ce don serait-il celui de la grâce sanctifiante. En nous exprimant ainsi, nous nous écartons non seulement de la manière de parler des anciens théologiens scolastiques, y compris saint Thomas, mais aussi de celle de la plupart des théologiens modernes. Depuis saint Augustin, en effet, la théologie latine, pour définir le péché originel, s'est placée au point de vue que nous avons appelé *subjectif*. On a recherché ce qui, dans le bloc des effets du péché originel dans le descendant d'Adam, a *raison de péché* et ce qui a simplement *raison de peine*. De là est née une grande variété d'opinions, que nous révèle l'histoire du dogme du péché originel. La variété des opinions existe encore de nos jours, et nous voyons les théologiens contemporains ne pas s'entendre encore même sur le véritable enseignement de saint Thomas touchant l'essence du péché d'origine. Les considérations d'ordre philosophique concernant ce qui, dans les facultés de la nature humaine, peut être le sujet du péché en général, ne sont pas étrangères à cette multiplicité d'opinions. Il faut y ajouter les divergences sur la notion de *justice originelle*. Jusqu'au XVI[e] siècle, les théologiens ont communément entendu par *justice originelle* la rectitude de la nature humaine produite par ce que nous appelons maintenant les dons préternaturels: soumission de la volonté libre à Dieu; soumission, à la volonté libre, des facultés et puissances inférieures de l'individu humain, la grâce sanctifiante étant la racine, la cause efficiente de cette rectitude, mais s'en distinguant réellement, *adéquatement*, pour parler le langage de l'Ecole. Bien d'autres manières de parler ont été employées. On a été ainsi amené à définir le péché originel, considéré subjectivement, par la privation de la justice originelle. Cette terminologie laisse en dehors de la définition du péché originel proprement dit la privation de la grâce sanctifiante.

A partir du XVI[e] siècle, on a heureusement élargi la notion de justice originelle, et l'on a entendu par là l'ensemble des dons surnaturels et préternaturels accordés par Dieu à Adam avant sa chute et dont le péché l'a privé, et nous avec lui. Dans cette nouvelle terminologie, on a été naturellement amené à insérer dans la notion du péché originel, considéré dans son essence, la privation de la grâce sanctifiante. Cette privation a même passé au premier plan et, grâce à un paralogisme, dans lequel un grand nombre de théologiens modernes ont été entraînés par la polémique antiprotestante, on en est arrivé à dire que le péché originel, considéré dans son essence et sa nature intime, est constitué *uniquement* par la privation de la grâce sanctifiante. On enseignait cela couramment avec Tanquerey, il y a une quarantaine d'années, à l'époque où nous faisions nos études théologiques, et nous avons enseigné nous-même cette doctrine à nos élèves. Depuis quelques années, beaucoup ont abandonné ce point de vue pour revenir à l'enseignement de saint Thomas, sur la nature duquel, comme nous l'avons déjà dit, il n'y a pas encore entente parfaite.

Il nous semble qu'il est possible d'éliminer de la théologie cette multiplicité d'opinions touchant la nature, l'essence du péché originel dans sa conception subjective, *en partant du principe que le péché originel est l'opposé de la justice originelle, sa privation, et en entendant par justice originelle l'ensemble des dons gratuits dont Dieu dota la nature humaine dans l'état d'innocence.* Abandonnant résolument la conception augustinienne, ou qualifiée telle, d'une blessure réelle infligée à la nature humaine considérée dans ses éléments essentiels, c'est-à-dire au point de vue strictement philosophique, nous disons, d'accord en cela avec l'ensemble des théologiens actuels et avec saint Thomas, que le péché originel ne dépouille la nature humaine que des dons gratuits, des faveurs indues, que Dieu, dans sa bonté, lui avait faites en Adam. Le péché originel considéré du côté du sujet, est donc l'opposé de la justice originelle, la privation de cette justice, c'est-à-dire de tous les dons gratuits, surnaturels et préternaturels. [1] Ce péché

[1] Au concile de Trente, à la session du 26 mai 1546, Ange Pascal, évêque de Motola, fit la déclaration suivante, qu'approuvèrent les Pères du concile: « Non aliunde declarari melius potest natura originalis noxae, sicut et cuiusvis defectus, quam ex natura perfectionis oppositae: exempli gratia, ut intelligatur

n'est donc pas constitué par la privation de la seule grâce sanctifiante car celle-ci n'est qu'une partie, la plus importante sans doute, mais partie seulement de la justice originelle, telle que nous l'avons définie. Pour avoir de ce péché une conception plénière et totale, il faut dire qu'il est la privation de tous les dons surnaturels et préternaturels accordés à la nature humaine dans l'état d'innocence, privation qui, aux yeux de Dieu, est la peine, la sanction du péché d'Adam, dont la culpabilité est imputée à toute nature humaine descendant de lui par la voie de la génération naturelle.

Cette privation du surnaturel et du préternaturel est, disons-nous, la peine du péché, si nous nous plaçons au point de vue objectif, et aussi le péché lui-même *en quelque façon,* si nous nous plaçons au point de vue subjectif. C'est, en effet, une *privation,* et non un simple *déficit,* une simple *absence;* une *privation,* c'est-à-dire le manque d'une perfection que la nature humaine devrait avoir d'après la volonté de Dieu, d'après son plan sur l'humanité. Cette privation est comme une dette à son égard. Elle constitue la nature humaine issue d'Adam dans un état d'opposition au plan divin, c'est-à-dire dans un état peccamineux. Cette nature, ainsi découronnée des perfections que Dieu lui avait libéralement départies à l'origine non seulement *ad melius esse,* mais aussi pour la faire participer à la vie divine, ne saurait plaire à Dieu, tant qu'elle est en cet état de déchéance: elle est pour lui objet d'aversion; elle est en état de péché. Sans doute, c'est Dieu lui-même qui, par un juste châtiment du péché d'Adam, refuse à la nature humaine la grâce et les autres dons; mais le péché de notre premier père ne lui a pas fait changer son plan sur l'humanité. A cette humanité il assigne toujours la fin surnaturelle, à laquelle il l'a destinée dès l'origine, et il continue à vouloir que cette nature soit revêtue de ce que nous appelons le surnaturel et le préternaturel. [1] Ainsi nous comprenons pourquoi *la privation de la justice originelle est, à la fois, une peine* et *une faute.* C'est une peine, parce que Dieu

quidnam sit caecitas, opus est intelligas quid sit videndi facultas. Est enim peccatum originale vacuitas quaedam illi perfectioni opposita quae Adam innocentem condecorabat, et iustitia originalis vocabatur.» PALLAVICINI, *Historia Concilii Tridentini,* l. VII, c. 8. Rien de plus juste. Il s'agit seulement de s'entendre sur la définition de la justice originelle.

[1] Comme nous l'expliquerons tout à l'heure, cela ne signifie point que, pour rentrer en grâce avec Dieu et être délivré du péché d'origine, il faut auparavant, de toute nécessité, recouvrer non seulement le surnaturel, mais aussi le préternaturel. En fait, après la chute, par une disposition spéciale de sa providence, Dieu ne nous restitue d'abord que le surnaturel, c'est-à-dire la grâce sanctifiante et ce qui l'accompagne nécessairement.

en prive chacun de nous à cause du péché de notre nature en Adam. C'est aussi une faute, en ce sens que sa privation, causée par la volonté perverse d'Adam, nous constitue et nous maintient en état d'opposition au plan divin, à la volonté de Dieu, qui nous veut toujours dans l'état où il avait créé le premier homme et nous assigne la même fin surnaturelle. Au demeurant, comme nous l'avons déjà dit, pour conserver à cette privation son caractère peccamineux, il faut toujours la rattacher à ce que nous avons appelé le concept objectif du péché originel.

Si le péché originel, dans sa totalité, consiste dans la privation de tous les dons qu'il a fait perdre à notre nature en Adam, il est évident que la privation de n'importe lequel de ces dons, *dans l'homme non justifié,* déplaît à Dieu et constitue comme *une partie du péché originel total,* considéré subjectivement. Cette privation revêt un caractère peccamineux en quelque manière, en tant qu'elle est contraire au plan divin primitif.

Il importe cependant de remarquer qu'il y avait une hiérarchie entre les divers privilèges. La grâce sanctifiante était l'élément principal et comme la clé de voûte de l'état de justice originelle, puisque c'était par elle que l'homme était constitué dans l'état surnaturel proprement dit et qu'en sa considération Dieu avait accordé à sa nature les privilèges dits préternaturels. On peut traduire cette doctrine par la formule de l'Ecole: la grâce sanctifiante constituait l'*élément formel* de la justice originelle; les dons préternaturels en étaient l'*élément matériel.* Mais il ne faut pas oublier que l'élément matériel fait partie de la nature. Dans le même sens, on dira que l'élément formel du péché originel est la privation de la grâce sanctifiante, et que son élément matériel est la privation des dons préternaturels.

Si Dieu n'avait pas élevé l'homme à l'état surnaturel proprement dit par le don de la grâce sanctifiante, participation créée de la nature divine, l'absence de cette grâce ne présenterait rien de peccamineux, parce que ce ne serait pas une *privation,* mais un simple manque d'une perfection indue, *une simple absence.* L'homme, dans cette hypothèse, n'aurait à atteindre que la fin naturelle, proportionnée aux exigences et aux forces de sa nature, considérée comme telle.

Si Dieu n'avait élevé l'homme qu'à l'*état préternaturel* par le don des perfections de science, de rectitude parfaite, c'est-à-dire d'immunité de la concupiscence, d'impassibilité et d'immortalité, et qu'Adam les eût perdues pour lui et pour nous par son péché, il est évident que, dans cette hypothèse, le péché originel eût été constitué dans son essence par la seule privation des dons préternaturels, et que

l'absence de la grâce sanctifiante ne serait pas entrée comme partie dans cette essence.

Si nous faisons la même hypothèse pour l'un quelconque des dons préternaturels pris séparément; si nous supposons, par exemple, que Dieu confère à la nature humaine, en son premier représentant, le seul don de l'immortalité corporelle, et que l'Adam de cette condition perde, par son péché, pour lui et ses fils, ce seul don, ce sera la privation de ce don qui constituera l'essence du péché originel considéré du côté du sujet.

Ces hypothèses nous font bien comprendre que le péché originel total *dans le non baptisé, le non justifié*, est constitué essentiellement par la privation de tous les dons gratuits octroyés à la nature humaine en son premier représentant et pas seulement par l'un d'entre eux pris à part, cet un serait-il le principal, serait-il la privation de la grâce sanctifiante.

Mais ici beaucoup de théologiens, qui ont écrit après l'apparition de l'erreur protestante, nous arrêtent pour nous démontrer que seule la privation de la grâce sanctifiante a caractère de péché, et que les autres privations ne peuvent avoir que caractère de peine. Ils raisonnent ainsi. Au chapitre V de son décret sur le péché originel, à sa V^e session, le concile de Trente, répétant la doctrine de saint Paul, enseigne ce qui suit:

« Si quelqu'un nie que, par la grâce de Jésus-Christ Notre-Seigneur, qui est donnée dans le baptême, soit remise la culpabilité du péché originel et ôté tout ce qui a véritablement et proprement caractère de péché; si quelqu'un dit, au contraire, que le péché est seulement comme rasé et non imputé, qu'il soit anathème. *Car Dieu ne hait rien dans ceux qui sont régénérés, et il n'y a point de condamnation dans ceux qui sont véritablement ensevelis avec le Christ par le baptême pour la mort* [au péché] (Rom. VI, 4), *qui ne marchent pas selon la chair, mais qui, dépouillant le vieil homme et revêtant le nouveau qui a été créé selon Dieu* (Rom. VIII, 1; Ephes. IV, 22 sq.; Col. III, 9 sq.), sont devenus innocents, purs, fils chers à Dieu, *héritiers de Dieu, cohéritiers du Christ* (Rom. VIII, 17), de telle sorte que rien ne s'oppose à leur entrée dans le ciel.»

Or, c'est un fait d'expérience que le baptême ne restitue que la grâce sanctifiante et ce qui l'accompagne nécessairement, et que les nouveaux baptisés restent privés des dons préternaturels. Comme les autres hommes, ils restent sujets à la concupiscence, à l'ignorance, à la souffrance et à la mort. C'est donc que la privation de ces dons gratuits n'a pas caractère de péché, ne constitue pas une partie, même matérielle, du péché originel pris dans sa totalité, puisque, d'après saint Paul et le concile, Dieu ne hait rien dans ceux qui sont régénérés; qu'il n'y a en eux aucun objet de condamnation; que rien ne ferme pour eux l'entrée du ciel.

Le raisonnement paraît impeccable et sans réplique. Il conduit tout droit à l'affirmation que seule la privation de la grâce sanctifiante constitue l'essence du péché originel. La plupart des anciens théologiens, y compris saint Thomas d'après la majorité de ses commentateurs, se seraient trompés en enseignant que cette essence consiste dans la privation de la justice originelle entendue au sens restreint, c'est-à-dire de la privation des dons préternaturels et spécialement de l'immunité de la concupiscence.

Nous n'hésitons pas à dire que ce raisonnement constitue un vrai paralogisme. De ce que l'absence des dons préternaturels en général et la persistance de la concupiscence en particulier dans le *baptisé* ne présente rien de peccamineux, il conclut qu'il en est de même dans le *non-baptisé* et le *non-justifié*. Or, cette conclusion ne vaut pas; car ce qui, dans le baptisé, perd le caractère de culpabilité, de *reatus peccamineux*, peut revêtir et revêt, en fait, ce caractère dans le non-baptisé. Pourquoi? Parce que Dieu le veut ainsi. Il ne faut pas oublier, en effet, ce que nous avons dit du péché originel considéré du point de vue objectif.

De ce point de vue, ce péché est essentiellement constitué par l'imputation de la culpabilité du péché d'Adam à la nature humaine en tant qu'elle se trouve en chacun de nous par la génération charnelle, cette culpabilité entraînant la privation de tous les dons surnaturels et préternaturels. Que cesse cette imputation de la part de Dieu, aussitôt disparaît le caractère peccamineux des privations infligées comme châtiment de la culpabilité. Or, l'imputation, de la part de Dieu, prend fin dès le moment où, par la restitution de la grâce sanctifiante au baptême, le descendant d'Adam recouvre l'amitié de Dieu et se trouve de nouveau adapté, habilité à sa fin surnaturelle. Ce n'est pas pour rien que la grâce sanctifiante est appelée *grâce qui rend agréable à Dieu, gratia gratum faciens*. Il y aurait contradiction à ce que Dieu imputât encore quelque chose à péché à celui à qui il l'a donnée. Dieu ne peut rien haïr en celui qui est devenu son enfant par la grâce surnaturelle de l'adoption. Dès lors, la privation des dons préternaturels dans le baptisé et le justifié perd son caractère de privation proprement dite pour revêtir le caractère de simple manque, de simple absence. On ne peut même pas dire, au sens rigoureux du mot, que cette absence conserve le caractère de *châtiment* proprement dit, de sanction pénale, car cela ferait supposer que le baptisé est encore coupable en quelque fa-

çon. [1] Or, il ne l'ait plus: coulpe et peine, tout a été enlevé par la grâce du baptême; rien ne reste, après le baptême, qui puisse fermer au néophyte l'entrée du ciel.

Il reste à se demander pourquoi Dieu ne rétablit pas complètement l'homme régénéré dans tous les privilèges de l'état d'innocence; pourquoi il ne lui restitué présentement que les dons surnaturels proprement dits, et non les dons préternaturels. Il est sûr que, *par elle-même*, la grâce baptismale tendrait à nous rendre tout ce que nous avons perdu en Adam. Un profond théologien écrivait récemment:

« Pourquoi le baptême, qui nous applique les mérites infinis de la passion et de la mort du Christ, ne nous accorde-t-il pas de recouvrer tous les privilèges de l'état d'innocence? Ce n'est pas que la grâce du Christ, infiniment plus puissante que la malice d'Adam, n'en ait le pouvoir. *Si Dieu permettait à tous les effets du baptême de se déployer sans obstacle dans l'homme régénéré, il retrouverait immédiatement, avec la grâce sanctifiante et le pardon de ses fautes, les prérogatives de l'état d'innocence*: une irréprochable intégrité morale et physique, une volonté droite et inclinée au bien, une intelligence ouverte sans effort à la vérité, une parfaite subordination de la chair à l'esprit, un merveilleux équilibre de toutes ses puissances soumises à l'âme et à Dieu, l'absence de douleur dans sa vie et le privilège de ne jamais mourir; enfin, après une existence toujours heureuse sur la terre, l'immuable vision de paix dans la lumière du Verbe et toutes les propriétés des corps glorieux dans la société des saints.» [2]

Dieu n'a pas voulu cela pour d'excellentes raisons. Il est facile d'en deviner quelques-unes, et tout d'abord celle-ci, qui saute aux yeux. Si le baptême nous restituait des dons si souhaitables et spécialement l'exemption de toute souffrance et l'immortalité corporelle, tout le monde courrait au baptême comme à la panacée, et il y a longtemps que le monde entier serait devenu chrétien. Mais où serait, dans cette hypothèse, le mérite de la foi? Toute l'économie du salut s'en trouverait bouleversée. Le concile de Trente, à la fin du chapitre V de son décret, dont nous avons donné plus haut le début, ajoute cette autre explication de la conduite de Dieu:

[1] « Dans notre ordre actuel de providence, écrit le P. PRAT, *La théologie de saint Paul*, 11e éd., t. II, p. 268, la mort est bien une conséquence, une suite du péché, puisque sans le péché elle n'existerait pas. Faut-il encore l'appeler *châtiment*, même dans le juste, qui n'est l'objet d'aucune condamnation, en tant qu'il est *dans le Christ Jésus?* C'est une question de mots, sans grande importance théologique.»

[2] MARIE-MICHEL PHILIPON, *Notre régénération dans le Christ*, dans la *Vie spirituelle*, septembre 1941, t. LXV, pp. 216-217.

« Cependant, le saint concile confesse et reconnaît que la concupiscence ou le foyer du péché reste dans les personnes baptisées; mais il sait que, nous étant laissée pour nous exercer, elle ne peut nuire à ceux qui, loin de consentir, résistent courageusement, aidés de la grâce de Jésus-Christ; qu'au contraire, celui qui aura mené le bon combat sera couronné. Cette concupiscence, appelée quelque fois " péché " par l'Apôtre, l'Eglise, selon la déclaration du concile, *n'a jamais compris qu'elle soit véritablement et proprement péché dans les* RÉGÉNÉRÉS, mais on la nomme ainsi parce qu'elle vient du péché et qu'elle porte au péché. Si quelqu'un pense le contraire, qu'il soit anathème. »

Nous avons souligné le passage: *Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in* RENATIS *peccatum sit*, parce qu'en ajoutant *in renatis*, le concile a bien marqué qu'il n'entendait point affirmer que dans les *non-régénérés* la concupiscence n'avait aucun caractère peccamineux, ne faisait pas partie du péché originel. Par l'histoire du concile, on sait que l'incise *in renatis* fut ajoutée au décret, à la dernière rédaction, parce que l'assemblée n'a pas voulu condamner une conception du péché originel que, depuis saint Augustin, un grand nombre de théologiens ont admise, et de laquelle se rapproche celle que nous exposons. Ce que saint Augustin dit de la concupiscence, qui persiste dans le baptisé: qu'elle perd son caractère de péché, de culpabilité, bien qu'elle demeure en fait: *transit reatu, manet actu*, [1] il faut l'affirmer aussi de la persistance des autres déficits de la nature causés par le péché d'Adam dans le même baptisé: ignorance, passibilité, mortalité. Dans l'homme régénéré, ces déficits ne sont plus des *privations*, au sens propre du mot, ni même des *peines*. Leur absence ne présente plus rien de peccamineux aux yeux de Dieu, bien qu'en fait ils viennent du péché. Dieu nous les laisse pour les raisons indiquées plus haut.

La double manière de concevoir et de définir le péché originel, en tant qu'il se trouve en chaque descendant d'Adam, permet de concilier bien des opinions divergentes, d'expliquer bien des formules opposées. Elle aide à comprendre le développement du dogme depuis la période patristique jusqu'à nos jours. Elle montre le danger qu'il y a à s'attacher trop exclusivement à l'un des deux points de vue, et surtout au point de vue purement subjectif, qui risque de placer le péché là où il n'est pas, en le coupant de toute relation avec la vo-

[1] *De nuptiis et concupiscentia*, I, 29. On peut comparer cela, dit fort justement TIXERONT, *Histoire des dogmes*, t. II, p. 474, en note, à un commerce illégitime entre deux personnes et qui se trouvé légitimé par le mariage: *manet actu, transit reatu*.

lonté pécheresse d'Adam, mésaventure qui est arrivée aux hérétiques des XVIe et XVIIe siècles. Les deux points de vue doivent se compléter l'un par l'autre. Conçu du point de vue objectif, le péché originel est constitué par la culpabilité du péché d'Adam imputée par Dieu à toute nature humaine descendant d'Adam et par le fait même à la personne, à l'individu, en qui cette nature se concrétise. *C'est là proprement le péché en tant qu'il a raison de péché.* Supprimez cette imputation: les déficiences de la nature déchue par rapport à l'état d'innocence, quelles qu'elles soient, les plus importantes comme les moindres, perdent leur caractère peccamineux pour constituer une simple déchéance, un malheur, une perte, un dommage. La preuve nous en est donnée par ce qui se passe au baptême. Dans le baptisé, la perte des dons préternaturels n'a plus rien de peccamineux, parce que Dieu n'impute plus à péché cette perte, qu'il néglige de réparer pour des fins très sages. Cependant, si l'on insistait trop sur l'imputation, le péché originel risquerait de passer pour une simple abstraction juridique. C'est pourquoi il est bon de compléter la définition prise du point de vue objectif en faisant mention de la sanction du péché, des effets qu'il a produits dans le sujet. On dira donc: Le péché originel est constitué par la culpabilité du péché d'Adam, imputée par Dieu à chacun de ses descendants et entraînant la perte des dons gratuits et indus, qui avaient été accordés à la nature humaine en son premier représentant pour être transmis comme un héritage par la voie de la génération naturelle.

Conçu du point de vue subjectif, le péché originel sera essentiellement constitué par la *privation* de tous les dons gratuits et indus en chaque descendant d'Adam, privation qui établit la nature humaine en chacun d'eux en état d'opposition à la volonté de Dieu, à son plan sur l'humanité, c'est-à-dire dans un état peccamineux. Mais pour que cet état soit vraiment peccamineux, et pas seulement malheureux et désastreux, il faut ajouter à la définition: *état peccamineux causé par la volonté pécheresse d'Adam. Du point de vue subjectif, le péché originel se présente plus comme une peine que comme une faute proprement dite.*

On peut hésiter à choisir entre les deux définitions. Toutes deux sont vraies, si l'on a soin de les compléter l'une par l'autre, comme nous l'indiquons. Le concept objectif paraît avoir dominé chez les Pères grecs, qui ont habituellement désigné le péché par les termes de *souillure originelle, dette paternelle, malédiction, sentence de condamnation*, tandis que le concept subjectif s'est imposé à la théologie latine, à partir de saint Augustin.

La notion du péché originel que nous essayons d'expliquer pouvait difficilement venir à la pensée des anciens Pères, voire même aux théologiens scolastiques antérieurs aux controverses des XVIe et XVIIe siècles. Ces controverses ont donné lieu à des éclaircissements capitaux, à des précisions fondamentales. Ce que nous avons dit suppose, en effet: 1° la conception de nature pure par opposition à la nature humaine historique, telle qu'en fait elle a été créée par Dieu; 2° la distinction nette entre le naturel, le surnaturel et le préternaturel; 3° la notion de grâce sanctifiante comme distincte de la grâce en général; 4° le caractère purement gratuit et indu des privilèges de l'état d'innocence; 5° la définition de la justice originelle étendue à tout ce qui n'était pas dû à la nature humaine considérée dans son concept philosophique. Au lieu de revenir sur le passé pour adopter et faire accepter telle ou telle définition du péché originel proposée par tel ou tel Père, par tel ou tel grand théologien, n'est-il pas préférable d'essayer d'en donner une nouvelle, qui s'adapte au progrès théologique réalisé jusqu'à nos jours?

2 – Ce que comporte pour Marie le privilège de la conception immaculée

Après ce que nous venons de dire de la vraie nature du péché originel, considéré dans sa totalité et non pas seulement dans l'une ou plusieurs de ses parties, il est facile de voir quelles conséquences entraîne pour la Sainte Vierge l'immunité parfaite et totale de ce péché d'après les termes de la définition de Pie IX. Il nous est permis de reprendre avec assurance ce que nous avons dit au début de ce paragraphe: *Préservée de toute souillure de la faute originelle*, et pas seulement d'une des parties de ce péché qu'on appellerait *élément formel*, par opposition à *l'élément matériel*, auquel elle n'aurait pas été soustraite, Marie *a droit* à tout le bloc des dons surnaturels et préternaturels de l'état d'innocence. Totalement étrangère à la coulpe, elle avait droit à être exempte de la peine, c'est-à-dire de la privation de tous les dons en question, puisque cette privation elle-même fait partie du péché originel dans le non-justifié.

Or, nous le savons, et c'est une vérité de foi, l'un de ces dons était l'immortalité corporelle. Si Adam n'avait pas péché, il n'aurait pas connu la mort et ce qui la suit.

La conclusion s'impose: préservée de toute souillure du péché d'origine, Marie est, par le fait même, préservée de la nécessité de mourir en vertu de son privilège. Elle *a droit* à l'immortalité corporelle. Si, en fait, elle passe par la mort, *ce sera pour une raison autre que le péché originel et alors se posera la question des conditions, des effets et de la durée de cette mort*; car nous connaissons bien la nature,

le mode et les effets de la mort qui est la conséquence pénale du péché d'Adam, mais nous ignorons ce que sera la mort de Marie, placée en dehors de la zone de causalité de ce péché.

Dieu, nous l'avons vu, n'a pas changé, après la chute du premier homme, son dessein primitif sur l'humanité. Celle-ci reste toujours ordonnée à la fin surnaturelle à laquelle elle a été élevée. Si, par un privilège spécial, la nature humaine qui a péché en Adam se présente aux yeux de Dieu sans la culpabilité qui résulte de ce péché, Dieu ne refusera pas à cette nature, en tant qu'elle se concrétise dans la personne objet du privilège, les dons primitifs. A ces dons la personne en question aura un droit strict selon le plan divin actuel. Elle ne sera donc pas soumise à la mort. C'est le cas de Marie.

Rien de mieux établi, en effet, dans les sources de la Révélation que cette proposition: *Dans l'état actuel de l'humanité, d'après le plan divin sur l'homme, la mort corporelle est la conséquence du péché d'Adam.* Par ce péché tous les hommes sont constitués pécheurs et tous meurent: « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort ... Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs... Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché..., et la mort a régné même sur ceux qui n'ont pas péché par une transgression semblable à celle d'Adam (Rom. V, 12, 19, 14). — Le salaire du péché, c'est la mort (Rom. VI, 23). — L'aiguillon de la mort, c'est le péché (I Cor. XV, 56).» Les théologiens font écho à saint Paul: « Parce qu'il n'était pas soumis au péché, le Christ n'était pas soumis à la mort ni à la nécessité de voir son corps réduit en poussière, dit saint Thomas.» [1] Ayant été préservée du péché d'origine, *de toute tache de ce péché, de tout ce qui constitue ce péché dans le non-baptisé et le non-justifié*, Marie n'était donc pas soumise à la mort. Elle n'a pas été constituée pécheresse par le péché du premier père. Elle a droit à l'immortalité primitive, comme elle a droit à avoir, dès le premier instant de son existence, la grâce sanctifiante, le don d'intégrité et les autres privilèges de l'état d'innocence.

Le droit a-t-il été le fait? C'est une autre question, qui doit être résolue par des considérations étrangères au privilège de la conception immaculée considéré en lui-même. Il y a cependant un minimum pour lequel il est sûr que le fait a répondu au droit. Dans ce minimum rentre d'abord le don de la grâce sanctifiante et ce qui l'accompagne

[1] « *Christus, cum non esset subiectus peccato, neque morti erat obnoxius, neque incinerationi;* voluntarie tamen sustinuit mortem propter nostram salutem », *Summa theologica*, III pars, q. LI, a. 3.

nécessairement, c'est-à-dire les dons surnaturels proprement dits, sans lesquels l'élévation de l'homme à l'état surnaturel ne se conçoit pas, parce qu'ils constituent l'essence même de cet état. Préservée du péché originel, Marie est sûrement ornée de la grâce sanctifiante dès le premier instant de son existence. Il faut aussi *sûrement* y joindre les dons préternaturels de science et d'intégrité, c'est-à-dire l'exemption de l'ignorance et de la concupiscence; car en considérant Marie dans toute la complexité de son rôle et de sa mission de Mère de Dieu et de Mère des hommes, non seulement on ne trouve rien qui soit en opposition avec ces privilèges, mais on voit au contraire que ceux-ci sont appelés par cette mission même. Restent les dons d'impassibilité et d'immortalité, pour lesquels le problème se complique. A ce problème il sera donné réponse dans les questions qui vont suivre. Ce qui reste acquis, c'est que le privilège de la conception immaculée assure à Marie le droit incontestable à ces deux derniers dons gratuits comme à tous les autres. Si, en fait, la Vierge ne les a pas eus, du moins dans toute leur étendue, ce n'est pas à cause du péché originel, mais pour d'autres raisons, qui font qu'en elle l'absence de ces dons n'avait aucun caractère de *privation* et, par conséquent, de *péché.*

V – La mort de Marie et son impeccabilité de fait

La Sainte Vierge n'a pas été seulement préservée de toute tache du péché originel. Elle a été aussi exempte de tout péché actuel, soit mortel, soit même véniel. C'est là un dogme de foi, affirmé, en passant par le concile de Trente dans un des canons de sa sixième session: *Si quelqu'un dit que l'homme, une fois justifié, peut éviter, durant toute sa vie, tous les péchés, mêmes les véniels, sans un privilège spécial de Dieu, de la manière que l'Eglise l'enseigne de la bienheureuse Vierge, qu'il soit anathème.* [1] Cette doctrine a toujours été communément enseignée dans l'Eglise, depuis les origines. Saint Ephrem la proclamait en Orient, au IVe siècle, [2] saint Augustin en Occident, au Ve. [3] Si cer-

[1] *Si quis hominem semel iustificatum dixerit .. posse in tota vita peccata omnia, etiam venialia, vitare, nisi ex speciali Dei privilegio, quemadmodum de beata Virgine tenet Ecclesia, anathema sit.* Sess. VI, can. 23.

[2] « En vérité, vous, Seigneur, et votre Mère, vous êtes les seuls à être beaux sous tous rapports; car en vous, Seigneur, il n'est aucune tache, ni en votre Mère une souillure quelconque. Mes enfants ne sont nullement semblables à ces deux beautés.» CARMINA NISIBENA, éd. Bickell, Leipzig, 1866, p. 122.

[3] *De sancta virgine Maria, propter honorem Domini, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, haberi volo quaestionem. De natura et gratia*, XXXVI, 42, *P. L.*, t. XLIV, col. 267.

tains Pères grecs des IV[e] et V[e] siècles, disciples trop fidèles d'Origène, ont paru prêter à la Mère de Dieu des fautes plus ou moins graves sous prétexte que, sans ces fautes, elle n'aurait pas eu besoin de rédemption, ce sentiment a été vite abandonné par les Pères byzantins, qui, plus que tous les autres, ont exalté, dans leurs homélies pour les fêtes mariales, la parfaite sainteté de la Théotocos.

Cette impeccabilité de fait, cette impeccance, comme disent les théologiens, tout en ne diminuant en rien le mérite de Marie, lui donne un nouveau titre à l'immortalité corporelle. C'est comme une confirmation du droit à cette immortalité, que lui confère le privilège de la conception immaculée. Si, tout en étant exempte du péché originel, Marie avait commis quelque péché actuel, on pourrait se demander si, de ce fait, elle n'aurait pas perdu son droit à l'immortalité primitive. Sans doute, c'est par le péché d'Adam que la mort est entrée dans le monde; mais le péché actuel aussi mérite la mort, et il est puni de cette manière par la loi mosaïque et la loi humaine en général. Si Marie s'en était rendue coupable, son droit à l'immortalité pourrait être contesté; il en serait tout au moins obscurci. Du moment que, durant toute sa vie, elle en est restée absolument indemne, son droit à ne pas mourir demeure inattaquable.

VI – Comme nouvelle Eve, c'est-à-dire comme associée à Jésus, nouvel Adam, dans l'œuvre de la rédemption des hommes, Marie a eu un corps passible et mortel. Elle doit être en tout assimilée à Jésus tant par rapport aux privilèges de l'état d'innocence que le Sauveur a retenus pour sa nature humaine, que par rapport aux déficiences de l'état de chute qu'il a prises volontairement pour opérer notre rédemption.

Marie n'est pas seulement immaculée dans sa conception; elle n'est pas seulement impeccable de fait; elle est aussi la mère du Rédempteur et son associée, sa coopératrice à l'œuvre du salut des hommes. Elle est la nouvelle Eve, placée à côté du nouvel Adam pour remplir, dans l'œuvre de réparation du péché et de restauration du plan divin brisé par ce péché, un rôle analogue à celui d'Eve dans le drame de la chute et de la déchéance.

1 – La coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption

Ce titre de nouvelle Eve ne se trouve pas dans l'Ecriture sainte d'une manière explicite, mais il est clairement insinué par le rapprochement du récit de la chute originelle, au chapitre III de le Genèse, avec le récit du mystère de l'annonciation et de l'incarnation du Verbe au chapitre I de l'évangile de saint Luc. Le rapprochement est si naturel, si obvie, que les premiers Pères théologiens l'ont fait tout naturellement et l'ont développé d'une manière plus ou moins complète. On le trouve déjà chez saint Justin, saint Irénée, Tertullien, l'Epître à Diognète. Il devient classique à partir du IV[e] siècle. [1] Il est incontestable que Marie a coopéré de plusieurs manières à l'œuvre de la rédemption du genre humain opérée par Jésus-Christ. Elle y a pris part:

1° *Physiquement*, par sa maternité divine, en étant l'instrument de l'incarnation du Verbe. C'est par elle que Dieu s'est fait homme, par elle que nous a été donné le Sauveur. A ce seul titre, elle mériterait qu'on lui attribuât *en quelque façon*, tous les effets, tous les fruits de la rédemption, suivant l'adage: *la cause de la cause est la cause de l'effet produit*. Certains Pères en exaltant son rôle de médiatrice dans l'œuvre de notre salut, en lui attribuant tous les biens qui nous sont venus *directement* par Jésus-Christ, ont pu ne pas dépasser ce point de vue.

2° *Moralement*, par son consentement, librement donné, à sa maternité divine. Nous voyons, en effet, par l'évangile de l'Annonciation, qu'avant de prendre chair en son sein, Dieu l'a instruite de son dessein de se faire homme, qu'il l'a traitée en créature raisonnable et libre et a voulu avoir son consentement à son plan de salut. La Vierge a même fait des objections et a demandé des explications avant de prononcer son *Fiat*. L'ange lui a dit positivement: *Vous concevrez en votre sein et vous enfanterez un fils, et vous lui donnerez le nom de Jésus. Il sera grand; on l'appellera le Fils du Très-Haut, le Fils de Dieu. Il règnera éternellement sur la maison de Jacob, et son règne n'aura point de fin* (Luc. I, 31-32, 35). Et la scène de la Visitation et le cantique *Magnificat* montrent bien que Marie a eu conscience de sa mission de coopératrice libre à l'œuvre de notre salut. On peut dire qu'elle nous a donné le Sauveur parce qu'elle l'a voulu. Et peu à peu, sinon tout d'un coup, lui ont été dévoilées les modalités de cette coopération. Lors de sa purification et de la présentation de son Fils au temple, le vieillard Siméon, sous l'inspiration du

---

[1] S'ensuit-il que le titre de *nouvelle Eve* soit *explicitement* d'origine apostolique? Il ne semble pas; mais il est suffisamment suggéré tant par le récit évangélique de l'Annonciation que par la vision apocalyptique de la Femme et du Dragon (Apoc., XII), comme nous l'avons montré en parlant de la doctrine de l'Assomption dans l'Ecriture sainte. Ce que le titre exprime, à savoir la coopération physique et morale de Marie à l'œuvre de la rédemption, est, du reste, suffisamment indiqué dans l'Evangile.

Saint-Esprit, lui a révélé que Jésus serait pour elle l'occasion d'un véritable martyre: *Cet enfant est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël, et pour être un signe en butte à la contradiction; et vous-même, un glaive transpercera votre âme* (Luc, II, 34). La prophétie s'est réalisée au Calvaire. La présence de Marie à l'acte principal de notre rédemption, c'est-à-dire à la mort de Jésus sur la croix, n'a pas été fortuite. Il fallait que la nouvelle Eve fût aux côtés du nouvel Adam, à ce moment solennel, et que le martyre de sa *compassion* s'unît au martyre de la passion de Jésus pour opérer notre salut. Et ce n'est pas seulement à cet acte ultime du drame divin que la Mère a été associée au Fils. C'est durant toute la vie de celui-ci que la Vierge s'est unie intimement au plan rédempteur. Avec le Sauveur, elle a dû agir, prier, souffrir en vue de le réaliser. Cette supposition n'est pas gratuite, puisqu'il n'est pas douteux que Marie était divinement instruite de ce plan, qu'elle était unie à Jésus par le plus ardent amour et devait, en conséquence, entrer pleinement dans ses intentions pour accomplir ce qu'il appelait lui-même son œuvre et l'œuvre de son Père.

Ainsi se dessine à grands traits, par le peu que nous rapportent les Evangiles, la part que Marie a prise à l'œuvre de notre salut. Cette part n'est pas la principale, puisque la Vierge elle-même a été rachetée d'une manière spéciale. Elle n'est pas sur le même plan que celle du Sauveur ni son égale, puisqu'elle a tiré son efficacité de la grâce rédemptrice, qui lui a été communiquée à cause des mérites de Jésus et que la dignité de sa personne, malgré son titre de Mère de Dieu, n'a pas le caractère d'infinité qui s'attache à celle du Rédempteur en vertu de l'union hypostatique. Mais les théologiens sont fondés à dire que, par sa coopération libre, elle a mérité en quelque façon aux hommes, en union avec Jésus, les grâces du salut. Le difficile est de qualifier ce mérite. Un théologien récent est allé jusqu'à parler d'un *mérite strict*, d'un mérite *de condigno*, au moins pour l'acte par lequel, au Calvaire, Marie a été officiellement associée à la mort rédemptrice du Sauveur en renonçant librement à ses droits maternels sur la victime de notre salut. D'après lui, cette coopération officielle, Dieu l'aurait positivement voulue et l'aurait unie, dans son plan, d'une manière indivise à l'acte même par lequel Jésus s'est offert en sacrifice sur la croix pour nous mériter les grâces salutaires. Le Fils et la Mère réunis auraient constitué, de par la volonté de Dieu, un *principe unique et total de rédemption et de salut de l'humanité, une source unique des mérites rédempteurs.* Marie mériterait ainsi vraiment le titre de corédemptrice, à cause de l'offrande qu'elle a faite, au Calvaire, de Jésus, victime pour l'humanité. Les autres actes

posés par la Vierge, durant sa vie, n'auraient pas eu ce caractère officiel de rédemption, mais un caractère privé et personnel. Leur valeur méritoire, pour ce qui regarde le salut des hommes, ne serait qu'*un mérite de convenance, de congruo.* [1]

Disons que cette thèse est une pure hypothèse, possible en soi, mais ne pouvant se réclamer de fondements solides dans l'Ecriture et la Tradition. Ce qu'il faudrait prouver, c'est l'existence de cette volonté positive de Dieu associant un acte spécial de la Vierge à l'action rédemptrice de Jésus pour l'acquisition des mérites rédempteurs. Et ces droits maternels sur son Fils, auxquels Marie renonce volontairement, auraient besoin d'être déterminés et expliqués autrement que par une phrase d'une lettre du pape Benoît XV concernant une pieuse association. [2] Impossible de bâtir une thèse si nouvelle et de pareille importance sur de pareilles bases. Il faut donc renoncer à voir en Marie un *coprincipe du mérite strict de la rédemption.* On peut dire cependant qu'avec la grâce reçue du Rédempteur, elle a mérité en seconde ligne et comme en sous-ordre, par sa libre activité, déployée en faveur du salut du genre humain, les grâces rédemptrices. Elle a mérité pour elle-même, d'un mérite *de condigno*, ce que nous pouvons nous-mêmes mériter pour nous-mêmes et dans les mêmes conditions. Elle a mérité pour les autres hommes les grâces rédemptrices d'une manière qui n'est pas sur le même pied que le mérite de Jésus mais qui, en efficacité aux yeux de Dieu et en étendue, doit dépasser ce que peuvent mériter les autres saints au dessous d'elle. Pour qualifier dignement ce mérite, il faudrait inventer un terme moyen entre le mérite *de condigno* et le mérite *de congruo*, marquant à la fois sa supériorité et son universalité par rapport au mérite de convenance des autres amis de Dieu.

Si, du mérite proprement dit, nous passons à la satisfaction pour le péché, à sa réparation par des actes pénibles ou douloureux, nous remarquerons qu'étant restée sans péché durant toute sa vie, la Vierge

---

[1] Telle est la théorie longuement développée par J. Lebon dans les *Ephemerides theologicae Lovanienses*, t. XVI, 1939, pp. 655-744, sous le titre: *Comment je conçois, j'établis et je défends la doctrine de la médiation mariale.* On sait que la question de la médiation mariale, ou plus exactement de sa coopération à l'œuvre rédemptrice, a été, depuis une vingtaine d'années, l'objet d'une multitude d'ouvrages, de dissertations, d'articles. Le P. Merkelbach en indique un certain nombre dans sa *Mariologia*, Paris, 1939, pp. 309-311. Voir aussi le P. G. M. Roschini, *Mariologia*, t. II, 1941, pp. 297-298.

[2] *Lettre du pape Benoît XV, du 22 mars 1918, sur l'Association de la Bonne Mort: Materna in Filium iura pro hominum salute abdicavit placandaeque Dei iustitiae, quantum ad se pertinebat, Filium immolavit.*

n'a pas eu à satisfaire pour elle-même. Tout le trésor de ses satisfactions, toute la valeur réparatrice de ses peines et de ses douleurs a donc été pour nous. Innocente, elle n'avait pas à souffrir: elle avait droit au bonheur. Si Dieu l'a soumise à la souffrance, comme Jésus lui-même y a été soumis, ce n'a pu être que dans le but de satisfaire pour les péchés des hommes. Plus que son rôle méritoire, le rôle satisfactoire de la nouvelle Eve par rapport à l'œuvre de la rédemption apparaît clair et évident. Ce qui met ce rôle en relief, c'est son impeccabilité personnelle. Ici, nul doute que, dans l'intention divine, Marie n'ait été positivemente associée à Jésus pour l'œuvre de la réparation du péché. Sans cette destination, la souffrance ne se comprendrait pas dans une créature humaine exempte de tout péché, du péché originel comme du péché actuel, vu le plan divin actuel. Comme nous l'avons dit, le privilège de la conception immaculée, uni à l'exemption de tout péché actuel, donnait à Marie un droit strict à l'impassibilité physique et morale de l'état d'innocence. Si, en fait, elle a souffert physiquement et moralement, si un glaive a transpercé son âme au Calvaire, c'est donc que, dans le dessein divin, elle a été associée à la réparation offerte par le Rédempteur pour l'expiation des péchés des hommes. Si, d'après saint Paul, le Christ continue à souffrir et à expier dans ses membres, si chacun de ces membres peut dire de lui-même ce que l'Apôtre dit de sa propre personne: *Ce qui manque aux souffrances du Christ pour son corps, qui est l'Eglise, je le complète dans ma chair* (Col. I, 24), à plus forte raison cela sera-t-il vrai des souffrances de la nouvelle Eve innocente. Ces souffrances ont dû être voulues par Dieu, destinées par lui à être comme une sorte de complément de la passion et de la mort réparatrices de Jésus, non en ce sens qu'il manquât réellement quelque chose à cette passion et à cette mort en fait de satisfaction réparatrice; mais parce que, d'après le plan divin de la réparation du péché, tout racheté doit contribuer en quelque façon pour sa part à cette œuvre. La part de Marie a été d'autant plus grande qu'elle n'avait aucune faute personnelle à expier et que son rôle de coopératrice du Rédempteur donnait à sa satisfaction une portée universelle: portée universelle, s'étendant à tous les hommes, mais portée secondaire, dépendante de la satisfaction de valeur infinie du Rédempteur et recevant d'elle son efficacité. De cette efficacité satisfactoire il faudra affirmer ce que nous avons dit de l'efficacité méritoire: elle est subordonnée à la satisfaction de Jésus, de laquelle elle tire sa valeur; elle ne peut, par elle-même, présenter une réparation adéquate, stricte, *de condigno*, pour l'offense faite à la Majesté divine par le péché; mais elle est quand même réelle, voulue de Dieu. Une femme avait contribué à

notre perte. Dieu a voulu que Marie contribuât à notre salut sous le double aspect du mérite et de la satisfaction.

Si l'on peut concevoir le mérite sans la souffrance, la satisfaction, la réparation pour le péché la suppose. Voilà la raison pour laquelle le Fils de Dieu, en se faisant homme, n'a pas pris pour sa nature humaine les dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité. Il a voulu que sa chair fût passible et mortelle, comme celle d'Adam pécheur; que son âme, que sa sensibilité, que son cœur pussent être broyés par la douleur, sous ses formes multiples, qu'enfin la violence des bourreaux pût séparer son âme de son corps et lui infliger la mort. Souffrance et mort sont la peine du péché. Le Rédempteur a voulu subir l'une et l'autre pour offrir à Dieu, offensé par le péché, réparation et satisfaction pour les pécheurs. La mortalité et la passibilité ne sont pas en lui une véritable conséquence du péché originel, qu'il n'a pas eu et ne pouvait avoir en aucune façon. Il n'a pas *contracté*, comme disent les théologiens, ces défectuosités de la nature déchue, qui ne se trouvaient pas dans la nature encore innocente. Il les a *prises* volontairement; il les a *assumées* en vue de satisfaire pour les péchés. C'est pourquoi elles ne sauraient présenter en lui un caractère peccamineux quelconque, comme c'est le cas chez le descendant d'Adam non encore baptisé. On peut bien dire que le péché originel a été pour le nouvel Adam l'*occasion* de prendre une nature humaine soumise à la passibilité et à la mort corporelle, parce qu'il voulait offrir à Dieu réparation et satisfaction pour le péché; mais, chez lui, la passibilité et la mortalité ne sont pas la *conséquence* et la *peine* d'un péché qu'il n'a jamais eu et ne pouvait avoir.

Ce que nous venons de dire du Sauveur, il faut aussi l'affirmer de la Vierge, sa Mère, en vertu de son rôle de nouvelle Eve, c'est-à-dire de coopératrice à l'œuvre de notre salut. Sans doute, comme fille d'Adam selon la loi de la génération charnelle, elle aurait dû contracter le péché originel. Mais nous savons qu'elle en a été *totalement* préservée; qu'il n'y a rien en elle qui vienne de ce péché selon la relation de cause à effet. Dès lors, en vertu du privilège de sa conception immaculée, elle avait droit, comme nous l'avons déjà dit, à toutes les prérogatives de l'état d'innocence, et donc aux dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité. Si, en fait, elle n'a pas eu ces derniers, ce n'est pas à cause du péché originel, qui ne l'a jamais atteinte, bien que — et c'est en cela qu'elle se distingue de Jésus, son Fils — elle eût dû, de par sa naissance, normalement le contracter. La raison de l'absence, en elle, de ces deux prérogatives doit être cherchée dans son rôle d'associée du Rédempteur dans l'œuvre de réparation pour le péché. Tout comme Jésus, elle n'a pas *contracté*

ces déficiences, au sens théologique de ce terme. Elle les a eues pour une autre raison, pour la même raison pour laquelle le Verbe incarné les a *prises*, c'est-à-dire pour offrir à Dieu satisfaction, réparation pour le péché. Il fallait, en effet, pour l'harmonie du plan rédempteur, que la nouvelle Eve fût assimilée en tout au nouvel Adam; qu'elle fût, à sa manière et à son rang, victime innocente et immaculée pour le péché. L'exemption de tout péché était requise pour remplir, en toute convenance, ce rôle de réparatrice secondaire et subordonnée. Telle est la vraie, l'unique raison de la présence en elle de la passibilité et de la mortalité. Sur ce terrain, il n'existe aucun motif valable d'établir entre elle et le Rédempteur une différence quelconque. Tous deux, le Fils et la Mère, exempts en fait du péché d'origine et de ce qui vient de ce péché, avaient droit à tous les privilèges, à tous les dons gratuits de l'état d'innocence. S'ils ne les ont pas eus tous, c'est pour une raison identique; c'est pour satisfaire pour les péchés des hommes.

2 – Jésus et Marie ont été constitués dans un état à part, tenant à la fois de l'état d'innocence et de l'état de nature déchue et incomplètement restaurée, état qu'on peut appeler « état de la nature à restaurer » (status naturae reparandae).

De ce que nous venons de dire il ressort que le nouvel Adam et la nouvelle Eve ont été constitués tous les deux dans un état spécial, qui ne répond pleinement ni à l'état d'innocence, ni à l'état de nature déchue, mais tient à la fois des deux.

Les théologiens distinguent plusieurs états que la nature humaine a connus en fait, ou qu'elle aurait pu connaître, si Dieu l'avait voulu. Arrêtons-nous aux états qui ont réellement existé, ou qui existeront à l'avenir.

Il y a d'abord l'*état d'innocence*, dit *état primitif* ou *état de justice originelle*, dans lequel l'homme est destiné et élevé à la vie surnaturelle proprement dite, participation créée de la vie même de Dieu. C'est l'état qu'a connu Adam avant son péché. Il comportait à la fois les dons surnaturels proprement dits et les quatre dons préternaturels de science, d'intégrité ou immunité de la concupiscence, d'impassibilité et d'immortalité.

Vient ensuite l'*état de la nature déchue et non encore restaurée ou relevée*. C'est l'état dans lequel se trouvèrent Adam et Eve après leur péché et l'état dans lequel naît tout descendant d'Adam, et dans lequel il reste jusqu'à la grâce de sa justification par le baptême ou ses équivalents: la charité parfaite et le martyre. Dans cet état, l'homme, tout en restant destiné à sa fin surnaturelle primitive, est privé non seulement du don surnaturel de la grâce sanctifiante, mais aussi des dons préternaturels, et cette privation revêt aux yeux de Dieu un caractère peccamineux, en tant qu'elle est la conséquence du péché d'Adam: c'est ce qu'on appelle le péché originel.

Un troisième état est constitué par celui où se trouvent ici-bas les baptisés et les justifiés: c'est l'*état de la nature déchue et imparfaitement restaurée*. Il est caractérisé par la possession du surnaturel proprement dit, c'est-à-dire de la grâce sanctifiante et des dons qui l'accompagnent nécessairement, et par l'absence des dons préternaturels, absence qui ne présente plus rien de peccamineux, étant devenue, par la grâce de la justification, simple absence, simple imperfection au regard de l'état primitif, et ayant perdu son caractère de privation.

Le quatrième état, l'*état définitif*, sera celui de *la nature complètement restaurée*. Il sera réalisé dans les justes par la résurrection glorieuse des corps, alors que la mort, *le dernier ennemi*, aura été vaincue. C'est l'état de la nature humaine en Jésus après sa résurrection, celui de la sainte Vierge au moment de son assomption.

Il faut distinguer un cinquième état, qui a été celui de Jésus et de Marie pendant leur vie terrestre et qu'on peut appeler l'*état de la nature humaine à relever et à restaurer, status naturae reparandae*, ou, si l'on veut, l'*état de la nature humaine réparant le péché, status naturae reparantis*. A la réflexion, en effet, on s'aperçoit que Jésus et Marie, le nouvel Adam et la nouvelle Eve, tous deux exempts du péché originel, se sont trouvés, durant leur vie d'ici-bas, dans une condition qui ne rentre parfaitement dans aucun des quatre états précédents mais tient comme le milieu entre l'état d'innocence et l'état de la nature déchue et imparfaitement restaurée. Essayons de définir plus clairement cette condition à la lumière des sources de la Révélation.

On dit communément, et c'est une vérité de foi catholique, que le Verbe incarné a pris un corps et une âme semblables aux nôtres. Suivant l'expression de saint Paul, « il s'est rendu semblable aux hommes, et il a été reconnu pour homme par tout ce qui a paru de lui (Phil. II, 7). » Il a dû être fait semblable à ses frères, afin d'être un pontife miséricordieux et qui s'acquittât fidèlement de tout ce qu'il faut auprès de Dieu pour expier les péchés du peuple (Hebr. II, 17). Il n'a pas tout pris, cependant, de notre nature déchue. Il n'a pas pris le péché, ni ce qui vient du péché comme tel, ou y incline. Le même saint Paul a ajouté: « Nous n'avons pas un grand-prêtre impuissant à compatir à nos infirmités; pour nous ressembler, il les a toutes éprouvées, *hormis le péché* (Hebr. IV, 15-16).» Et encore: « Dieu a envoyé son Fils dans *une chair semblable à la chair de péché*

et pour le péché», c'est-à-dire en vue d'expier le péché (Rom. VIII, 3-4). Les théologiens ont essayé — et cela dès le VI[e] siècle — de préciser ce que Jésus a pris des infirmités de notre nature, découronnée par le péché des privilèges de l'état d'innocence, et ce qu'il a gardé de ces derniers. Le partage n'est pas si facile à faire. A partir de la controverse entre Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche sur la passibilité du corps du Christ, les Pères ont communément divisé les infirmités, déficiences ou passions de la nature déchue, en *passions repréhensibles* et en *passions irrépréhensibles.* Les premières sont celles qui impliquent une sorte de désonneur, comme une tare morale, celles qui nous font rougir. Les secondes sont les infirmités qui n'ont pas ce caractère, comme la faim, la soif, le froid, le chaud, la fatigue, la souffrance sous les coups reçus, la mort violente. Nous savons par l'Ecriture sainte que Jésus-Christ a éprouvé ces dernières. Par contre, il n'a pas connu les premières, et parmi celles-là il faut mettre avant tout la concupiscence, c'est-à-dire les mouvements passionnels déréglés et n'obéissant pas à l'empire de la raison. Il faut y ajouter la débilité de l'intelligence pour connaître la vérité et la privation du don préternaturel de science. En d'autres termes, la nature humaine du Sauveur, en dehors des dons surnaturels proprement dits, qu'elle a eus dans leur plénitude, a été ornée des deux dons préternaturels d'intégrité et de science, que possédait Adam dans l'état d'innocence. Elle n'a pas eu les dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité corporelle. C'est par sa passibilité et sa mortalité, par la réalité de ses souffrances et de sa mort, que le Sauveur est dit avoir été envoyé *dans une chair semblable à la chair de péché, avoir été reconnu pour homme par ce qui a paru de lui à l'extérieur, avoir éprouvé nos infirmités.*

Il est pourtant certaines infirmités dont les théologiens, depuis le Moyen Age, exemptent communément l'humanité sainte du Sauveur: ce sont les infirmités qui ne sont pas communes à tout le genre humain par suite du péché originel. Il faut entendre par là les infirmités et maladies particulières provenant soit d'un vice congénital, soit d'un défaut de connaissance ou de vertu: «Rien de tout cela ne pouvait se trouver dans le Christ, dit saint Thomas, car sa chair fut formée par l'Esprit-Saint, dont la sagesse et la puissance sont infinies et qui ne saurait ni se tromper ni défaillir dans son œuvre. Par ailleurs, il est impossible d'admettre que le Christ ait commis le moindre désordre dans la conduite de sa vie.»[1] De fait, on ne dit nulle

[1] *Summa theologica,* III p., q. XIV, a. 4: «qui quidem defectus quandoque causantur ex culpa hominis, puta ex inordinato victu, quandoque autem ex de-

part dans l'Ecriture sainte que Notre-Seigneur ait éprouvé une maladie quelconque.

Pour ce qui regarde la passibilité et la mortalité communes à tout le genre humain, il est sûr, comme nous l'avons déjà dit, que le Sauveur ne les a pas *contractées,* c'est-à-dire qu'elles ne sont pas chez lui une conséquence du péché originel, mais qu'il les a prises en vue de payer la dette du péché. Se trouvait-il soumis, comme homme, à la nécessité de subir la douleur et la mort? Saint Thomas répond affirmativement, non en ce sens qu'il ait souffert ou soit mort malgré lui, mais en tant que *naturellement* et sans dérogation miraculeuse aux lois qui régissaient sa nature, il devait souffrir et mourir dans les circonstances où nous-mêmes nous éprouvons la douleur et la mort.[1] D'après cette doctrine, l'âme sainte du Seigneur n'aurait pas eu sur son corps ce pouvoir spécial que saint Thomas et d'autres théologiens accordent à nos premiers parents dans l'état d'innocence et par lequel leur âme maintenait sur leur corps sa domination parfaite et écartait de celui-ci la souffrance et la mort, avec l'aide secondaire du fruit de l'arbre de vie.[2] C'est une opinion qu'il est permis de discuter, d'autant plus que ni l'Ecriture ni la tradition ne nous renseignent d'une manière claire sur les conditions de l'impassibilité et de l'immortalité dans l'état d'innocence.[3] Rien ne s'oppose en soi à ce que

fectu virtutis formativae: quorum neutrum convenit Christo, quia et caro eius de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitae sapientiae et virtutis, errare et deficere non potens; et ipse nihil inordinatum in regimine suae vitae exercuit.»

[1] *Op. cit.,* III p., q. XIV, a. 2: «Hoc dico, dit le saint docteur dans la réponse ad tertium, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam et virtutem.»

[2] «Corpus primi hominis non erat indissolubile per aliquem immortalitatis vigorem in eo existentem; sed inerat animae vis quaedam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione praeservare, quamdiu ipsa Deo subiecta mansisset.» *Summa theol.,* I p., q. XCVII, a. 1. Il ajoute à l'*ad tertium:* «Vis illa praeservandi corpus a corruptione non erat animae humanae naturalis, sed per donum gratiae.»

[3] La plupart des Pères grecs, y compris le dernier, saint Jean Damascène, ont de l'état primitif, pour ce qui regarde le corps du premier homme, une conception bien différente de celle de saint Augustin et des théologiens latins en général, qui n'ont fait que le suivre. D'après eux, Adam innocent était, au point de vue physiologique, dans un état voisin de celui de Jésus ressuscité et des justes après la résurrection glorieuse: il était soustrait aux nécessités de la vie végétative et animale, ignorait la vie sexuelle, la femme n'ayant été créée par Dieu qu'en prévision de la chute. Si étonnante que cette théologie nous paraisse, elle n'a jamais été condamnée par l'Eglise. Devant le silence des sources de la Révélation, gardons-nous de considérer comme des certitudes de simples opinions.

l'âme sainte du Sauveur ait eu sur son corps le pouvoir dont nous venons de parler. Les textes de l'Ecriture cités plus haut sur la parfaite ressemblance de Jésus-Homme avec nous dans la condition de la chair, dépouillée par le péché des dons gratuits d'impassibilité et d'immortalité, n'exigent pas que l'âme du Sauveur ait été privée du privilège en question, pourvu qu'on dise qu'elle a renoncé à s'en servir, afin de pouvoir souffrir et mourir pour notre salut. S'il en était ainsi, on pourrait entendre non seulement de Jésus comme Dieu, mais aussi, en quelque façon, de Jésus en tant qu'homme, les paroles rapportées par saint Jean: « Je donne ma vie pour la reprendre. Personne ne me la ravit, mais je la donne de moi-même; j'ai le pouvoir de la donner, et le pouvoir de la reprendre (Ioa. X, 17-18). » Du reste, il existait, dans l'âme du Sauveur, une autre source radicale d'impassibilité et d'immortalité, à savoir la vision béatifique, dont elle jouissait dans sa fine pointe. Normalement, en effet, la gloire de l'âme rejaillit sur le corps. Ce rejaillissement, en Jésus, était empêché et comme lié, pour qu'il pût souffrir et mourir.

Si l'on accorde à l'âme du nouvel Adam ce pouvoir préternaturel de préserver son corps de la souffrance et de la mort que le premier Adam avait sur le sien, il faudra l'accorder aussi à la nouvelle Eve, et c'est ce que font certains théologiens. D'après le cardinal Lépicier, Marie, en vertu de son immaculée conception, possédait ce privilège, mais elle y renonça volontairement pour être semblable au Sauveur et coopérer avec lui à notre salut. A partir du moment où elle eut fait cet acte de renoncement, elle fut soumise à la nécessité de souffrir et de mourir. [1] Pieuse hypothèse, qu'il n'est pas défendu d'ac-

[1] *Tractatus de beata Maria virgine, Matre Dei*, éd. 3e, Paris, 1906, pp. 232 sq.; éd. 5e, Rome, 1926, pp. 352 sq.: « Absolute loquendo, beata Virgo potuisset, non secus ac Adamus in statu innocentiae constitutus, passionem prohibere, sicut et mortem, sive per propriam rationem, per quam poterat nociva vitare, sive maxime per divinam Providentiam, quae eam sic tueri poterat, ut nihil occurreret a quo laederetur ... Ex quo Virgo beata suo impassibilitatis iuri, conformiter divinae voluntati, nuntium remisit, secuta est in ipsa quaedam necessitas, ex principiis humanae naturae causata, subiacendi huiusmodi defectibus, talis nempe necessitas quae consequitur materiam, sicut et necessarium est corpus ex contrariis compositum dissolvi ... Beata Virgo immortalis fuit ex titulo gratiae, scilicet ex dono Dei tribuentis animae vim quamdam supernaturalem per modum habitus, praeservantem corpus eius a corruptione, ita quod, licet corpus eius *remote*, id est propter contraria principia unde constabat corruptioni subiaceret, tamen *proxime* redderetur a corruptione immune.» Voir aussi L. Janssens, *De Deo homine*, Fribourg, 1902, p. 864: « Putamus Christum nullum Matri dedisse mandatum ut moreretur, sed eam plene liberam reliquisse ut eligeret quid sibi magis placeret: Mariam autem, ex amore in Deum, in Filium et in nos, id

cepter, parce que le privilège de la conception immaculée peut lui servir de fondement, bien qu'elle se heurte à plus d'une difficulté.

A cause de ce même privilège et de son rôle de coopératrice à l'œuvre de la réparation du péché et du salut des hommes, la Vierge doit être en tout assimilée à Jésus son Fils, pour ce qui regarde la condition de sa nature humaine, si l'on excepte toutefois la vision béatifique, fondée sur l'union hypostatique. Il n'existe aucune raison plausible de refuser à la nouvelle Eve ce qu'on accorde au nouvel Adam. Tous deux ont été constitués dans un ordre à part en vue d'accomplir une œuvre commune, quoique à des titres différents et dans une mesure inégale. Tout comme le Sauveur, Marie a donc eu les dons préternaturels de science et d'intégrité. Elle a totalement ignoré les mouvements désordonnés de la concupiscence. Chez elle, le foyer du péché, le *fomes peccati* dont parlent les théologiens, n'a pas seulement été *lié*, selon l'expression employée par ceux qui niaient la conception immaculée; il n'a jamais existé en elle, car en dehors des deux dons préternaturels dont nous parlons, la Vierge a possédé, dès le premier instant de son existence, et à un degré éminent, qui n'a été surpassé que dans l'âme sainte du Verbe incarné, tout le lot du surnaturel proprement dit: grâce sanctifiante, vertus infuses et dons du Saint-Esprit. Elle a ignoré aussi la peine du péché originel spéciale à la femme: l'enfantement dans la douleur. Elle donna naissance à Jésus sans le moindre malaise, comme l'insinue clairement l'Evangile, lorsqu'il dit qu'elle enveloppa elle-même de langes son nouveau-né (Luc. II, 7).

Tout comme Jésus, Marie a donc possédé la plupart des privilèges de l'état d'innocence. Quant à ceux qui lui ont manqué et auxquels elle avait droit en vertu de sa conception immaculée, à savoir l'impassibilité et l'immortalité, il faut chercher la raison de ce manque, de ce déficit, non dans le péché originel, mais dans son rôle d'as-

elegisse quod magis in Dei gloriam redundaret, ipsam Filio conformiorem redderet nobisque magis prodesset.» Comme le fait justement remarquer E. Campana, *op.* et *éd. cit.*, p. 812, cette hypothèse ne se comprend guère; car si Marie avait été libre de choisir le genre de mort par lequel elle devait quitter la terre, elle n'aurait pas opté pour cette mort douce, tranquille, joyeuse, sans douleur, que les théologiens lui attribuent communément. Elle aurait choisi une mort semblable à celle de Jésus sur la croix pour lui témoigner son amour et lui être plus conforme. Elle aurait voulu mourir avec lui sur le Calvaire. En fait, elle est morte là en quelque façon, comme nous le dirons tout à l'heure. L'opinion des deux théologiens contemporains, dont nous venons de parler, n'est pas nouvelle. Nous l'avons trouvée équivalemment chez quelques Grecs modernes et quelques Latins antérieurs. Voir plus haut, p. 510, n. 1.

sociée, de coopératrice à l'œuvre de la rédemption. Ce manque assimile la condition de Jésus et de Marie non *à l'état de la nature déchue et non restaurée*, qui est celui des descendants d'Adam non encore baptisés, mais *à l'état de la nature déchue et imparfaitement restaurée*, c'est-à-dire à la condition des baptisés: ce qui veut dire que la passibilité et la mortalité ne sont point en eux l'effet, la conséquence du péché d'origine; qu'ils n'ont point *contracté* ces déficiences, au sens théologique du mot *contracter*; qu'en eux ce ne sont point des *privations* de perfections qu'ils devraient avoir d'après le plan divin, mais, au contraire, de simples *absences*, voulues de Dieu dans le plan de restauration de la nature humaine déchue. Saint Thomas explique excellemment les raisons pour lesquelles Notre-Seigneur a pris ces déficits et a voulu être soumis à la nécessité de souffrir et de mourir. C'est d'abord et principalement en vue de satisfaire pour le péché. On satisfait, en effet, pour les péchés d'un autre en prenant sur soi la peine de ces péchés. C'est ensuite pour démontrer d'une manière expérimentale la réalité de l'incarnation. C'est aussi pour nous donner l'exemple de la patience dans les épreuves. [1] Les mêmes raisons rendent compte de la présence de la passibilité et de la mortalité en Marie. Chez elle, cette passibilité et cette mortalité ont revêtu le même caractère, la même étendue, les mêmes modalités qu'en la nature humaine du Sauveur. Les théologiens qui ont compris toute la portée de la définition de l'Immaculée Conception ne manquent pas d'assimiler de tout point, en cela, la Mère au Fils. Ils déclarent, par exemple, que Marie, pas plus que Jésus, n'a été soumise aux maladies particulières, auxquelles sont sujets les descendants d'Adam après la chute, mais qu'elle n'a connu que les souffrances communes à tout le genre humain: la faim, la soif, la fatigue, le froid, le chaud, les coups reçus du dehors, la crainte, le dégoût, la tristesse, les souffrances morales. Passible, son corps a été également sujet à la mort. Elle pouvait mourir de mort violente tout comme Jésus est mort des souffrances de sa passion et du supplice de la crucifixion.

Ici se pose une question particulière, que bien peu de théologiens abordent et traitent avec quelque détail. Ce n'est point une question oiseuse, mais qui a son importance pour le sujet qui nous occupe. [2] Jésus et Marie ont-ils été soumis à la vieillesse, comme nous le sommes? Pouvaient-ils mourir de vieillesse? Essayons de répondre.

---

[1] *Summa theologica*, III p., q. XIV, a. 1.

[2] A la question: «Le Christ serait-il mort de mort naturelle dans l'hypothèse où le coup de mort ne serait pas venu de l'extérieur», l'*Ami du Clergé* (5 août

3 - Il est très probable que Jésus et Marie n'ont pas été soumis à la vieillesse et qu'ils ne pouvaient normalement mourir que de mort violente

La plupart des hommes ne meurent pas de vieillesse proprement dite, mais de mort violente ou de maladie. Même la plupart des vieillards meurent d'une maladie particulière. Si Jésus et Marie n'ont pas été sujets aux maladies, comme l'affirment l'ensemble des théologiens, la mort naturelle n'a pu les atteindre que par la voie de la vieillesse pure. Mais qu'est, au juste, la vieillesse tout court, séparée de toute maladie particulière? N'est-elle pas elle-même une maladie? Si l'on entend par vieillesse l'usure lente et progressive des organes sans maladie caractérisée et amenant infailliblement la mort, ce genre de mort, cette décrépitude entraîne avec elle des conséquences d'ordre mental qui paraissent difficilement admissibles dans le Sauveur et sa sainte Mère, soit que l'on considère leur dignité personnelle, soit surtout qu'on envisage l'œuvre de satisfaction et de réparation pour le péché qu'ils ont accomplie en étroite collaboration, de la manière qui a été décrite plus haut.

Tout le monde sait que la décrépitude sénile n'atteint pas seulement le corps, mais compromet aussi gravement l'activité intellectuelle et morale. Le vieillard décrépit retombe en enfance. Il perd, la plupart du temps, la mémoire. Sa responsabilité morale peut être fort amoindrie, sinon totalement éteinte. Il en vient à être réduit à une vie purement végétative. Il nous semble évident que Jésus-Christ n'a pu prendre, *sous cette forme*, [1] cette infirmité, conséquence

---

1926, pp. 491-492) fit la réponse suivante, qui ne peut qu'étonner, venant d'un théologien: «Notre seule réponse est que, dans l'ordre actuel, la question ne peut pas, ne doit pas se poser. Le Verbe ne s'est incarné que pour souffrir, mourir et par là expier pour nous ... La mort ne pouvait pas ne pas exister pour Jésus-Christ, et une mort violente, causée par la haine et les passions du dehors. L'hypothèse où vous vous placez est une chimère.» Ce n'est point du tout une chimère. Ni saint Augustin, ni saint Thomas, ni bien d'autres n'ont pensé que la question ne pouvait, ne devait pas se poser, et ils n'ont pas dédaigné d'y répondre. La question est encore moins oiseuse pour ce qui regarde la Sainte Vierge.

[1] On objectera qu'il y a des vieillards qui conservent jusqu'au dernier moment le parfait exercice de leurs facultés. La question est de savoir si ces vieillards sont vraiment vieux, s'ils sont atteints *de la véritable sénilité*. La sénilité, en effet, n'est pas nécessairement une question d'âge. Et ces personnes âgées, chez qui nous constatons une parfaite lucidité d'intelligence, toute la beauté d'une sainteté consommée, de quoi meurent-elles? Meurent-elles vraiment de vieillesse, ou d'une autre maladie suffisamment caractérisée? Si elles meurent de maladie, elles ne rentrent pas dans le cas que nous examinons.

du péché originel, qui s'appelle la vieillesse, tout d'abord parce qu'une pareille déchéance de la nature humaine paraît rentrer dans la catégorie de ces *passiones répréhensibiles*, de ces imperfections naturelles qui impliquent un certain déshonneur et qu'on ne saurait attribuer à la personne du Verbe incarné d'après les Pères et les théologiens; [1] et ensuite parce que cette infirmité, loin de pouvoir contribuer en quelque façon à la perfection de la satisfaction que le Sauveur devait offrir pour le péché, constituait plutôt un véritable obstacle à cette perfection. D'où vient, en effet, la perfection de la satisfaction? Saint Thomas nous le dit: elle prend sa source et sa mesure dans l'acte de charité intérieur par lequel Jésus s'offre à son Père en victime pour le péché. [2] Cette perfection ne consiste nullement dans la matérialité des souffrances extérieures, dans la quantité de la peine ou des peines subies en vue d'expier le péché. C'est pourquoi des conséquences pénales du péché d'origine le Sauveur n'a pris que celles qui sont communes à la nature humaine en général et qui, par ailleurs, ne peuvent faire obstacle à la perfection de l'acte intérieur de réparation amoureuse offerte au Père pour les péchés des hommes. Il n'a pas pris les imperfections qui s'appellent l'ignorance, la concupiscence, l'inclination au mal, parce que ces déficiences sont de nature à entraver la perfection de la charité intérieure. [3] Or, la *sénilité*, diminuant, sinon supprimant l'activité psychique, est un véritable obstacle à la plénitude de cette charité. Ajoutez à cela que la plu-

[1] En vertu de la communication des *idiomes*, nous disons, en parlant de Jésus-Christ Homme-Dieu: *un Dieu souffrant, un Dieu mort, un Dieu enseveli.* La souffrance, la mort, l'ensevelissement sont des imperfections naturelles qui n'impliquent par elles-mêmes aucune inconvenance, aucun désnonneur pour la personne à qui elles sont attribuées. Les héros passent par là. Mais conviendrait-il de parler d'un *Dieu vieux, décrépit, ridé, cassé, usé?* Il ne semble pas.

[2] « Satisfactio pro peccatis alterius habet quidem quasi materiam poenas quas aliquis pro peccato alterius sustinet; sed pro principio habet habitum animae, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, et ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet.» *Summa theol.*, III p., q. XIV, a. 1, ad I.

[3] « Non oportuit quod omnes defectus assumeret, sed solum illos qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanae naturae.» *Summa theol., loc. cit.*, a. 4, ad II. « Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, et ut veritatem humanae naturae comprobaret, et ut nobis patientiae exemplum fieret; secundum quae tria manifestum est quod defectum peccati assumere non debuit: primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimo virtutem satisfactionis impedit.» *Ibid.*, q. XV, a. 1; cf. a. 2: « In Christo non fuit fomes peccati, cum iste defectus non sit ordinabilis ad satisfaciendum, sed potius inclinet ad contrarium satisfactionis».

part des hommes ne meurent pas de vieillesse, bien que la vieillesse soit un phénomène normal dans la condition de la nature déchue. Elle ne paraît pas, dès lors, entrer dans la catégorie de ces infirmités communes à tout le genre humain, que le Sauveur a prises comme matière de la satisfaction offerte pour le péché.

Il suit de là que si Jésus-Christ n'était pas mort de mort violente, s'il n'avait pas été tué, il ne serait pas mort de vieillesse. Ce n'est pas cependant l'opinion de tous les Pères ni de tous les théologiens, de ceux, du moins — et ils sont plutôt rares, surtout chez les anciens — qui se sont posé la question. Saint Augustin, tout d'abord, est nettement d'un avis opposé. Dans son ouvrage intitulé: *De peccatorum merito et remissione*, l. II, c. 29, il écrit:

« Parce qu'il y avait dans le Christ la ressemblance de la chair de péché, il a voulu passer par les diverses étapes de la vie humaine et en éprouver les changements, à commencer par l'enfance; de sorte *qu'il semble* que son corps aurait pu arriver à mourir de vieillesse, s'il n'avait pas été tué dans la fleur de la jeunesse. Mais la mort, qui *dans la chair de péché*, est le juste châtiment de la désobéissance, a été acceptée librement et par obéissance *dans la ressemblance de la chair de péché.*» [1]

Le grand docteur, on le voit, exprime ici une simple opinion, que beaucoup de théologiens scolastiques ont soutenue après lui. Saint Thomas paraît bien être de son avis, au moins dans le *Commentaire sur les Sentences* de P. Lombard. [2] Dans la *Somme théologique*, il dit équivalemment qu'il ne convenait pas que Jésus mourût de vieillesse.[3]

[1] « Sed quia in eo erat similitudo carnis peccati, mutationes aetatum perpeti voluit, ab ipsa exorsus infantia, ut ad mortem videatur etiam senescendo illa caro pervenire potuisse, nisi iuvenis fuisset occisus. Quae tamen mors in carne peccati inobedientiae debita redditur; in similitudine autem carnis peccati obedientiae voluntate suscepta est.» *De peccatorum merito et remissione*, l. II, c. 29, *P. L.*, t. XLIV, col. 180.

[2] *In III Sent.*, dist. 16, q. I, a. 2: « Natura humana, quantum ad statum suae passibilitatis, in quo statu Christus eam assumpsit, non habet potentiam non moriendi: unde in Christo, quantum ad humanam naturam fuit necessitas moriendi ... Quidam dicunt eum non habuisse aliam necessitatem nisi ex conditione finis, attendentes personam divinam Sed quia mors inest Christo ratione humanae naturae, ideo sicut simpliciter concedimus quod Christus mortuus est, ita similiter concedere possumus quod necessitatem moriendi habuit non solum ex causa finali, *sed etiam necessitatem absolutam, ut moreretur etiamsi non occideretur*, ut quidam dicunt.»

[3] « Christus non sustinuit mortem ex morbo provenientem, ne videretur ex necessitate mori propter infirmitatem naturae; sed sustinuit mortem ab exteriori illatam, cui se spontaneum obtulit, ut mors eius voluntaria ostenderetur », III p., q. L, a. 1, ad II.

Les théologiens de Salamanque considèrent l'opinion de saint Augustin comme la plus vraie et la plus commune, tout en faisant remarquer que si le Sauveur n'était pas mort de mort violente, la vieillesse aurait été chez lui très tardive et qu'il serait parvenu à un âge très avancé, avant de succomber à l'usure des forces physiques de sa nature humaine. [1]

Cette dernière remarque est très juste. Si l'on veut à tout prix soumettre Jésus à l'infirmité de la vieillesse, on concédera sans peine que, vu la complexion de son corps très saint, formé par le Saint-Esprit lui-même dans le sein de la Vierge; vu sa parfaite sobriété et tempérance et son exemption de toute maladie, sa longévité aurait pu atteindre celle des premiers hommes, dont nous parle la Genèse. Sans doute, il est permis de soupçonner des altérations dans les chiffres donnés par le texte sacré, tel qu'il nous est parvenu. Mais il ne paraît guère contestable que l'auteur inspiré attribue aux premiers hommes une longévité bien supérieure à celle à laquelle l'homme parvient actuellement. Comme le dit Brassac: « Adam, sorti des mains du Créateur parfait dans son corps et dans son âme, avait reçu la plénitude de la vie physique, et ses premiers descendants n'avaient pas encore, par des excès accumulés de génération en génération, diminué notablement ces énergies extraordinaires. » [2]

Ce que nous venons de dire du Sauveur à propos de la sénilité s'applique aussi à Marie. Comme Jésus, elle avait un corps passible et mortel. Comme lui, elle pouvait mourir de mort violente. Serait-elle morte de vieillesse? Il faut répondre comme pour le Sauveur. Ce que saint Augustin affirme de celui-ci, saint Germain de Constantinople paraît bien le dire de Marie. [3] Mais il s'agit de la possibilité,

---

[1] SALMANTICENSES, *De Incarnatione*, disp. XXIV, dub. I, § 3, n. 11: « Sed persistendum est in proposita resolutione, quae longe verior et communior existit Quamvis ex optima temperie ac complexione, quam ex vi suae conceptionis habuit, adiuncta etiam scientia eorum quae possent nocumentum afferre et summa sobrietate in alimentorum usu, potuerit vitam diu conservare et multo magis vitare morbum: nihilominus haec omnia minime in perpetuum potuerunt continere causas mortis naturalis proxime assignatas, cum earum influxus foret continuus, virtus autem naturalis finita: unde, sicut post longum saltem vitae periodum senesceret, sic tandem aliquando naturaliter moreretur. »

[2] *Manuel biblique*, t. I, pp. 396-397. Cf. J. BRUCKER, art. *Genèse*, dans le *Dictionnaire apologétique d'Adhémar d'Alès*, t. II, coll. 290-291.

[3] *Homilia I in Dormitionem Deiparae*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 345-c: « ἐξ ἀψευδοῦς μητρὸς υἱός, ὑποκειμένης νόμοις, φυσικῶν ἀναγκασμάτων ὅρου θείου κελεύσματι καὶ χρόνου βιωτικοῦ παρακελεύσει· σοῦ, τῆς ὡς μιᾶς τῶν καθ' ἡμᾶς τυγχανούσης σωμάτων, καὶ διὰ τοῦτο μὴ τοῦ κοινοῦ τῶν ἀνθρώπων θανάτου ξυνηθείσης ἐκφυγεῖν τὸ συνάντημα. »

non du fait. L'ensemble des Pères et des théologiens écarte pour la Vierge l'hypothèse d'une mort causée par la vieillesse. L'opinion commune attribue son trépas à un élan d'amour pour son Fils. Nous verrons plus loin ce qu'il faut penser de cette réponse. Ce qu'on n'aura pas de peine à admettre, c'est que si la Vierge immaculée avait été sujette à la vieillesse, cette vieillesse aurait été très lente et très tardive et qu'elle aurait pu, elle aussi, se promettre les années des anciens patriarches. Retenons seulement que si elle n'est pas morte de vieillesse ni de mort violente, sa mort, en l'absence de toute donnée historique sérieuse, devient un vrai problème. Même si l'on admet qu'elle était susceptible de vieillir, comme elle a dû quitter la terre au plus tard aux environs de l'an 70, le problème reste entier; car à cette date, vu sa condition spéciale, on ne peut la supposer fléchissant déjà sous le poids des années et succombant par l'effet de la sénilité.

4 – Marie, nouvelle Eve, a été réellement assimilée à Jésus dans la mort par sa compassion au pied de la Croix

A considérer en stricte rigueur les conséquences, pour Marie, de son titre de nouvelle Eve et de coopératrice à l'œuvre de la rédemption, on arriverait à la conclusion qu'elle a dû subir une mort semblable à celle du Sauveur, *et même mourir en même temps que lui*, puisque l'Ecriture et la Tradition nous apprennent que l'acte rédempteur par excellence, d'après le plan divin, a été la mort violente de Jésus sur la croix, l'effusion de tout son sang, au cours de sa passion. C'est à cette mort sanglante spécialement qu'était attaché le salut du genre humain, bien que toute la vie terrestre du Sauveur ait été ordonnée au même but. C'est à cet acte capital que la nouvelle Eve devait être associée par une participation effective. Y a-t-elle manqué? L'Evangile en main, nous pouvons répondre que non. Non seulement Marie a été présente au drame du Calvaire; mais elle y a été associée d'une manière véritable. A la passion et à la mort de Jésus elle a uni sa *compassion*, une compassion telle que, sans une sorte de miracle, elle aurait dû en mourir.

Ce martyre de l'âme lui avait été annoncé d'une manière voilée par le saint vieillard Siméon, au jour de sa purification et de la présentation de Jésus au temple: « Cet enfant, avait dit Siméon, est au monde pour la chute et la résurrection d'un grand nombre en Israël,

---

Comme beaucoup d'autres Pères, saint Germain n'a pas aperçu toutes les conséquences du privilège de la conception immaculée.

et pour être un signe en butte à la contradiction.» Et, s'adressant à Marie, il avait ajouté: « Quant à vous, un glaive transpercera votre âme (Luc, II, 34-35).» La prophétie se réalisa sur le Calvaire. De tous les Evangélistes seul saint Jean nous a décrit la scène. Il l'a fait en termes très brefs mais suffisants pour nous en laisser deviner l'importance: « Près de la croix de Jésus, dit-il, se tenait sa Mère. L'ayant aperçue, et auprès d'elle le disciple qu'il aimait, Jésus dit à sa Mère: " Femme, voilà votre fils ". Ensuite, il dit au disciple: " Voilà votre mère ". Et depuis cette heure-là, le disciple la prit chez lui (Ioa. XIX, 25-27).» Ce que dut éprouver une telle Mère en assistant au supplice d'un tel Fils; quels sentiments éveillèrent en elle les paroles que ce Fils lui adressa: à notre pieuse méditation de les découvrir. Marie était instruite du mystère de notre rédemption. Elle savait pourquoi Jésus mourait. Elle connaissait son immense amour pour nous tous. Nul doute qu'elle ne se soit intimement unie à toutes ses intentions rédemptrices; qu'elle ne se soit offerte elle-même pour nous avec lui; qu'elle n'ait présenté au Père son martyre intérieur pour notre salut. Quant au glaive qui transperça son âme, selon la prophétie du vieillard Siméon, il est permis de le voir non seulement dans toute l'ampleur de sa compassion maternelle durant les heures où Jésus agonisa sur la croix, mais spécialement dans ce coup de lance par lequel un des soldats transperça le côté du Sauveur, alors qu'il avait déjà expiré (Ioa. XIX, 34). Ce coup dut l'atteindre directement et bien au vif. S'il ne pouvait tuer le Fils, déjà mort, il était capable de donner la mort à la Mère. On connaît le touchant commentaire de saint Bernard sur cette scène:

« On peut bien dire qu'un glaive a transpercé votre âme, ô bienheureuse Mère, car ce n'est qu'en passant par votre cœur qu'il pouvait pénétrer dans la chair de votre Fils. Et même quand votre Jésus — il est vôtre à un titre spécial, bien qu'il appartienne à tous — eut rendu l'esprit, ce ne fut pas son âme qu'atteignit la lance qui, n'épargnant même pas un mort à qui elle ne pouvait nuire, perça son côté de son fer cruel; mais c'est votre âme elle-même qu'elle transperça; car son âme à lui n'était plus là; mais la vôtre ne pouvait s'en arracher. La pointe de la douleur transperça donc votre âme, de sorte que nous pouvons dire avec raison que vous êtes plus que martyre, parce qu'en vous la compassion du cœur a surpassé la souffrance du corps.» [1]

Un document pontifical s'est exprimé récemment dans le même sens: « Près de son Fils souffrant et mourant, Marie a tellement souf-

[1] *Sermo de duodecim stellis*, 14, *in Dominica infra octavam Assumptionis.*

fert qu'elle est presque morte (*pene commortua*) avec lui. Elle a abdiqué pour le salut du genre humain les droits maternels qu'elle avait sur Jésus, l'immolant ainsi, autant qu'il dépendait d'elle, à l'apaisement de la justice de Dieu.» [1]

L'assimilation de Marie à Jésus dans la mort, la voilà donc réalisée au Calvaire. Sa « compassion » a été à la hauteur de la « passion » du Sauveur. Sans doute, par une providence spéciale de Dieu, cette compassion, malgré sa véhémence, n'a pas séparé de son corps l'âme de la Vierge; mais de la mort elle a connu toutes les angoisses et toute l'amertume, et c'est à juste titre que l'Eglise l'appelle *Reine des martyrs*.

VII – **Comme associée de Jésus dans l'œuvre de la Rédemption, Marie a-t-elle dû mourir en fait, après la mort du Sauveur sur le Calvaire?**

L'assimilation de Marie à Jésus dans la mort au pied de la Croix a donc été réelle. Mais a-t-elle été suffisante? En fait, sa compassion n'a pas eu pour effet de la faire mourir, tandis que le Sauveur est mort réellement. Est-ce que le titre de nouvelle Eve n'exigeait pas davantage? Il ne semble pas. En tout cas, il est difficile de le démontrer par une raison convaincante.

En effet, après la mort du nouvel Adam, l'œuvre de la Rédemption était achevée. Jésus l'avait dit en prononçant son *Consummatum est.* Ce qui pouvait arriver à la nouvelle Eve après cette consommation ne pouvait avoir qu'une importance secondaire. Elle avait fourni sa contribution à l'acte capital du drame, y avait été associée d'une manière très réelle. Que pouvait ajouter, plus tard, la séparation de son âme et de son corps à une œuvre déjà parfaite? Surtout, si l'on nous dépeint cette séparation, ce court trépas, cette *dormition*, comme un doux sommeil d'amour entre les bras de son Fils bien-aimé, venu à son chevet pour rendre sa mort encore plus douce et lui enlever jusqu'au moindre vestige de ce qui nous rend si pénible, à nous, le terrible passage de la terre au ciel, du temps à l'éternité. Qu'on réclame pour Marie une pareille mort à d'autres titres: cela peut se concevoir et se discuter. Mais on ne voit vraiment pas qu'on puisse faire valoir le titre de nouvelle Eve, de coopératrice à la Rédemption, de *corédemptrice* comme disent quelques-uns, pour exiger une mort de cette sorte. Un pareil trépas, loin de rendre sem-

[1] Benoit XV, *Lettre du 22 mars 1918 à l'Association de la Bonne Mort.*

blable la Mère au Fils dans la mort, établit au contraire entre eux une complète dissonance, un contraste parfait. Alors que Jésus meurt dans les affres de la plus cruelle agonie, on nous représente sa Mère rendant le dernier soupir en souriant à son Fils. Où est la configuration? Où est la participation de la nouvelle Eve à la satisfaction pour le péché, satisfaction qui suppose la peine, la douleur physique et morale?

Concluons qu'on n'est pas autorisé à faire valoir le titre de nouvelle Eve, de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, pour établir que Marie a dû subir la séparation de son âme d'avec son corps après le drame du Calvaire. Une fois ce drame terminé, la Vierge conservait son droit à l'immortalité, que lui conférait, comme nous l'avons démontré, sa conception immaculée, c'est-à-dire son exemption totale du péché originel.

Il nous reste à rechercher si, à d'autres titres, il ne fallait pas que la Vierge passât par la mort, ne serait-ce que quelques courts instants, et de la manière qui est devenue traditionnelle et communément admise, depuis l'apparition de la plupart des récits apocryphes du *Transitus Mariae*.

VIII – La mort de Marie et sa maternité divine

Marie n'est pas seulement la nouvelle Eve associée au nouvel Adam pour opérer notre salut. Elle est avant tout la mère du Verbe incarné, la Mère de Dieu. Il s'agit présentement pour nous d'examiner si ce titre fondamental, qui est la raison de tous ses autres privilèges, n'exigeait pas, au moins en vertu d'une haute convenance, qu'elle terminât sa course terrestre par la mort réelle.

Les Pères et les théologiens tirent habituellement de la maternité divine deux raisons de convenance pour affirmer que la Vierge a dû quitter la terre par la séparation de son âme d'avec son corps.

La première raison est une raison de sentiment, une raison de cœur. Jésus a voulu passer par la mort, éprouver cette séparation de l'âme et du corps qui est la grande peine du péché. Il convenait que la Vierge sa Mère lui fût semblable sur ce point, qu'elle ne fût pas traitée autrement que lui. Ce dut être sûrement l'ardent désir de Marie de passer par toutes les voies, par toutes les épreuves qu'avait connues son Fils, et de l'imiter en tout, de ne pas paraître lui être supérieure en restant immortelle.

Reconnaissons que cette raison est sérieuse. Allons plus loin. **Affirmons** que Marie n'a pas seulement désiré mourir d'une manière

quelconque, mais qu'elle a désiré mourir de la même manière que Jésus, c'est-à-dire dans les tourments du martyre de l'âme et du corps, pour mieux lui ressembler. On se figure difficilement qu'elle ait soupiré après cette mort douce et tranquille, toute remplie des consolations célestes, que la légende lui prête. Mieux inspiré, saint Ambroise nous la représente au pied de la Croix « s'offrant aux coups des persécuteurs. Voulait-t-elle seulement être frappée avant son Fils? Ce sentiment d'une mère refusant de survivre à son Fils était tout à sa louange. Désirait-elle plutôt mourir en même temps que son Fils? Dans ce cas, elle tressaillait de joie, à la pensée de ressusciter avec lui, bien instruite qu'elle était du mystère, n'ignorant qu'elle était mère de celui qui devait ressusciter. Sachant aussi que la mort de son Fils était un sacrifice pour le bien commun, elle était prête à s'associer par sa mort et à ajouter quelque chose, s'il l'eût fallu, à l'œuvre du salut du monde. Mais la passion du Christ n'eut pas besoin d'auxiliaire.» [1]

En fait, nous pouvons dire que le désir de Marie de ressembler à Jésus dans une mort semblable à la sienne a été pleinement réalisé par cette compassion douloureuse sur le Calvaire dont nous avons parlé. Comme nous l'avons déjà fait remarquer, on ne voit pas bien ce qu'ajoute à cette assimilation de la Mère au Fils cette mort si douce qu'on lui prête, à la suite de la tradition commune. Si l'on veut qu'il y ait ressemblance véritable, et non pas contraste criard, entre l'une et l'autre mort, on sera amené à reprendre l'opinion de ceux qui, dans les premiers siècles, ont déclaré que la Vierge avait eu la gloire de mourir martyre. Dans ce cas, la raison de cœur aura toute sa force. Jésus est mort martyr, parce qu'il a confessé sa divinité et sa royauté spirituelle devant Caïphe et Pilate. Si Marie a subi la mort pour avoir rendu témoignage pour la même cause, nous avons alors la parité recherchée entre le Fils, et la Mère. Faut-il aller jusque-là? Nous avons vu, en parlant de la doctrine de l'Assomption d'après la sainte Ecriture, qu'on pouvait peut-être découvrir une allusion obscure au martyre de la Vierge dans ce ce fleuve que le Dragon lança de sa bouche après la Femme pour la faire périr. Tout cela reste

---

[1] *Liber de institutione virginis*, c. VII, 49, *P. L.*, t. XVI, col. 233. Cf. *Epist. LXIII* (primae classis), *ibid.*, coll. 1270-1271. On voit que lorsqu'il écrivait ces lignes, l'évêque de Milan ne songeait pas encore à la coopération de Marie à l'œuvre de notre salut. Il s'en tient à l'idée fondamentale que Jésus est l'unique rédempteur et que la coopération de Marie ne pouvait rien ajouter d'intrinsèque et d'essentiel à ses mérites, qui sont la source de la coopération de Marie, telle que nous l'entendons de nos jours.

bien mystérieux. Toute réflexion faite, il faut reconnaître, qu'une fois écartée l'hypothèse du martyre, la raison de convenance qui demande pour Marie la séparation de l'âme et du corps après la scène du Calvaire, en vue de la rendre semblable en tout à Jésus, perd beaucoup de son poids. On n'en voit guère le bien-fondé, puisque l'assimilation au Sauveur a été largement suffisante par ce qui s'est passé au Calvaire, et qu'il y a plutôt dissemblance que ressemblance entre la mort du Sauveur sur la croix et la mort que l'opinion commune prête à la Vierge, sa mère, depuis l'apparition des récits apocryphes sur la Dormition.

La seconde raison, tirée de la maternité divine, que la plupart des théologiens font valoir, à la suite de quelques anciens Pères, pour affirmer la mort de Marie, est que cette mort était, sinon absolument nécessaire, du moins très convenable pour confirmer la réalité de l'incarnation du Verbe. Si Marie n'était pas réellement morte, dit-on, un certain doute aurait pu planer sur la vérité de l'Incarnation. Marie aurait pu apparaître comme une sorte de déesse n'appartenant pas réellement à la famille humaine. En mourant comme nous, elle a montré qu'elle était une femme semblable aux autres, qui n'a pu communiquer à son Fils qu'une chair mortelle, semblable à la nôtre, hormis le péché. Considérée en elle-même, la raison de convenance est solide. Mais c'est une pure raison de convenance, n'impliquant aucune nécessité; et on ne saurait la dire providentielle et voulue de Dieu pour établir la réalité de l'Incarnation. La vérité de l'Incarnation, en effet, a été péremptoirement démontrée contre tout docétisme par le fait de la mort de Jésus sur la croix, par son ensevelissement, par sa résurrection glorieuse, tous faits clairement racontés dans les écrits du Nouveau Testament avec un luxe de détails qui ne laissent place à aucun doute raisonnable. La mort de Jésus a été officiellement constatée par l'autorité publique. Son corps a été embaumé, enseveli, enfermé dans un sépulcre dûment scellé et gardé par un poste de police. Que pouvait bien ajouter à cette démonstration de la véritable humanité du Sauveur la mort de sa Mère, surtout si l'on songe que lui n'était pas seulement homme mais aussi Dieu? Absolument rien. Marie aurait pu mourir très ostensiblement. Si son Fils, qui se disait Dieu, n'était pas mort; si sa mort n'avait pas été officiellement constatée et démontrée, le doute sur la réalité de l'Incarnation aurait pu subsister avec quelque apparence de vraisemblance. Aussi voyons-nous la Providence nous laisser dans l'incertitude sur la manière dont Marie a quitté cette terre. Silence total, sur ce point, de l'Ecriture et de la tradition des premiers siècles! Le silence n'est rompu que par les auteurs anonymes de récits apocryphes, préoccupés de combler, selon leur habitude, les lacunes des sources révélées. Cette seconde raison, on le voit, est très faible. Elle est loin de fournir une base solide à une certitude théologique. [1]

IX – La mort de Marie et sa maternité spirituelle à l'égard des hommes

Sur la maternité divine de Marie se greffe sa maternité spirituelle à l'égard des hommes. En consentant, en effet, à être la mère du Sauveur, en coopérant de diverses manières à son œuvre rédemptrice, la Vierge a réellement contribué à nous engendrer à la vie surnaturelle de la grâce. De là le titre de mère des hommes, que lui donnent quelques anciens Pères et l'ensemble des théologiens modernes. A ce titre, y avait-il quelque nécessité à ce qu'elle mourût en fait, après le martyre subi au Calvaire? Y avait-il au moins de bonnes raisons de convenance? Sans parler de nécessité stricte, les théologiens n'ont pas de peine à trouver des raisons de cette catégorie. L'un d'entre eux les exprime ainsi:

« Il fallait que cette mère des hommes pût rendre supportable et moins amer à ses enfants le calice de la souffrance, en le buvant avant eux et pour eux.

« Il fallait qu'elle-même, elle qui devait être à jamais la mère de miséricorde, expérimentât la mort dans son âme et dans sa chair, afin d'être excellemment la compatissante et la miséricordieuse, *ut misericors fieret.*

« Il fallait que Marie ne fût pas seulement notre modèle dans la souffrance, mais qu'elle nous offrît dans sa mort le type achevé d'une mort sainte, et méritât, grâce à l'incomparable perfection de son dernier passage, d'être à jamais la protectrice et la consolatrice attitrée des mourants.» [2]

On trouvera que la troisième raison ressemble fort à la première. Les deux reviennent à dire que Marie, étant notre mère, a dû aussi être notre modèle, un modèle de courage et de patience, dans l'épreuve la plus pénible de notre existence terrestre, celle qui la termine. En mourant, la Vierge a mérité d'être la patronne de la bonne mort. [3]

---

[1] On peut ajouter que la manière dont la plupart des théologiens font mourir Marie rend tout à fait inefficace cette raison de convenance, comme il sera montré plus loin.

[2] E. Roupain, *Sur les pas de Jésus*, 2e série, éd. 2e, Paris, 1926, pp. 662-663.

[3] Le P. R. Bernard, dans son ouvrage, *Le mystère de Marie*, Paris, 1933, écrit à ce propos, p. 305: « Aussitôt après sa mort, Marie a vu Dieu face à face. Néanmoins son âme a vécu dans l'état de séparation d'avec le corps. Il est vrai

Cette convenance perd beaucoup de son poids par le fait qu'on entoure communément la mort, la dormition de Marie, de circonstances qui la font la plus dissemblable possible de ce qu'est habituellement la mort pour l'ensemble des enfants d'Adam. On nous la représente toujours, en effet, comme une extase d'amour, un doux sommeil de quelques instants ou de deux ou trois jours, sans rien de ce qui rend si dures, et quelquefois si terribles, nos agonies. Où est le calice d'amertume dans un pareil trépas? Si nous voulons trouver en notre mère du ciel un modèle parfait de patience dans les plus dures épreuves, le type achevé de l'endurance et de l'héroïsme dans le support de la douleur, c'est au Calvaire que nous devons aller la contempler, là où elle a vraiment éprouvé l'agonie du cœur et de tout son être, où elle a passé par les transes d'une mort semblable à la mort du Sauveur et qui aurait dû, sans un miracle, séparer son âme de son corps. Quant au titre de patronne de la bonne mort, elle l'a bien mieux mérité en assistant son Fils mourant sur la croix et en partageant sa mort par sa compassion maternelle, que par cette paisible et douce dormition qu'on lui prête communément.

La seconde raison a encore moins de poids, et pour la même raison. Si la mort de Marie a été douce, joyeuse, radieuse comme un beau couchant, ce n'est pas par là qu'elle aura appris par expérience à être compatissante et miséricordieuse. Ici encore, l'idée de la compassion et de la miséricorde nous ramène au Calvaire.

Reconnaissons que le rôle de modèle, de consolatrice et de patronne des mourants convient bien mieux à Marie du fait de son martyre de compassion auprès de Jésus mourant que du fait de la toute-joyeuse et paisible dormition qui aura, pour un court espace de temps, d'après la tradition commune, séparé son âme de son corps. On ne voit donc pas, même du point de vue de la simple convenance, que le titre de mère des hommes ait exigé pour Marie la mort réelle après le drame du Calvaire; à moins qu'on ne songe à lui attribuer un genre de mort qui se rapproche, par son cortège d'angoisses, de

qu'elle n'y a demeuré que très peu. Mais ce peu aura suffi à de grandes choses: il aura constitué la bienheureuse Vierge dans le patronage qu'elle exerce sur les âmes humaines pour la durée de la séparation d'avec leur corps ... Marie a reçu le pouvoir de visiter à jamais les âmes séparées, celles qui vivent à l'état d'esprit, et la mission de les assister dans tous les événements qui leur arrivent en ce mystérieux intervalle.» L'auteur veut sans doute parler des âmes du Purgatoire, car pour les âmes bienheureuses, elles se trouvent avec la Sainte Vierge et n'ont pas besoin d'être visitées ni assistées. Inutile de dire que le patronage des âmes du Purgatoire revient à Marie pour d'autres raisons que celle qui est indiquée ici et qui n'est qu'une pieuse trouvaille sans portée théologique.

souffrances, d'humiliations, de la mort qui est le lot ordinaire de ses enfants spirituels; à moins qu'on ne s'arrête à l'hypothèse d'un martyre sanglant, analogue au martyre de Jésus.

X – Marie et la loi universelle de la mort après la chute d'Adam

Pour établir que Marie a dû nécessairement subir la séparation de l'âme et du corps, même après son martyre au Calvaire, la plupart des théologiens, à la suite de plusieurs anciens Pères, font appel à la loi universelle de la mort, portée par Dieu à la suite de la désobéissance d'Adam. Ils citent, à ce propos, les textes bien connus de saint Paul: « Par un seul homme le péché est entré dans le monde et par le péché la mort. Et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, parce que tous ont péché (Rom. V, 12). – Il est arrêté que les hommes meurent une seule fois, après quoi vient le jugement (Heb. IX, 27).» A cette loi ils font remarquer que Jésus lui-même a voulu se soumettre. Comment pourrait-on en exempter la Vierge, sa mère? La fausse leçon de la Vulgate latine, au verset 51 du chapitre XV de la I Cor.: « Nous ressusciterons tous, mais nous ne serons pas tous changés » n'a pas peu contribué à affermir les théologiens latins dans cette position. Cette idée que tous les hommes sans exception doivent mourir pour parvenir à la béatitude éternelle a tellement pris racine dans la théologie latine que, même de nos jours, après la démonstration évidente de la véritable doctrine de saint Paul, affirmant à plusieurs reprises l'immortalité des justes trouvés vivants lors du second avénement du Sauveur, doctrine clairement consignée dans l'antique symbole des apôtres: *Iudicare vivos et mortuos*, plusieurs théologiens veulent encore, à tout prix, faire mourir ces justes, ne serait-ce qu'un instant, au moment où leur corps sera revêtu de la gloire, comme si Dieu ne pouvait leur donner cette gloire sans leur faire subir la séparation de leur âme d'avec leur corps mortel. Mais les textes de l'Apôtre sont là, comme aussi la foi de l'ancienne Eglise non seulement en Orient mais aussi en Occident: à la loi universelle de la mort proclamée par saint Paul, il y a une exception révélée par le même apôtre au nom du Seigneur: les derniers justes au moins, sinon tous les hommes qui seront en vie au moment de la *parousie*, [1]

[1] On sait que saint Paul n'affirme directement que l'immortalité de fait des derniers justes, parce que leur passage à la vie immortelle sera accompagné de la glorification de leur corps. Il y a de bonnes raisons de penser que les réprouvés

verront leur corps passible et mortel transformé instantanément en corps glorieux sans passer par la mort, tout comme cela serait arrivé pour Adam, s'il n'avait pas péché. On pourrait aussi faire valoir une autre exception, bien qu'elle ne soit pas absolument certaine, à savoir la translation miraculeuse d'Hénoch et d'Elie en un endroit inconnu, mentionnée par la sainte Ecriture, sans aucune indication de leur mort. [1]

Autre remarque importante. Comme nous l'avons établi plus haut, de la mort violente de Notre-Seigneur sur la croix on ne saurait conclure que la Vierge, sa mère, a dû nécessairement subir la séparation de l'âme et du corps, au cas où elle n'aura pas été tuée comme lui. Sans doute Marie était, comme Jésus, passible et mortelle; mais par son privilège de la conception immaculée, elle avait *un droit certain* à l'immortalité primitive; elle n'était pas soumise à la loi commune de la souffrance et de la mort et ne *contracta* pas, au sens théologique de ce mot, la passibilité et la mortalité. [2] On est étonné qu'après la définition solennelle de l'Immaculée Conception, certains théologiens mettent encore en avant cette loi universelle de la mort, comme si Marie y était réellement soumise en vertu de la faute d'Adam. Les adversaires de l'Immaculée Conception raisonnaient de même, lorsque, pour combattre le privilège marial, ils en appelaient à l'universalité du péché originel pour tous les descendants d'Adam.

En fait, quand il s'agit de théologie mariale, il ne faut pas oublier que la Mère de Dieu est constituée dans un ordre à part, un ordre exceptionnel, et que devant une proposition universelle énoncée par l'Ecriture ou la Tradition, il est toujours prudent de se demander si Marie est englobée dans la masse du genre humain. Nous savons que Marie a échappé au moins à trois lois universelles: 1° à l'universalité du péché originel; 2° à l'universalité du péché actuel véniel; 3° à la

---

qui seront vivants un moment du dernier avènement du Sauveur ne mourront pas non plus; mais leur corps, tout en étant soustrait désormais à la mort, ne sera pas changé et demeurera sujet à la douleur dans les flammes éternelles.

[1] Rien n'est plus mystérieux que le sort de ces deux justes. Suivant l'opinion assez commune, Hénoch et Elie sont les deux témoins dont parle l'Apocalypse (XI, 3-13), qui seront mis à mort par l'Antichrist, à la fin du monde. Mais rien n'est moins certain que cette identification. Cf. Allo, *L'Apocalypse*, éd. 1re, pp. 139-142. Plusieurs Pères les exemptent de la mort et les mettent au nombre des bienheureux en compagnie des ressuscités du jour de Pâques.

[2] Après la définition de l'Immaculée Conception, on ne peut admettre sans correction et explication cette phrase de saint Bellarmin: « Neque illud negamus eamdem Virginem in Adamo esse mortuam, hoc est propter Adae peccatum *mortis debitum contraxisse et solvisse.*» *De statu peccati*, l. IV, c. XVI.

perte de la virginité par la maternité. On ne peut pas affirmer *a priori* qu'elle n'a pas échappé, en fait, à l'universalité de la mort, d'autant plus que l'Ecriture elle-même exempte du trépas les derniers justes et qu'il y a, de ce chef, une certaine convenance à ce que la Mère de Dieu ait été l'objet d'un privilège semblable, si rien ne s'y oppose par ailleurs. Or, nous l'avons vu, ni le titre de nouvelle Eve et de coopératrice à la Rédemption, ni celui de Mère de Dieu, ni celui de mère des hommes n'exigent nécessairement que Marie ait passé par la mort réelle après sa mort mystique sur le Calvaire. Le fait de cette mort réelle reste douteux *théologiquement*, comme il l'est *historiquement*. Le doute va s'augmenter à la lumière des raisons de convenance que la théologie peut découvrir en faveur de l'immortalité de fait de la Mère de Dieu, après le drame du Calvaire, et de son passage de plain pied de la vie mortelle à la vie immortelle et glorieuse, passage qui se serait réalisé pour Adam s'il n'avait pas péché et qui se réalisera pour les justes, au moment de la parousie. Il nous faut maintenant exposer ces raisons, qui balancent fortement, si elles ne les dépassent pas, celles qu'on met communément en avant pour établir le fait de la *Dormition* de Marie.

XI – Raisons qui rendent plausible l'immortalité de fait de la Mère de Dieu

Quand nous parlons de l'immortalité de fait de la Mère de Dieu, il est bien entendu qu'il ne s'agit pas de nier qu'elle ait eu un corps véritablement sujet à la souffrance et à la mort, au moins à la mort violente, sinon à la mort par vieillesse. Nous voulons dire par là qu'en fait, après sa compassion près de Jésus mourant, Marie n'a pas connu la séparation de son âme d'avec son corps, mais qu'elle a passé *directement* de la vie passible et mortelle à la vie immortelle et glorieuse. Un théologien peut trouver d'excellentes raisons de convenance à cette immortalité de fait. Jouons, pour un instant, le rôle de ce théologien et mettons ces raisons en lumière.

1 – Le droit de Marie à l'immortalité, basé sur sa conception immaculée

Nous l'avons déjà dit: en vertu de son exemption parfaite de la faute originelle, Marie avait un *droit certain* à l'immortalité corporelle, la mort étant, dans l'état présent de l'humanité, une *peine* du péché originel, et la mortalité, une *partie* même de ce péché, en tant qu'il est constitué par un état peccamineux de la nature dans l'homme non encore justifié. Sans doute, ce droit à l'immortalité aurait

pu être supprimé en fait par la mission qu'avait à remplir la Vierge comme coopératrice à l'œuvre de la Rédemption. A ce titre, elle aurait dû régulièrement mourir avec Jésus au Calvaire, et l'on peut affirmer qu'elle est morte en quelque façon, en ce sens que sa compassion, sans une sorte de miracle, était capable de la faire mourir de douleur. Cependant, la séparation réelle de son âme d'avec son corps ne s'est pas produite alors. Or, l'œuvre de la Rédemption était achevée et consommée, après la mort du Sauveur. Comme coopératrice à cette œuvre, comme corédemptrice, elle n'avait pas à mourir dans la suite. Elle reprenait son droit à l'immortalité.

Par ailleurs, nous avons vu que ses titres de Mère de Dieu et de mère spirituelle des hommes n'exigeaient pas nécessairement qu'elle mourût en fait, après le drame du Golgotha, pas plus qu'on ne peut l'englober dans la loi commune de l'universalité de la mort. Sans doute, après la mort de Jésus au Calvaire, elle ne fut pas délivrée de la passibilité et de la mortalité. Elle continua à souffrir physiquement et moralement comme auparavant. Elle pouvait mourir de mort violente comme Jésus; mais il ne semble pas qu'elle ait été soumise aux maladies et à la vieillesse. Si elle n'est pas morte martyre, on ne voit pas comment elle a pu mourir. Quant aux raisons de convenance qu'on donne de sa mort d'amour, nous en avons montré le côté faible.

Bref, la première raison de convenance de l'immortalité de fait de la Vierge se tire à la fois de son immortalité de droit, basée sur la conception immaculée, et sur la faiblesse des raisons qu'on met en avant pour affirmer qu'elle a dû passer par la mort.

2 – L'embarras où l'on se trouve d'assigner à la mort de Marie, après le drame du Calvaire, une cause prochaine plausible et de déterminer le temps qu'a duré cette mort.

Si les théologiens découvrent assez facilement plusieurs raisons de convenance pour affirmer que Marie a dû quitter cette terre en passant par la mort réelle, ils sont plus embarrassés pour expliquer comment cette mort a pu se produire, une fois écartée l'hypothèse de la mort par vieillesse et celle du martyre. Leur embarras est encore plus grand, quand il s'agit de déterminer le temps qu'a duré pour la Vierge la séparation de son âme d'avec son corps. Aussi, sur ces deux points, l'entente n'existe pas parmi eux. En l'absence de toute donnée historique, de toute tradition orale véritable, ils ne peuvent émettre que des conjectures plus ou moins vraisemblables.

Sur la cause prochaine de la mort, la plupart des récits apocryphes du *Transitus Mariae* suggèrent que cette mort s'est produite en vertu d'un décret divin, dont un message céleste vient faire part à la Vierge. Il n'est question ni de maladie, ni de vieillesse: Notre-Seigneur a fixé qu'à telle date, il viendrait chercher l'âme de sa Mère pour la prendre avec lui, et cela arrive ainsi. [1] Plusieurs prédicateurs byzantins parlent aussi d'un pareil message; mais quelques-uns semblent dire que Marie est morte de vieillesse. Saint André de Crète affirme positivement qu'elle parvint à une extrême vieillesse, sans attribuer sa mort à la vieillesse elle-même. [2] Saint Germain fait entendre qu'elle pouvait succomber sous le poids de l'âge tout comme les autres hommes. [3] Jean de Thessalonique [4] et saint Jean Damascène [5] disent qu'elle mourut de *mort naturelle*, sans doute par opposition à la mort violente. L'Abbé Théognoste fait intervenir directement Jésus pour opérer la séparation de l'âme de la Vierge d'avec son corps. [6] Cette intervention directe du Sauveur est peut-être la solution la plus commode qu'on puisse trouver au problème. Ce n'est pas cependant celle qui a fini par devenir traditionnelle.

Celle-ci, c'est, semble-t-il, le Pseudo-Modeste qui l'a proposée le premier sans, du reste, y insister: Marie est morte *sous la pression* de son amour pour son Fils. [7] Patronnée au Moyen Age par saint Albert le Grand, cette explication est devenue classique chez les prédicateurs et les théologiens modernes. Le grand docteur scolastique déclare que la charité peut tirer une âme tellement fort vers son Dieu que cette attraction sépare l'âme de son corps. C'est cette mort de amour qu'a connue la Sainte Vierge. [8]

Que la Vierge ait succombé à un violent assaut d'amour divin, on pourra trouver, avec le P. Théophile Raynaud, que cela ne va

---

[1] Nous avons vu qu'une des recensions syriaques de l'apocryphe grec attribué à Jean l'Evangéliste faisait transporter Marie, encore vivante mais malade, dans la vallée du Mont des Oliviers. C'est le seul récit, à notre connaissance, qui parle de maladie, à propos de la mort de Marie.

[2] *Homil. II in Dormitionem*, *P. G.*, t. XLVII, col. 1060 AB.

[3] Voir ci-dessus, p. 558.

[4] *Discours sur la Dormition*, *P. O.*, t. XIX, p. 376: « φυσικῷ τέλει τὴν γῆν κατέλιπεν. »

[5] *Homil. I in Dormitionem*, *P. G.*, t. XCVI, col. 716 A.

[6] *Homil. in Dormitionem*, *P. O.*, t. XVI, p. 460: « Λοιπὸν μερίζει τὸ πνεῦμα καὶ λύει τὸν συνδεσμὸν τῆς συζυγίας· λύει πρὸς βραχύ, δεσμεῖ πολύ. »

[7] *Homil. in Dormitionem*, 11, *P. G.*, t. LXXXVI², col. 3308 A: « συνεχομένη ἀεὶ τῷ θεομητρικῷ θείῳ πόθῳ. »

[8] *Mariale sive Quaestiones super Evangelium « Missus est »*, q. LXXXI. *Opera omnia*, éd. Vivès, 1898, t. XXXVII, p. 183: « Charitas tantum potest sursum trahere, quod anima separetur a corpore et sic moriatur prae amore. »

pas sans quelque inconvénient. Tout d'abord, dit-il, c'est la faire mourir de fièvre, alors qu'elle a été exempte de toute maladie. C'est ensuite lui enlever la souveraine maîtrise qu'elle exerçait sur tous les mouvements de son âme et de son corps. Si l'on dit qu'elle avait, en effet, cette maîtrise parfaite, mais qu'elle n'en a pas usé volontairement pour modérer l'impétuosité de son affection maternelle, ne pourra-t-on pas l'accuser de s'être suicidée en quelque façon? Et alors, cette mort d'amour, au lieu d'être à sa louange, tournera à l'effet contraire. [1] Le théologien jésuite rejette donc cet amour extatique et violent. Il fait remarquer que la charité de la Vierge pour Dieu procédait de sa science infuse, et que celle-ci a pour effet de ne pas fatiguer les organes corporels, ni le cerveau ni le cœur. Mais après avoir affirmé cela, il ne nous dit pas comment, d'après lui, Marie est morte, car on ne voit pas que l'amour tranquille procédant de la science infuse puisse amener la séparation de l'âme et du corps.

Avant le Père Raynaud, saint François de Sales paraît s'être aperçu qu'en effet il ne convient pas de prêter à la Mère de Dieu ces violents transports d'amour capables d'arracher l'âme de son corps. Dans son *Traité de l'amour de Dieu*, l. VIII, chap. XIV, il écrit:

« On dit d'un côté que Notre-Dame révéla à sainte Mathilde que la maladie de laquelle elle mourut ne fut autre chose qu'un assaut impétueux du divin amour; mais sainte Brigitte et saint Jean Damascène témoignent qu'elle mourut d'une mort extrêmement paisible: et l'un et l'autre est vrai, Théotime ... Pour l'ordinaire, les saints qui moururent d'amour sentirent une grande variété de sentiments et symptômes de dilection avant que d'en venir au trépas, force élans, force assauts, force extases, force langueurs, force agonies; et semblait que leur amour enfantât par effort et à plusieurs reprises leur bienheureuse mort: ce qui se fit à cause de la débilité de leur amour, non encore absolument parfait,

[1] *Diptycha mariana, punctum X*, n. 16, *Opera omnia*, ed. Lugdunensis, 1665, t. VII, pp. 124-125: « Aestus ille amoris et incendium flagrantissimum, ex quo mortuam volunt beatam Virginem ob plane exhaustum corpus ... non posset non esse morbus ... Tandem, si ita esset, periclitaretur Virgo audire biothanata suique homicida. Nam iuxta sententiam Toleti (*In cap. I Lucae*, annot. 74), beata Virgo habuit sub dominio liberae suae voluntatis omnes affectus, ita ut, rationem non praeverterent, sed ad eius edictum exsurgerent. Et quicquid sit de affectibus appetitus sensitivi, amorem tamen supernaturalem valde perfectum fuisse beatae Virgini liberum constare videtur, ex eo quod alioqui non fuisset meritorium. Si igitur beata Virgo sponte ac libere addixisset se amori adeo violento, ut animam e corpore exturbaret, homicida sui ipsius dicenda esset. Tantum igitur abest, ut honor Deiparae accedat ex obitu per amorem adeo validum ac turbidum, qui corporis et animae divortium inferat, ut potius cedere in contrarium videatur.»

qui ne pouvait pas continuer sa dilection avec une égale fermeté. Mais ce fut tout autre chose en la très-sainte Vierge. Car, comme nous voyons croître la belle aube du jour non à diverses reprises et par secousses, ains par une certaine dilatation et croissance continue, qui est presque insensiblement sensible, en sorte que vraiment on la voit croître en clarté, mais si également que nul n'aperçoit aucune interruption, séparation ou discontinuation de ses accroissements: ainsi le divin amour croissait à chaque moment dans le cœur virginal de notre glorieuse Dame, mais par des croissances douces, paisibles et continues, sans agitations ni secousses ni violence quelconque. Ah! non, Théotime, il ne faut pas mettre une impétuosité d'agitation en ce céleste amour du cœur maternel de la Vierge, car l'amour, de soi-même, est doux, gracieux, paisible et tranquille ... La très-sainte Mère, n'ayant rien en soi qui empêchât l'opération du divin amour de son Fils, elle s'unissait avec iceluy d'une union incomparable par des extases douces, paisibles et sans effort ... Si que la mort de cette Vierge fut plus douce qu'on ne se peut imaginer, son Fils l'attirant suavement à l'odeur de ses parfums, et elle s'écoulant très amiablement après la senteur sacrée d'iceux dedans le sein de la bonté de son Fils.» [1]

Bossuet conçoit la mort d'amour à peu près de la même manière que l'évêque de Genève, qu'il avait certainement lu. Il dit dans son premier sermon sur l'Assomption:

« Mais pourrai-je vous dire de quelle sorte il est arrivé que l'amour ait donné à Marie le coup de la mort? Est-ce quelque désir plus enflammé,

[1] Dans son second sermon sur l'Assomption, François parle dans le même sens: « C'est une chose assurée qu'elle mourut d'amour ... Et la cause pour laquelle l'on ne remarque point de ravissements ni d'extases en sa vie, c'est parce que ses ravissements ont toujours continué; elle a aimé Dieu d'un amour toujours fort, toujours ardent, mais tranquille et accompagné d'une si grande paix que combien qu'il allât toujours croissant, cet accroissement néanmoins ne se faisait pas par secousses ni élans ... L'heure étant donc venue que la très-sainte Vierge devait quitter cette vie, l'amour fit la séparation de son âme d'avec son corps.» Dans un premier sermon sur le même fête, la saint docteur paraît expliquer la mort d'amour de Marie d'une manière un peu différente: « Blessée d'une plaie d'amour sur le mont du Calvaire, en voyant mourir son Fils, dès lors *cette amour lui donna tant d'assauts, elle en ressentit tant d'élancements, cette plaie reçut tant d'inflammations, qu'enfin il fut impossible qu'elle n'en mourût; elle ne faisait que languir; sa vie n'était plus qu'en défaillances et ravissements*, si qu'elle pouvait bien dire ordinairement: *Stipate me floribus, fulcite me malis, quia amore langueo.* Donc enfin, après tant de vols spirituels, après tant de suspensions et d'extases, ce saint château de pudicité, ce fort d'humilité, ayant soutenu miraculeusement mille et mille assauts d'amour, fut emporté et pris par un dernier et général assaut: et l'amour, qui en fut le vainqueur, emmenant cette belle âme comme sa prisonnière laissa dans le corps sacré la froide et pâle mort.» Ici la description fait songer à l'amour maladif, qui donne la fièvre.

est-ce quelque mouvement plus actif, est-ce quelque transport plus violent, qui est venu détacher cette âme? S'il m'est permis de vous dire ce que je pense, j'attribue ce dernier effet non point à des mouvements extraordinaires, mais à la seule perfection de l'amour de la Sainte Vierge. Car, comme ce divin amour régnait dans son cœur sans aucun obstacle et occupait toutes ses pensées, il allait de jour en jour s'augmentant par son action, se perfectionnant par ses désirs, se multipliant par soi-même, de sorte qu'il vint enfin, s'étendant toujours, à une telle perfection que la terre n'était plus capable de le contenir. " Va, mon fils, disait ce roi grec; étends bien loin tes conquêtes: mon royaume est trop petit pour te renfermer ". O amour de la Sainte Vierge, ta perfection est trop éminente; tu ne peux plus tenir dans un corps mortel; ton feu pousse des flammes trop vives pour pouvoir être couvert sous cette cendre. Va briller dans l'éternité; va brûler devant la face de Dieu; va te perdre dans son sein immense, qui seul est capable de te contenir. Alors la divine Vierge rendit sans peine et sans violence sa sainte et bienheureuse âme entre les mains de son Fils. *Il ne fut pas nécessaire que son amour s'efforçât par des mouvements extraordinaires. Comme la plus légère secousse détache de l'arbre un fruit déjà mûr; comme une flamme s'élève et vole d'elle-même au lieu de son centre: ainsi fut cueillie cette âme bénite pour être tout d'un coup transportée au ciel: ainsi mourut la divine Vierge par un élan de l'amour divin;* son âme fut portée au ciel sur une nuée de désirs sacrés ... C'est ainsi que l'âme de la Sainte Vierge a été séparée du corps: on n'en a pas ébranlé tous les fondements par une secousse violente; une divine chaleur l'a détachée doucement du corps et l'a élevée à son bien-aimé sur une nuée de saints désirs. C'est son chariot de triomphe. »[1]

La description de saint Alphonse de Liguori est un peu différente:

« Non, dit-il, ce n'est pas la mort, c'est le divin amour qui vient trancher le fil de cette auguste existence. Comme un flambeau, avant de finir, jette à travers les dernières lueurs un plus vif éclat et s'éteint, la sainte Vierge Marie se plonge, comme le papillon, dans les flammes de sa charité et, tout entière à ses soupirs d'amour, elle entend Jésus, exhale son âme et meurt. »[2]

Le cardinal Lépicier attribue à Marie de fréquentes extases et rapts d'amour. D'après lui, sur la fin de sa vie, la Vierge fut élevée jusqu'au troisième ciel et admise à la vision, non plus transitoire mais habituelle, de l'essence divine. Or, cette vision est impossible sans un dégagement total des sens. C'est dans cet embrassement du Souverain Bien, dans cette union totale à Dieu que son âme se sépara de son corps. Sa mort fut causée par la vision béatifique.[1]

[1] Bossuet, *Premier sermon sur l'Assomption de la Sainte Vierge.*

[2] *Premier sermon sur l'Assomption,* dans *Les gloires de Marie,* éd. E. Pladys, Paris, 1882, t. II, p. 148.

Avouons que cette mort d'amour, de quelque manière qu'on l'explique, n'est qu'une hypothèse qui risque de manquer de fondement. Elle ne saurait satisfaire complètement le théologien. La remarque du Père Raynaud, en effet, reste toujours vraie: que la Mère de Dieu avait sur tous les mouvements de son âme une maîtrise parfaite. On ne voit pas, dès lors, qu'un élan d'amour de Dieu ait pu lui donner la mort, pas plus qu'on ne comprend qu'elle se soit abandonnée elle-même sciemment et délibérément à un acte de ce genre. Nous présenter ainsi Marie n'est-ce pas la faire trop semblable au commun des filles d'Eve? N'est-ce pas trop l'humaniser? N'est-ce pas oublier qu'elle a été constituée dans un état distinct, sur bien des points, de l'état de nature déchue, et tenant, pour la plus grande part, de l'état d'innocence? Même la vision béatifique ne cause pas nécessairement la mort. Cela eût été vrai pour Adam, s'il n'avait pas péché. Cela sera vrai pour les derniers justes. Le docte Suarez s'est bien aperçu que la mort d'amour se heurtait à des objections sérieuses. Aussi déclare-t-il que, parmi les causes prochaines qu'on a voulu assigner à la mort de Marie, la plus plausible est la seule volonté de Dieu: « Elle est morte, dit-il, par la seule volonté et décret de Dieu, comme mourut, semble-t-il, Moïse, à qui Dieu dit: *Monte sur la montagne pour y mourir* (Deut. XXXII, 49).» Et il écarte la maladie et toute autre cause naturelle.[2] Si l'on veut à tout prix que Marie soit morte, cette solution nous paraît de beaucoup la plus conforme à la véritable théologie mariale.[3]

[1] *Tractatus de beata Maria Virgine,* éd. 3e, Paris, 1906, pp. 255-257: « Tanta charitate erga Deum flagrabat, ut frequentes exstases et raptus pateretur ... Sub finem vitae raptu excellentiori ad tertium caelum ita sublimata est, ut divinae essentiae faciali visione non quidem transeunter tantummodo, sed modo habituali seu permanenter frueretur. Iam vero lex est divinam essentiam videri non posse, nisi homo totaliter alienetur a sensibus... Mortua est in amplexu Summi Boni.» L'auteur enseigne la même doctrine dans la 4e édition, Paris 1912, pp. 393-404.

[2] *In III p.,* q. XXXVIII, a. IV, disp. XXI, sectio I, 3 « Sola Dei voluntate et arbitrio defuncta est, sicut mortuus videtur Moyses, cui dixit Deus: *Ascende in montem et morere ibi (Deut.,* XXXII), non ex morbo neque aliqua naturali causa.» Suarez ajoute, du reste, qu'elle était consumée par l'amour divin, et il n'ignore pas que quelques-uns ont soutenu qu'elle avait subi le martyre, *Ibid.,* sectio I, 4-5. *Œuvres complètes,* éd. Vivès, t. XIX, Paris, 1860, pp. 313-315.

[3] Laurent Janssens, *Summa theologica,* t. VIII, *De hominis elevatione et lapsu,* Rome, 1919, p. 588, manifeste aussi son embarras à indiquer la cause de la mort de la Vierge: « Maria vel ex amore erga Filium ultro sibi in morte imitandum, vel ex mera lege naturae humanae obiit.»

Si les théologiens ne sont pas complètement d'accord sur la cause prochaine de la mort de la Vierge, ils s'entendent encore moins sur le temps qu'a duré cette mort. Nous avons vu que, sur ce point en particulier, les auteurs de récits apocryphes avaient donné libre carrière à leur imagination. Les écarts extrêmes entre eux vont de quelques instants à six mois, et même jusqu'à la fin du monde pour ceux qui rejettent la résurrection anticipée de Marie et n'accordent à son corps que le privilège de l'incorruptibilité jusqu'à la résurrection générale. Chez les prédicateurs et les théologiens tant occidentaux qu'orientaux, la différence n'est pas aussi prononcée, mais elle est quand même remarquable. Chez les Byzantins, la durée de la mort oscille habituellement entre quelques heures et trois jours, les uns suivant saint Germain de Constantinople, qui place la résurrection au moment même de l'ensevelissement, les autres adoptant les trois jours de plusieurs apocryphes, à la suite de Jean de Thessalonique et de saint Jean Damascène, sans parler de l'*Histoire euthymiaque*. En Occident, c'est aussi l'intervalle de trois jours qui a eu le plus de succès, et l'on en comprend facilement la raison, puisqu'il s'agit d'assimiler le plus possible Marie à Jésus. Cependant, au Moyen Age et même plus tard, sous l'influence de révélations privées, on a vu des auteurs parler de quinze jours et même de quarante. La tradition de quinze jours prend sa source dans les *Révélations de sainte Brigitte* († 1373), [1] celle de quarante jours dans les *Révélations de sainte Elisabeth de Saxe*, morte en 1164. [2] Nous avons vu que saint André de Crète faisait durer le trépas de Marie tout le temps qui lui avait été nécessaire pour visiter les séjours d'outretombe, tandis que Théodore Abou-Qurra nous a parlé d'une mort qui n'en était pas une, parce qu'elle a ressemblé au sommeil extatique du premier homme lors de la création de la première femme. Certains théologiens modernes se rapprochent du théologien arabe du IX[e] siècle et, ne sachant quelle durée fixer, déclarent que la résurrection de Marie dut se produire sans retard. Le cardinal Lépicier va plus loin. Pour lui, la mort n'a duré qu'un instant. Le dernier soupir de la Vierge a été suivi immédiatement de sa résurrection glorieuse. [1] Si l'on admet cette hypothèse, ou toute autre qui ne place qu'un intervalle très court entre la mort et la résurrection, il est évident que plusieurs des raisons de convenance apportées pour appuyer la thèse de la mort réelle de Marie perdent à peu près toute leur raison d'être, en particulier celles qui sont tirées de sa maternité divine et aussi de sa maternité spirituelle à l'égard des hommes. Comment, par exemple, un trépas qui n'a duré qu'un instant insaisissable, ou seulement quelques heures, et qui a ressemblé à un sommeil extatique, assimilera-t-il la Mère au Fils, prouvera-t-il la réalité du mystère de l'Incarnation, présentera-t-il pour les hommes le caractère d'un exemple de patience et d'héroïque résignation devant la mort?

¹ *Revelationes*, l. VI, c. 62; l. VII, c. 26, éd. de Munich, 1680, pp. 532, 616.

² Cf. F. W. E. Roth, *Die Visionen und Briefe der hl. Elisabeth sowie die Schriften der Aebte Eckbert und Emecho von Schönau*, 2[e], Brünn, 1886, p. 53. Plusieurs auteurs du Moyen Age, et notamment Jean Beleth de Paris († 1166), contemporain d'Elisabeth, dans son *Rationale divinorum officiorum*, c. 146, *P. L.*, t. CCII, col. 148, font allusion à ces visions. Ces révélations ont eu assez d'influence sur certains auteurs de martyrologes pour leur faire fixer la fête de l'Assomption au 23 septembre, c'est-à-dire 40 jours après le 15 août. Une autre voyante, Marie d'Agréda († 1685), fait mourir la Vierge le vendredi 13, à 3 heures du soir, et place sa résurrection, le dimanche suivant, à l'aurore, tandis que Catherine Emmerich († 1824) déclare que la résurrection se produisit dans la nuit du soir qui suivit la fermeture du tombeau par les apôtres. On voit le cas qu'il convient de faire de ces sortes de documents.

3 – Pourquoi la mort de Marie, si elle devait ressusciter aussitôt? Dieu ne fait pas de miracles inutiles

Devant l'embarras des théologiens à expliquer comment Marie est morte et à déterminer le temps qu'a duré cette mort; devant la faiblesse des raisons apportées pour établir la convenance de cette mort, alors qu'en vertu de sa conception immaculée, la Vierge avait un droit certain à l'immortalité, on est amené à se poser la question: Pourquoi serait-elle morte, alors que Dieu devait la ressusciter au plus tôt? Dieu ne fait pas de miracles inutiles. Si l'on se trouve dans l'impossibilité d'assigner à cette mort une raison vraiment plausible et quasi nécessaire, ne vaut-il pas mieux dire qu'une fois accomplie sur le Calvaire l'œuvre de la Rédemption, une fois la Mère suffisamment assimilée à son Fils par le martyre de sa compassion, Dieu n'a pas privé Marie du droit certain qu'elle avait à rester immortelle? S'il fallait comme une sorte de miracle pour la faire mourir, et s'il fallait, tout de suite après, un autre miracle pour la ressusciter, n'est-il pas plus conforme à la sagesse de Dieu, à sa manière ordinaire d'agir, de supprimer ces deux miracles, alors qu'il paraissent à peu près inutiles?

¹ *Op. cit.*, p 257: « Mortua est in amplexu summi Boni; ex quo etiam factum est ut mox, *id est in illo instanti quod evolationem animae secutum est*, Mariae anima beatissima illius corpori iterum uniretur.» Même doctrine dans la 4[e] édition, Paris, 1912, p. 404: « in amplexu summi et infiniti Boni separata est a corpore beatissima eius anima, *quae tamen ipsi incorrupto statim fuit iterum unita.*»

Ce qui confirme la justesse de cette réflexion, c'est la conduite de Dieu à l'égard des justes qui seront en vie, lorsque sonnera l'heure du dernier avènement du Sauveur. Saint Paul nous apprend qu'ils ne mourront pas mais qu'ils passeront instantanément de la vie passible et mortelle à la vie glorieuse. Il ne nous est pas défendu de chercher la raison de cette manière d'agir de Dieu à leur égard. La raison paraît très simple: Puisqu'ils sont vivants, pourquoi Dieu les ferait-il mourir, ou permettrait-il qu'ils meurent, du moment qu'il devrait faire un miracle pour les ressusciter aussitôt après? Ces justes ont un droit certain à l'immortalité glorieuse. L'heure de cette immortalité a sonné pour eux comme pour tous les autres justes. C'est pourquoi ils sont dispensés d'une mort désormais sans but. C'est le cas de Marie, une fois l'œuvre de la Rédemption accomplie. Elle a droit à l'immortalité glorieuse *immédiate*, dès que son rôle auprès de l'Eglise naissante sera terminé. Pourquoi la soumettre à une mort qui ne doit durer qu'un instant, quelques heures ou quelques jours, et qui doit être dissemblable à la fois de la mort de Jésus et de la nôtre, puisqu'elle sera sans douleur, paisible, joyeuse, consommée dans une extase d'amour?

4 – Raison de convenance de l'immortalité de Marie tirée de l'immortalité des derniers justes

La mention des derniers justes vient ici à propos pour nous rappeler la raison de convenance qui a déjà été exposée dans la première partie de cet ouvrage, quand il a été question de la preuve scripturaire du mystère de l'Assomption. Nous n'avons pas à répéter ce que nous avons déjà dit. Le fait que l'immortalité sera accordée à certains hommes, à la fin du monde, rend non seulement plausible mais très convenable l'hypothèse que le Fils de Dieu aura accordé à sa sainte Mère le même privilège, privilège auquel, du reste, elle avait droit en vertu de sa conception immaculée.

Tout postulait pour Marie cette exception à la règle commune. Exempte de toute tache, de toute trace du péché originel et de tout péché actuel, elle n'était en aucune façon sujette, *en droit*, à cette peine du péché qui s'appelle la mort corporelle. Sans doute, son titre de nouvelle Eve, de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, demandait qu'elle fût associée au nouvel Adam dans l'acte rédempteur par excellence, c'est-à-dire dans la mort du Rédempteur lui-même. Mais nous avons vu que cette assimilation avait été suffisamment réalisée par sa douloureuse compassion au pied de la Croix. Une fois consommé le drame du Calvaire, rien en elle ni dans sa mission n'exigeait qu'elle subît la pénalité de la mort en vue de la satisfaction pour le péché.

On dira qu'il ne s'agit pas ici d'exigence rigoureuse, de question de droit, mais d'une raison venant du cœur. Quel que fût son droit, Marie aura voulu y renoncer. Elle aura voulu passer par tous les chemins de son divin Fils. Jésus étant mort, elle aura voulu, elle aussi, pour lui être plus semblable, expérimenter la séparation réelle de son âme d'avec son corps. Est-on bien sûr que Marie ait raisonné ainsi, qu'elle se soit guidée par ce motif sentimental, si, par ailleurs, il y avait d'excellentes raisons à ce qu'elle demeurât immortelle? On concédera volontiers qu'elle ait désiré partager les souffrances et la mort violente de Jésus. Sur ce point, son désir a été pleinement satisfait au Calvaire. De la mort elle a goûté toute l'amertume au point qu'on peut la proclamer sans exagération la reine des martyrs. Cela a suffi à son désir de ressembler à Jésus; d'autant plus que les partisans de sa mort réelle entourent cette mort de modalités et de circonstances telles qu'en fait il y a une dissemblance manifeste entre le trépas du Fils et celui de la Mère.[1] C'est pour cela qu'elle s'est soumise à sa destinée de créature privilégiée et qu'elle a laissé son Fils la traiter comme il l'a voulu. Or, son Fils a voulu lui épargner une mort qui désormais n'était plus nécessaire — on n'ose pas prononcer le mot d'inutile, bien qu'on ait quelque peine à découvrir son utilité — et lui a accordé tout son droit. Ne convenait-il pas que la nouvelle Eve, la véritable mère des vivants, ne mourût pas et jouît, par *droit strict*, d'une immortalité qui sera accordée *par privilège*, à la fin des temps, à quelques-uns de ses enfants?

Ajoutons que si Jésus aimait à combler les désirs de sa Mère, celle-ci, à son tour, cédait avec amour aux moindres désirs de son Fils. Si Jésus a voulu l'honorer en la faisant passer de plain pied de la vie terrestre à la vie glorieuse pour qu'il ne fût pas dit qu'elle avait été privée d'un honneur accordé à quelques-uns, d'un honneur au-

---

[1] Nous l'avons déjà dit: tous ceux qui font mourir Marie disent que sa mort fut sans douleur, douce, paisible et joyeuse. Saint Albert le Grand en donne la raison: elle avait payé au Calvaire sa dette de souffrance: «Dominus non iudicat bis in idipsum et ille dolor (la douleur de sa compassion) ei reputatur gladius. Ergo, sicut post gladium non est dolor, ita nec post istum gladium debuit sustinere dolorem mortis. — Item: ille gladius reputatur ei per aequipollentiam pro martyrio. Sed post martyrium non est dolor mortis: ergo neque post hunc gladium, qui aequipollet ei. — Item ratione huius doloris debetur ei aureola martyrum: ergo post hunc non est dolor mortis.» *Mariale*, q. CXXXI, *loc. cit.*, p. 183. Le saint docteur aurait pu tout aussi bien ajouter: «Ille gladius aequipollet morti; ergo post hunc gladium non est mors.»

quel elle avait droit en stricte justice; et parce qu'il n'est pas conforme à la manière d'agir de Dieu de faire des miracles inutiles: sans nul doute la Vierge n'a opposé aucune résistence au vouloir divin et a sacrifié sa velléité d'expérimenter, par amour pour son Fils, la séparation de l'âme et du corps, à supposer qu'une pareille velléité ait trouvé place en elle. Comme tous les hommes, même les plus saints, Marie ne pouvait qu'éprouver une répugnance naturelle à la mort: Saint Paul nous le dit: « Nous qui sommes en cette tente, nous gémissons sous notre fardeau, du fait que nous voudrions non pas être dévêtus (de notre corps) mais revêtus par dessus (du vêtement de la gloire), pour que ce qui est mortel fût englouti par la vie... Cependant, sachant que, domiciliés dans le corps, nous restons en exil loin du Seigneur..., nous prenons courage et nous aimons encore mieux nous exiler du corps et aller prendre domicile près du Seigneur » (II Cor. V, 2-8). Cette répugnance naturelle à se séparer de son corps, la Vierge l'aurait volontiers surmontée par amour pour son Fils et pour mieux lui ressembler. Mais Jésus ne lui a pas demandé ce sacrifice: sa loi à elle était autre. Sa mort, si elle s'était produite, n'aurait dû durer qu'un instant et aurait été immédiatement suivie de la résurrection. Elle prenait, dès lors, le caractère d'une complication inutile, que Dieu dans sa sagesse lui a épargnée.

5 – L'immortalité de Marie confirme le dogme de l'immortalité primitive et celui de l'Immaculée Conception

Dieu avait créé l'homme immortel. C'est un dogme que l'Eglise a solennellement défini contre les Pélagiens. Or, à l'exception des justes des derniers temps, tous les hommes meurent et doivent mourir. Jésus lui-même, Dieu et homme, a passé par la mort. Il convenait qu'au moins un membre de notre race ne connût pas la mort et réalisât en sa personne le plan divin primitif. Cet unique a été la Vierge Marie, que plusieurs théologiens byzantins aiment à appeler l'*homme par excellence, le type idéal de l'humanité*. Elle est bien cela, en effet; car si Jésus mérite aussi ce titre, il n'est pas seulement homme; il est également Dieu. En Marie nous trouvons l'humanité seule. En passant directement de la vie terrestre à la vie glorieuse, comme aurait fait Adam, s'il n'avait pas péché, la Vierge a confirmé le dogme de l'immortalité primitive.

Elle a confirmé aussi, par le fait même, sa conception immaculée. Ce privilège, en effet, lui conférait le droit à l'immortalité primitive, la mort étant la peine, la rançon du péché. Le fait qu'elle est restée immortelle montre que la rédemption opérée par Jésus lui a été appliquée dans sa plénitude, et cela sans retard.

6 – Le départ de Marie pour le ciel sans passer par la mort convenait mieux à son amour de la vie humble et cachée

On dit de Marie qu'elle a été la plus humble des créatures, et c'est la vérité qui ressort du peu que nous apprennent d'elle les livres inspirés. Cette humilité éclate dans son dialogue avec l'ange Gabriel, dans le mystère de sa visite à sa cousine Elisabeth, dans les paroles de son *Magnificat*. Elle devait avoir horreur de ce qui pouvait attirer l'attention sur sa personne. Rien de plus contraire à ses goûts que l'apparat dont les récits apocryphes entourent sa mort: cette annonce de son départ prochain aux gens de son entourage et de son voisinage; ce rassemblement miraculeux des apôtres autour de sa couche funèbre; cette foule qui se réunit autour de sa maison et que saint Pierre doit haranguer; la palme ou les vêtements apportés des cieux; ce cortège funèbre mêlé d'épisodes dramatiques: tout cela ne pouvait que lui déplaire. Et quelle répugnance devait-elle éprouver, à la pensée que son corps virginal, qui avait porté Dieu, pourrait être exposé aux regards et soumis aux procédés compliqués de l'ensevelissement usités chez les Juifs! Aussi, il n'est pas téméraire de croire que, lorsque sa mission tutélaire auprès de l'Eglise naissante fut terminée, Jésus, connaissant ses désirs intimes, vint la chercher pour l'emmener avec lui dans les cieux. Après avoir fait ses adieux à saint Jean, sans bruit, sans déranger personne, elle disparut de cette terre et s'éleva vers les hauteurs appuyée sur son Fils bien-aimé, qui avait instantanément revêtu son corps de la parure d'immortalité, en même temps que son âme se plongeait dans la vision béatifiante de l'essence divine.

Ainsi se sera terminé l'existence de Marie ici-bas. Peut-être, dans son humilité, aura-t-elle demandé à saint Jean de ne point parler dans ses écrits du mystère de sa gloire. L'apôtre bien-aimé aura tenu compte de ce désir. Plus tard, quand il écrira la mystérieuse Apocalypse, ce ne sera qu'en termes obscurs, enveloppés de figures et de métaphores, qu'il fera allusion à l'Assomption en contemplant au ciel la Femme qui a échappé aux poursuites de l'antique Serpent et lui a écrasé la tête. Aux fidèles de la Sainte Sion, réfugiés alors à Pella, il aura simplement dit que Jésus était venu chercher sa Mère pour la prendre avec lui. Et cela n'aura surpris personne. De cet enlèvement le souvenir se sera gardé quelque temps dans l'Eglise de Jérusalem. Nous en avons pour indice le témoignage du prêtre Timothée, au IVe siècle et la tradition qui localisait à Gethsémani la maison de la Vierge « d'où elle avait été enlevée au ciel. » Mais déjà, à cette époque, le souvenir de l'événement s'était estompé et com-

mençait à être noyé dans la légende. Saint Epiphane n'osait l'accepter comme l'écho d'une véritable tradition apostolique transmise de bouche en bouche et avouait son ignorance totale sur la fin de Marie, bien qu'il ait soupçonné qu'il pouvait s'agir d'elle dans le chapitre XII de l'Apocalypse. La tradition primitive s'était maintenue trop peu consistante pour faire échec à la version de la mort et de l'ensevelissement dramatique, propagée par les récits apocryphes. On connaît la suite.

Ainsi l'amour de l'obscurité et de la vie cachée de notre Mère du ciel aura été satisfait. Elle aura réussi à voiler le mystère de sa gloire finale, que le sens chrétien arrivera à découvrir sans trop de peine à travers les autres merveilles que Dieu a opérées par elle et en elle. Au jour marqué par Dieu, ce mystère sera manifesté dans tout son éclat par le magistère solennel de l'Eglise infaillible.

Voilà les raisons qui nous sont venues à l'esprit en jouant le rôle d'un théologien partisan de l'immortalité de fait de la Sainte Vierge. Mais il ne s'agit que d'un rôle; car nous n'entendons nullement décider si Marie est morte, ou si elle est restée immortelle. Pour décider, il faudrait avoir des preuves *décisives* en faveur de l'une des deux thèses ou, si l'on veut, des deux hypothèses. Or, nous avons montré que ces preuves manquent aussi bien pour l'une que pour l'autre. Quant aux raisons de convenance que l'on peut faire valoir en faveur de chacune d'elles, nous venons de les exposer sans prétendre avoir épuisé le sujet. Au lecteur de juger de leur valeur. [1]

[1] Dans le tome III de sa *Mariologia*, qui vient de paraître (Milan, fin de 1942), le P. Gabriel M. Roschini fait sienne et résume brièvement notre critique des raisons apportées communément pour établir le fait de la mort de la Sainte Vierge et son mode (mort d'amour): *Mariologia*, t. III, pp. 303-307: *Animadversiones relate ad mortem Deiparae*. Nous osons espérer que son adhésion ne restera pas isolée.

CHAPITRE II

La doctrine de l'Assomption proprement dite

Après avoir examiné longuement la question de la mort de la Sainte Vierge, nous devons maintenant aborder celle de son assomption proprement dite. L'étude historique que nous lui avons consacrée dans les deux premières parties de cet ouvrage nous a montré comment cette doctrine s'était développée progressivement, tant en Orient qu'en Occident, depuis les origines jusqu'à nos jours. On a vu, en particulier, par la controverse récente soulevée par Jean Ernst, que les théologiens contemporains ne s'entendaient pas complètement entre eux sur l'état de la question. Le débat roule principalement sur le caractère révélé de la doctrine de l'Assomption et sur sa définibilité comme vérité de foi catholique. Quelques-uns même ont prétendu que cette doctrine était déjà définie par le magistère ordinaire et devait, par conséquent, être considérée comme appartenant à la foi catholique. Nous allons avoir à donner notre sentiment sur ces points controversés dans les pages qui vont suivre. Inutile de dire que nous arrivons ici à la partie la plus importante de notre étude.

Le présent chapitre comprendra cinq sections, dont voici les titres:

I. La doctrine de l'Assomption n'est pas encore une vérité de foi divine et catholique s'imposant à tout fidèle sous peine d'hérésie.

II. Preuves insuffisantes de l'existence de l'assomption glorieuse de Marie, abstraction faite du caractère révélé de cette doctrine.

III. Les raisons qui démontrent le caractère révélé de la doctrine de l'Assomption.

IV. Les raisons de simple convenance du privilège marial, considéré en lui-même.

V. La définibilité de l'Assomption comme vérité de foi, divine et catholique.

I – La doctrine de l'Assomption n'est pas encore une vérité de foi divine et catholique

Nous avons vu, dans la seconde partie de notre étude, qu'un certain nombre de théologiens ont pensé et pensent encore que la doctrine de l'assomption glorieuse de Marie au ciel en corps et en âme

était d'ores et déjà une vérité de foi catholique, enseignée par le magistère ordinaire de l'Eglise. Doivent être crues, en effet, de foi divine et catholique, d'après le concile du Vatican, « toutes les vérités qui sont contenues dans la parole de Dieu écrite ou transmise par voie de tradition et qui sont proposées à notre foi comme divinement révélées par l'Eglise soit par un décret solennel, soit par l'enseignement ordinaire et universel. »[1] Mais nous avons constaté aussi que la grande majorité des théologiens modernes, tout en se montrant très favorables au privilège marial, reconnaissaient que cette doctrine ne pouvait pas encore être considérée comme appartenant à la foi catholique. Il y a encore, en effet, des obscurités qui en voilent, sinon la certitude, du moins le caractère révélé. Une doctrine peut-être certaine, être proposée comme telle par l'Eglise, sans appartenir, au moins directement, au dépôt de la Révélation, et c'est à cela que ceux qui prétendent que l'assomption de Marie est déjà un dogme de foi paraissent ne pas prêter attention. Nous en aurons la preuve en passant en revue les raisons que ces théologiens mettent habituellement en avant pour étayer leur thèse.

1 – La doctrine de l'Assomption et l'Ecriture sainte

La plupart des théologiens considèrent comme définies équivalemment par le magistère ordinaire de l'Eglise les vérités *évidemment* contenues dans l'Ecriture sainte ou la tradition. Il est clair, par exemple, d'après l'Evangile, que Jésus-Christ est né à Bethléem. Le magistère ecclésiastique n'a jamais proposé directement à notre foi cette vérité historique. Mais en nous présentant les Evangiles comme des écrits inspirés de Dieu et exempts de toute erreur, il nous ordonne équivalemment de considérer les affirmations des auteurs sacrés comme véridiques, parce que garanties par l'autorité de Dieu, auteur principal des Ecritures. Qui nierait le fait en question serait, à bon droit, considéré comme hérétique, l'affirmation de l'auteur sacré, dans le cas, étant tout à fait claire et ne prêtant le flanc à aucun doute. De même, il est de foi catholique, en vertu du magistère ordinaire, qu'on ne peut plus mériter après la mort, bien que sur ce point nous n'ayons pas de définition directe du magistère solennel.

Que la doctrine de l'Assomption ne soit pas clairement contenue dans l'Ecriture sainte, tout le monde en convient. On a même, à notre avis, exagéré jusqu'ici ce silence des Livres saints. Nous pensons

---

[1] *Constitutio de fide*, c. III.

l'avoir démontré dans le chapitre que nous avons consacré à la preuve scripturaire. Pour ce qui regarde, en particulier, l'interprétation du chapitre XII de l'Apocalypse, il n'est pas exclu *a priori* que l'Eglise puisse être amenée, un jour, à se prononcer officiellement sur la signification mariale de certains passages de ce chapitre et nous révèle que saint Jean y a fait des allusions certaines à l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu. Car tout le contenu doctrinal de l'Ecriture sainte n'est pas encore exploré, explicité. Sous l'illumination et avec l'assistance du Saint-Esprit, le magistère ecclésiastique peut découvrir dans les livres inspirés des vérités, des points de vue nouveaux, non aperçus dans le passé. Plus qu'à une autre époque, les exégètes font, de nos jours, des découvertes sur le véritable sens de certains passages, grâce au progrès des sciences linguistiques, historiques, archéologiques. Ce qui est sûr, c'est que, dans l'état actuel de la science exégétique, on n'aperçoit pas, dans les Livres saints, d'attestation *directe, explicite, manifeste* de l'assomption glorieuse de la Vierge et que dès lors, cette doctrine ne peut être considérée, de ce chef, comme une vérité de foi divine et catholique. Quant aux témoignages implicites, nous avons dit que le plus fort était contenu dans le titre de *Mère du Seigneur*, donné à Marie par sa cousine Elisabeth sous l'inspiration du Saint-Esprit, bien que nos théologiens le passent habituellement sous silence.

2 – La doctrine de l'Assomption dans ses rapports avec la tradition orale apostolique

Le dépôt révélé, objet matériel de notre foi, ayant été clos à la mort du dernier apôtre, la question se pose si la doctrine de l'Assomption, non contenue clairement dans les Livres inspirés, n'a pas été transmise oralement au moins par l'apôtre saint Jean qui, selon l'opinion universellement reçue, fut le dernier des apôtres à quitter cette terre. Le problème est délicat à résoudre. On ne peut douter, semble-t-il, que la Mère de Dieu avait déjà quitté ce monde — nous ne disons pas: était déjà morte — lorsque saint Jean finit sa longue existence. Nous n'avons point, cependant, de ce fait une certitude absolue. Si Marie avait terminé son existence terrestre après la mort du dernier des apôtres, son assomption glorieuse ne pourrait être considérée comme appartenant *explicitement* au dépôt révélé. Mais elle pourrait toujours être tenue pour implicitement révélée, en tant que contenue dans d'autres vérités révélées la concernant, comme la maternité divine et l'immaculée conception. Dans cette hypothèse, qu'on ne peut exclure d'une manière absolue, même en admettant que la

Mère de Dieu ait pu mourir de vieillesse, [1] on s'expliquerait mieux les opinions divergentes qui avaient cours dans l'Eglise sur sa fin terrestre durant les cinq premiers siècles. Les uns, en effet, pensaient qu'elle était morte de mort commune; les autres, qu'elle avait subi le martyre; d'autres qu'elle avait été transportée vivante au ciel sans passer par la mort. Car Marie, une fois saint Jean disparu, aurait pu demeurer presque inaperçue. Amie de la vie cachée, comme elle l'était elle aurait vécu à Jérusalem, [2] ou en quelque endroit retiré de la Palestine, entourée d'un tout petit nombre de fidèles, qui n'auraient pas songé à faire connaître aux autres la date, le mode et les autres circonstances de son exode vers le ciel. Ainsi s'expliquerait l'incertitude des premiers siècles sur son passage de la terre au ciel, dont témoigne si clairement saint Epiphane sur la fin du IVe siècle.

Nous considérons pourtant cette hypothèse comme peu vraisemblable et nous pensons que l'apôtre saint Jean a survécu à la *migration*, à l'*assomption* de Celle que Jésus lui avait confiée pour qu'il la traitât comme un bon fils traite sa mère. Il a dû connaître, dès lors, sans aucun doute, le mystère de son passage de la terre au ciel. C'est par lui, dernier survivant du Collège apostolique, que l'Eglise primitive a pu être renseignée sur ce mystère, surtout si l'on en écarte toute mort plus ou moins spectaculaire, toute circonstance dramatique ou miraculeuse. On ne voit pas comment le départ de Marie pour le ciel aurait pu rester inaperçu, serait demeuré inconnu du petit nombre de fidèles qui vivaient dans le voisinage immédiat de l'Apôtre bien-aimé. Ce petit nombre a donc eu connaissance du mystère en question, qu'il se soit agi d'une mort ordinaire, que rien de spécial n'aura signalé à l'attention des assistants; qu'il se soit agi d'un enlèvement miraculeux, dont saint Jean seul aura été le confident et le témoin. Celui-ci ne put cacher à son entourage le départ de Marie. On peut donc affirmer qu'il y a eu, tout au début, dans un cercle plus ou moins restreint de fidèles, une véritable tradition orale au moins sur le fait, sinon sur le mode, du passage de Marie de la terre au ciel. Mais force nous est de constater aussi que cette tradition, connue seulement d'un petit nombre, s'obscurcit bientôt même en Palestine, au point que, sur la fin du IVe siècle, le Palestinien saint Epiphane en avait

[1] Voir ce que nous avons dit plus haut de la longévité qu'il conviendrait d'attribuer à Marie, au cas où on la dirait soumise à la vieillesse.

[2] Eusèbe et saint Epiphane nous apprennent que la première chrétienté de Jérusalem, qui s'était réfugiée à Pella pendant la période du siège de la Ville sainte, revint, bientôt après, se reconstituer sur la colline de Sion. Le nombre de ces rapatriés dut être assez restreint.

perdu tout souvenir. Il reste pourtant, à la même époque, le témoignage impressionnant du prêtre hiérosolymitain Timothée, affirmant d'une manière si catégorique l'enlèvement de Marie au ciel par son Fils, témoignage corroboré, un siècle plus tard, par la tradition localisant la maison de la Vierge dans la vallée de Gethsémani, « d'où elle avait été enlevée au ciel », et déterminant la construction, à cet endroit, d'une basilique Sainte-Marie, que le pèlerin bordelais Théodosius visitait aux environs de 530. C'est dans cette tradition hiérosolymitaine que nous sommes incliné à voir un vestige de la tradition orale primitive. Nous avons montré, dans la première partie, comment cette tradition avait été submergée sous le flot de la littérature apocryphe du *Transitus Mariae*, qui mit en circulation la version d'une mort de la Vierge entourée d'un merveilleux purement légendaire et finit par supplanter, à Jérusalem même, la localisation d'une maison de la Vierge à Gethsémani pour la remplacer par son tombeau, la maison étant transportée sur le Mont Sion. Cette nouvelle tradition, dénuée de toute base historique, fut popularisée par l'institution d'une fête de la Dormition de la Vierge, dont les premiers vestiges apparaissent dans les Eglises monophysites de Syrie et d'Egypte, dès la seconde moitié du VIe siècle. On sait le reste. Une fois obscurcie, quoique non complètement oblitérée, puisqu'il restait toujours les rares témoignages de la première période patristique pour contrebalancer les récits apocryphes du *Transitus*, la tradition orale primitive fut à peu près perdue de vue, et ce fut par le chemin du raisonnement théologique, de l'analogie de la foi, de la considération de la dignité incomparable de la Mère de Dieu, que les théologiens s'élevèrent à la notion de la véritable Assomption, en découvrirent les convenances, en montrèrent la nécessité, quelques voix discordantes s'arrêtant au privilège d'une incorruption du corps non accompagnée de résurrection. [1]

[1] Il ne faudrait pas trop s'étonner qu'une tradition primitive ait pu s'obscurcir à ce point au sein de l'Eglise, alors que nous voyons de véritables dogmes subir parfois des éclipses momentanées dans telle partie plus ou moins vaste de l'Eglise et pendant une période plus ou moins longue. Une éclipse de ce genre s'est produite dans l'Eglise occidentale à propos de la survivance des derniers justes et de leur immortalité de fait, si clairement enseignée par saint Paul et professée publiquement dans les Credos et les professions de foi les plus anciennes, à l'article où il est dit que Jésus-Christ viendra juger *les vivants* et les morts: *judicare vivos et mortuos*. Encore de nos jours, la plupart de nos manuels de théologie nous présentent comme une simple opinion ce qui est révélation formelle dans saint Paul et ce qui était dogme *cru explicitement dans l'ancienne Eglise*. Voir, par exemple, TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae*, t. III, éd. 22,

Il est donc très probable qu'une véritable tradition orale, dont saint Jean fut la source, a existé dans la Communauté chrétienne primitive de Jérusalem, sur la manière dont la Mère de Dieu quitta cette terre pour le ciel. Il se peut cependant que la communication faite à ce sujet par l'Apôtre bien-aimé n'ait pas été explicite sur le fait même de l'Assomption glorieuse, telle que nous l'entendons. Jean a pu ne parler que d'enlèvement au ciel de la Mère de Dieu sans déclarer explicitement qu'elle avait été *changée*, c'est-à-dire que son corps avait reçu les qualités des corps glorieux. Ceux qui l'entendirent auront pu comprendre cette assomption dans le sens de l'enlèvement miraculeux d'Hénoch et d'Elie. C'est d'une assomption de ce genre que le prêtre Timothée de Jérusalem paraît faire mention, quand il dit que *la Vierge est demeurée immortelle jusqu'à ce jour.* Il est vrai que plus tard, en écrivant le chapitre XII de l'Apocalypse, Jean a fait d'assez transparentes allusions à la nouvelle Eve, glorifiée dans le ciel en corps et en âme. Mais la vraie portée de ces allusions a échappé aux premiers interprètes du livre mystérieux, si bien que la véritable Assomption est restée pratiquement ignorée dans l'ensemble de l'Eglise durant les cinq premiers siècles.

Quoi qu'il faille penser de l'existence de cette tradition orale primitive, qui nous a paru si vraisemblable, il est trop clair qu'on ne peut en faire cas pour déclarer que la doctrine de l'Assomption glorieuse est déjà une vérité dogmatique appartenant à la foi catholique. Trop tôt obscurcie et peut-être trop imprécise à ses débuts, cette tradition n'a pas eu d'influence sur le développement ultérieur de la doctrine en question.

Paris, 1930, n°s 1058-1059, pp. 757-758: « Controvertitur utrum necne lex moriendi ex se universalis, *aliquam patiatur exceptionem...* Quaestio praesertim agitatur *quoad eos qui tempore secundi adventus Domini viventes invenientur...* Alii autem, *nostris etiam diebus*, adhaerent sententiae quam S. Thomas, post expositam controversiam, ita exprimit: « Tamen securior est haec et communior opinio quod omnes morientur et a morte resurgent ... *Res itaque non est definita, sed utraque opinio probabilis manet.*» Nous savons aussi qu'en plein Moyen Age nos Scolastiques discutaient fort sur la pluralité des âmes dans l'homme, ignorant que le VIIIe concile œcuménique, dans un de ses canons, avait défini contre Photius que l'homme n'avait qu'une âme, et non deux (canon 11, DENZINGER, *Enchiridion definitionum*, n. 338). De même, saint Thomas ignora pendant longtemps l'existence des canons du second concile d'Orange (529) sur le péché originel et la nécessité de la grâce, au point que, dans ses premières œuvres, on trouve des affirmations à saveur semi-pélagienne.

3 – La fête liturgique du 15 août suffit-elle à faire de la doctrine de l'Assomption une vérité de foi catholique?

Le principal argument des théologiens qui pensent que la doctrine de l'Assomption est déjà une vérité de foi catholique est tiré de la fête du 15 août, dont nous avons déjà parlé à maintes reprises. Ces théologiens raisonnent ainsi.

L'objet de la solennité mariale du 15 août, aussi bien dans l'Eglise catholique que dans les Eglises orientales dissidentes, est l'assomption glorieuse en corps et en âme de la Mère de Dieu.

Or, l'Eglise ne peut se tromper en proposant un pareil objet à notre culte en même temps qu'à notre foi, suivant l'adage bien connu: *La règle de la prière fixe la règle de notre foi.*

Donc l'assomption glorieuse de Marie est une doctrine enseignée officiellement par le magistère ordinaire de l'Eglise et appartenant par conséquent à la foi catholique.

C'est bien à peu près en ces termes qu'est formulé ordinairement l'argument par ceux qui l'emploient. [1] Il est loin d'être convaincant, parce que ne correspondant pas de tout point à la vérité historique et parce que gros de plusieurs équivoques. Il dénature aussi la véritable portée de l'adage: *Lex supplicandi statuit legem credendi.* Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici s'en est déjà aperçu. C'est ici le cas de dire qu'à vouloir trop prouver on ne prouve rien.

La majeure, tout d'abord, appelle bien des réserves, comme il ressort de ce que nous avons déjà dit dans la partie historique de notre étude en traitant des origines et de l'objet de la fête du 15 août. Le lecteur n'a qu'à s'y reporter. Il est historiquement faux que l'objet premier et direct de la fête ait été, à l'origine, aussi bien en Occident qu'en Orient, l'assomption glorieuse en corps et en âme de la Vierge.

---

[1] DOM P. RENAUDIN, dans son récent ouvrage: *Assumptio B. Mariae Virginis Matris Dei. Disquisitio theologica*, Turin, 1933, p. 13, s'exprime ainsi sur l'argument liturgique: « In liturgia quoque *authentice* et *certe* docet Ecclesia B. Mariam virginem ad caelum in corpore et anima esse assumptam. Nullus vero *hoc solemne testimonium* impugnare vel reiicere potest, quia, iuxta verbum S. Caelestini I, a theologis frequenter usitatum, *legem credendi statuit lex supplicandi.* Inter locos theologicos liturgia praestantiorem locum obtinet, utpote testis praecipuus traditionis et fidei christianorum, et maximi momenti esse ab omnibus traditur... Etenim Ecclesia orans nihil contrarium fidei exprimit, *neque Deo exhibet cultum supra errorem fundatum*, sed purum et immaculatum; ostendit veritatem fidei saltem implicite et indirecte in sacris officiis et nunquam errat cum agitur de propositione cuiusdam doctrinae.» Un théologien rigoureux aurait bien des choses à reprendre dans ce court passage.

Cet objet a été, avant tout, la mort ou, si l'on veut, le *dies natalis* de la Vierge, son entrée dans la gloire céleste, sans détermination précise du mode et des circonstances de cette entrée. Des doutes, des hésitations sur le sort du corps virginal et sa résurrection anticipée ont persisté, durant de longs siècles, tant en Occident qu'en Orient, et l'on en trouve des traces dans les anciens textes liturgiques et même dans les plus récents. Qu'on se remémore ce que nous avons dit de l'objet de la fête d'après l'office byzantin et d'après l'enseignement de nombreux théologiens latins du Moyen Age. La lecture du martyrologe d'Usuard et les leçons des nocturnes de la fête, empruntées au Pseudo-Jérôme dans les divers offices monastiques et dans le Bréviaire romain, jusqu'à sa réforme par saint Pie V, sont là pour attester que depuis le Xe siècle, en dépit du titre d'*Assomption de la Vierge*, donné communément à la solennité mariale dans les Eglises d'Occident, l'objet de cette fête n'était pas, dans la pensée de tous ceux qui la célébraient, *directement* et *uniquement* la glorification de la Vierge en son corps comme en son âme par sa résurrection anticipée. Ce qu'il faut dire, c'est que la fête a notablement favorisé le développement de la doctrine de l'Assomption corporelle et a contribué peu à peu à la faire accepter par l'ensemble des théologiens et du peuple chrétien *non pas nécessairement comme une vérité sûrement révélée*, mais au moins comme une *pieuse croyance* de tout point plausible, qu'il y aurait grande témérité non seulement à rejeter mais simplement à mettre en doute.

De nos jours encore, après la réforme introduite par saint Pie V dans la structure de l'office du 15 août, il ne ressort pas clairement que l'objet de la fête soit *directement* l'Assomption glorieuse en corps et en âme. Nous avons déjà fait remarquer que même la mention de la mort de la Vierge était enveloppée d'obscurité. [1] Quant à sa résurrection anticipée, on n'en trouve qu'une affirmation claire dans les leçons du second nocturne du jour de la fête, empruntées à la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition. Or, ces leçons sont justement celles qui ont remplacé les extraits de la *Lettre à Eustochium* du Pseudo-Jérôme. [2] On en peut conclure que par cette

---

[1] Voir plus haut, p. 424-428, où nous avons montré que jusqu'à la veille de la réforme de saint Pie V, le Bréviaire de la Chambre apostolique reproduisait en entier la lettre du Pseudo-Jérôme. Voir aussi p. 520.

[2] Même après la réforme du Bréviaire romain par saint Pie V, les leçons tirées du Pseudo-Jérôme continuèrent à être lues en certains endroits. Ainsi, encore au temps de Tillemont († 1680), *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, *note 15 sur la Sainte Vierge*, le Bréviaire des Chartreux conservait ces leçons.

substitution l'Eglise romaine a manifesté sa faveur à la thèse de la résurrection anticipée et de l'assomption véritable; mais ce serait certainement exagérer la portée de cette substitution que d'y voir l'équivalent d'une définition *ex cathedra* de l'Assomption corporelle; d'autant plus que les leçons du second nocturne sont en général la partie la moins importante de l'office divin au point de vue doctrinal, celle qui est le plus sujette à des changements selon les progrès de la science historique. [1]

La Commission pour la réforme du Bréviaire établie par Benoît XIV avait précisément conclu à la nécessité d'une autre substitution, au quatrième jour de l'octave de l'Assomption, qui porte pour leçons du second nocturne le récit de l'*Histoire euthymiaque*, interpolé, dès le IXe siècle, dans la seconde homélie de saint Jean Damascène sur la Dormition. [2] A y regarder de près, cette légende n'enseigne pas la résurrection anticipée de la Mère de Dieu mais simplement l'incorruption de son corps et sa translation en un lieu inconnu. [3] C'est la théorie de la double assomption, patronnée par certains apocryphes et par quelques théologiens byzantins et occidentaux, dont nous avons trouvé un écho dans l'office byzantin de la

---

[1] Dans son ouvrage: *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, l. I, c. XLII, n. 15, Benoît XIV écrit à la suite de Baronius: « Dei Ecclesia in eam partem propensior videtur, ut una cum carne assumpta sit in caelum. Nam huius diei celebritate illas sanctorum Patrum homilias legendas tradidit, quibus eadem de eius assumptione affirmantur. His nihilominus minime refragantibus, *nulla adhuc Ecclesiae prodiit definitio nempe id reponens inter articulos fidei*... Nondum inter articulos fidei creditu necessarios relata est, quamvis sit pientissime credendum. »

[2] Voir plus haut, p. 460-462. Un membre de la Commission pontificale alla jusqu'à se poser la question du maintien du titre de la fête: *Assumptio beatae Mariae*, et à se demander s'il ne vaudrait pas mieux l'appeler *Pausatio, Dormitio* ou bien *Transitus Mariae*: « ne forte, quae pie creditur, beatissimae Virginis non in anima tantum, sed etiam in corpore in caelos commigratio, retento assumptionis nomine, *ad fidem pertinere* aut significaretur, aut putaretur. » Cf. BAÜMER, *Geschichte des Breviers*, p. 568.

[3] Voir ce que nous avons dit à ce sujet dans la première partie, p. 165. Le passage capital est ainsi conçu: « Eius mysterii obstupefacti miraculo, hoc solum cogitare potuerunt (Apostoli) quod, cui placuit ex Maria virgine carnem sumere et hominem fieri et nasci... eidem placuit et ipsius, postquam migravit, *immaculatum corpus, incorruptum servatum, translatione honorare ante communem et universalem resurrectionem.* » Il ne s'agit pas de *résurrection* du corps virginal, mais de son *incorruption et de sa translation*, conformément à l'opinion qui avait cours dans les milieux byzantins des IXe et Xe siècles. On comprend que les Occidentaux, ignorant l'opinion en question, aient entendu ce passage dans le sens de la véritable Assomption.

fête de la Dormition. [1] Sans doute, la plupart des lecteurs entendent de la véritable assomption les termes employés par le récit légendaire; mais ceux-ci, pris en eux-mêmes, ne parlent que d'incorruptibilité et de translation, non de resurrection. Nous arrivons ainsi à la curieuse constatation qu'aussi bien dans l'office romain du 15 août que dans l'office byzantin de la même fête, à côté de textes très clairs exprimant la résurrection glorieuse de la Vierge, on rencontre des passages favorables à la théorie de la double assomption. La Commission nommée par Benoît XIV avait, à bon droit, conclu à l'élimination de l'*Histoire euthymiaque*, dont le caractère légendaire ne saurait être nié. Cela n'empêche pas qu'en fait elle se lit encore dans notre Bréviaire. [2]

L'objet d'une fête dans le rite latin est habituellement indiqué dans l'oraison appelée *collecte*, qui suit le *Kyrie* et le *Gloria*. C'est cette oraison qui est le morceau le plus important au point de vue théologique. On peut y ajouter la préface, quand la fête en a une de propre. Or, que lisons-nous dans la messe du 15 août? La collecte ne fait même pas allusion à l'Assomption. Le mot même n'y est pas inséré. C'est un simple appel à l'intercession de la Mère de Dieu. [3] Quant à la préface, c'est la préface commune aux fêtes de la Vierge avec la mention: *Et te in assumptione beatae Mariae.* L'évangile est celui du commun ancien des vierges et n'a rien qui se rapporte directement à Marie. Quant aux antiennes et répons de l'office, on y parle de l'assomption, de l'*exaltation de la Vierge au-dessus des chœurs angéliques*, de son *triomphe glorieux*, de son *assomption dans le ciel, où le Roi des rois est assis sur un trône constellé.* Mais aucune indication ne vient préciser d'une manière claire la nature de cette assomption. Tout reste dans le vague. Rien qui heurte directement le sentiment de celui qui n'admettrait pas l'assomption glorieuse en corps et en âme et n'accepterait comme certaine que l'assomption de l'âme. Comme l'écrivait récemment le P. Brillet: « Dans la messe de l'Assomption, aucun texte ne mentionne explicitement la réunion du

[1] Voir plus haut, p. 190-191.

[2] On remarque cependant une petite suppression dans la traduction latine du texte original. Celui-ci parle d'une *tradition ancienne et très véridique.* Le texte inséré au Bréviaire supprime l'épithète *très véridique*: *Ex antiqua accepimus traditione.* On peut conclure de cette omission que la Commission romaine qui choisit le récit pour leçons de l'office avait quelque soupçon de son caractère légendaire.

[3] « Famulorum tuorum, quaesumus, Domine, delictis ignosce: ut qui tibi placere de actibus nostris non valemus, Genitricis Filii tui Domini nostri intercessione salvemur. »

corps et de l'âme de Marie: fait significatif, qui montre que Rome refuse encore de trop s'engager. » [1] Il est vrai qu'on pourrait ajouter: « Rien aussi, dans la messe actuelle, qui dise, d'*une manière claire*, que le corps et l'âme ont été séparés. »

Si maintenant nous passons à la mineure de l'argument: « Or, l'Eglise ne peut se tromper en proposant un pareil objet à notre culte et à notre foi, suivant l'adage: *La règle de la prière fixe la règle de la foi* », nous constatons aussi qu'elle prête le flanc à la critique. Tout ce que l'Eglise propose à notre culte, n'est pas nécessairement proposé à notre foi théologale. L'Eglise elle-même n'entend point engager toujours son infaillibilité dans l'établissement d'une nouvelle fête ni nous garantir absolument la vérité historique de tel événement, qui a occasionné l'institution de cette fête. A des fêtes de ce genre, qui ont pour support des faits particuliers, on ne peut appliquer l'axiome: *Lex supplicandi statuit legem credendi*, comme nous l'avons montré plus haut. Il est vrai que l'Assomption glorieuse de Marie en corps et en âme peut être qualifiée de fait dogmatique, connexe à d'autres dogmes. Encore faudrait-il: 1° que l'Eglise en fît clairement l'objet propre de la fête; 2° qu'elle le proposât *explicitement* comme un fait révélé, contenu dans les sources de la Révélation. L'assomption glorieuse pourrait être un fait certain et ne pas appartenir au dépôt révélé, considéré comme tel. [2]

[1] *Petite Revue du Clergé*, août 1938, pp. 412-415. Le P. W. Wilmers, *Lehrbuch der Religion*, 3e éd., Münster, 1894, dit dans le même sens: « La fête de l'Assomption n'implique pas nécessairement l'assomption corporelle de Marie au ciel. L'expression latine *assumptio* n'exprime qu'une assomption au sens le plus large, sans définir si le corps et l'âme ont été enlevés en même temps ou à des moments différents. » Le P. Vaccari lui-même, dans son ouvrage: *De corporea Deiparae assumptione, an dogmatico decreto definiri possit*, 2e éd., Ferrare, 1881, p. 465, reconnaît qu'à l'origine l'idée générale de la fête du 15 août était la mort de Marie, son passage de la terre au ciel: « Titulus est de dormitione Deiparae. Sensus ergo illius festi vel eius obiectum principale erat non tam corporeus transitus ad caelum quam transitus a vita, ut ipsum testatur nomen. »

[2] Ce serait le cas, comme nous l'avons dit, si Marie avait quitté ce monde, après la mort du dernier apôtre, ou si le fait de son assomption glorieuse n'était connu que par une révélation privée. Voir sur cette question la bonne critique du Dr J. Ernst, *Die leibliche Himmelfahrt Mariä historisch-dogmatisch nach ihrer Definierbarkeit beleuchtet*, Regensburg, 1921, pp. 35-43, à l'adresse de D. Renaudin, qui avait écrit: « Si l'Eglise ne croyait pas à l'assomption corporelle de Notre-Dame, elle n'en tolérerait pas l'affirmation dans ses offices, et la fête serait sans objet. » *De la définition dogmatique de l'assomption de la très-sainte Vierge*, Angers, 1900, p. 9. En effet, l'Eglise a toléré pendant longtemps, dans l'office du 15 août et au martyrologe usité à Rome, l'expression de doutes et d'hésitations touchant l'Assomption corporelle. Elle célèbre la fête de la Présentation

De ce que nous venons de dire il ressort clairement que l'argument tiré de la liturgie pour établir que l'Assomption est déjà une vérité de foi catholique, est inopérant. C'est, du reste, une constatation que les historiens du dogme ont l'occasion de faire souvent. Quand il s'agit de doctrines controversées ou obscures, la liturgie ne devance pas les progrès de la théologie, mais la suit plutôt et en reflète parfois les divers courants.

4 – Le consentement unanime des théologiens et la révélation de la doctrine de l'Assomption

L'un des signes auxquels on peut reconnaître que le magistère ordinaire de l'Eglise s'est prononcé sur le caractère révélé d'une doctrine est la proposition de cette doctrine comme telle par l'ensemble des théologiens catholiques. Lorsque cet accord s'établit et persévère — il s'agit d'un *consentement unanime au moins moralement* — on ne peut douter qu'il représente le sentiment même de toute l'Eglise enseignante. C'est le cas, par exemple, de la proposition suivante: « Après la mort, on ne mérite plus; on ne change plus, et le sort de chaque homme est irrévocablement fixé pour l'éternité par le jugement particulier. » Un accord semblable a-t-il jamais existé, existe-t-il au moins de nos jours, touchant l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu en corps et en âme? Certains paraissent n'en pas douter. [1] Mais notre enquête historique a amplement démontré le contraire. Proposée comme incertaine par beaucoup de théologiens occidentaux jusqu'au milieu du XIIIe siècle, la doctrine de l'Assomption a été généralement acceptée, à partir de cette époque, comme une pieuse croyance, appuyée sur de solides raisons théologiques, à défaut de preuves positives puisées dans les sources de la Révélation. Mais les meilleurs théologiens modernes déclarent que cette doctrine ne peut pas être encore considérée comme un article de foi catholique. On a même discuté, en ces dernières années, sur sa définibilité comme vérité

de la Vierge au temple sans nous garantir la vérité absolue du fait. Le pape Pie X supprima la fête de la translation de la maison de Lorette.

[1] D'après D. Renaudin, *Assumptio beatae Mariae virginis Matris Dei, Disquisitio theologica*, Turin, 1933, pp. 35 et 138, le consentement en question existerait sur l'Assomption: « Sive in Ecclesia latina Summi Pontifices et doctores, sive in graeca eximii Patres assumptionem beatae Mariae explicite docuerunt et nullus est auctor catholicus qui sententiam adversam aperte propugnavit », p. 35. Cependant, il n'ose traiter d'hérétique celui qui la nierait: « quia doctrinam assumptionis, licet omnino certam, de fide nondum declaravit Ecclesia. »

révélée: ce qui prouve, à l'évidence, que le consentement unanime des théologiens n'entre pas ici en jeu pour élever la doctrine en question au rang de dogme défini par le magistère ordinaire. [1]

Ce qu'il faut reconnaître, c'est que, contrairement à ce qui est arrivé pour la doctrine de la conception immaculée, l'Assomption n'a pas été niée positivement ni combattue directement; mais certains théologiens sont restés en suspens à son sujet, à cause du silence des sources révélées.

5 – L'enseignement moralement unanime du corps épiscopal. Portée théologique des pétitions présentées ou signées par les évêques en vue de la définition solennelle de la doctrine de l'Assomption comme dogme de foi catholique.

Le magistère ordinaire de l'Eglise, c'est avant tout l'enseignement donné par le corps épiscopal dispersé dans le monde entier. S'il était établi que chaque évêque résidentiel, dans son diocèse, enseigne actuellement la doctrine de l'Assomption comme une vérité *formellement* révélée, il s'en suivrait que cette doctrine est déjà définie et qu'elle doit être crue, sous peine d'hérésie, comme un dogme de foi catholique. Peut-on affirmer que cette condition est présentement réalisée? Certains paraissent le croire. Ils se basent sur les nombreuses pétitions, adressées au Saint-Siège par l'épiscopat catholique depuis le concile du Vatican jusqu'à nos jours, en vue d'obtenir la définition solennelle de l'Assomption comme dogme de foi. On nous dit que ces pétitions sont parties de 820 sièges résidentiels, représentant le 73 % des évêchés du monde entier. On peut donc parler d'unanimité morale de l'Eglise enseignante, réalisée autour de ce point précis: *La doctrine de l'Assomption est une vérité formellement révélée.* Donc, d'ores et déjà l'Assomption est inseignée par le magistère ordinaire et doit être crue de foi divine et catholique, conformément à la déclaration infaillible du concile du Vatican.

La conclusion s'impose-t-elle? Nous en doutons. Voici nos raisons.

1° On pourrait contester l'existence de l'*unanimité morale* de

[1] Rappelons, à ce propos, qu'un des derniers manuels de théologie dogmatique parus, qui a reçu de grands éloges dans les revues théologiques catholiques, celui de Mgr Franz Diekamp, d'abord publié en allemand, puis en langue latine, qualifie seulement de *très probable* la doctrine de l'Assomption: « Corpus Mariae corruptioni non traditum est, sed paulo post mortem animae iterum est unitum et in caelum a Deo assumptum: *Sententia pia et probabilissima.* » F. Diekamp, *Theologiae dogmaticae Manuale*, t. II, Paris, 1933, p. 427. Voir plus haut, p. 467.

l'épiscopat résidentiel, puisqu'il manque plus d'un quart des évêchés. Un quart, c'est quelque chose; c'est peut-être trop pour qu'on puisse parler d'unanimité morale, surtout si l'on songe à la très inégale répartition des sièges résidentiels, eu égard à la population catholique que chacun représente: pour une population de plus de 8 millions d'habitants la Belgique n'a que 7 sièges; pour 44 millions, l'Italie en a plus de 280. [1]

2° Ce total de 820 sièges pétitionnaires se répartit sur une durée de 70 ans, de 1870 à 1940. Il n'est donc pas établi qu'à un moment donné, par exemple en 1870, en 1900, en 1925, en 1940, 73% des évêques résidentiels étaient unanimes à enseigner que la doctrine de l'Assomption est une vérité révélée. Les évêques meurent et sont remplacés, et les successeurs n'ont pas toujours, sur tous les points, les mêmes sentiments, les mêmes convictions, les mêmes opinions que leurs prédécesseurs. Nous savons qu'en 1870, sur plus de 700 Pères du concile du Vatican, 187 signèrent sept ou huit pétitions demandant la définition de l'Assomption. Les pétitionnaires représentaient très inégalement les diverses nations catholiques et constituaient à peine un tiers des Pères du concile. En 1901, 213 évêques résidentiels envoyèrent des pétitions; en 1923, il y en eut 187; en 1934, on en compta 352. C'est le chiffre, le plus fort qui ait été atteint. Par contre, entre 1870 et 1900, les pétitions cessèrent à peu près complètement. L'année 1936 en apporta 53 et l'année 1939, 23 seulement. Par ailleurs, tous les évêques pétitionnaires ayant juridiction ordinaire n'ont pas demandé *expressément* que l'Assomption fût définie *comme dogme de foi catholique*. De 1870 à 1940, le nombre de ceux qui ont fait cette demande expresse se monte seulement à 504.

3° Les pétitions diffèrent beaucoup entre elles de fond et de forme. Tandis que certaines ont été rédigées textuellement ou approuvées par les évêques eux-mêmes, réunis en synode ou en congrès divers, d'autres sont des formulaires tout faits qui ont été présentés à leur signature bénévole par tel Comité marial, tel couvent de religieuses, tel particulier dévot à Notre-Dame de l'Assomption. Il est évident que les formules de la première catégorie ont beaucoup plus de valeur que les secondes.

Chose plus grave: la plupart des pétitions n'expriment pas d'une

[1] Inutile de dire qu'au point de vue théologique, l'autorité doctrinale d'un évêque d'un petit diocèse a autant de valeur que celle d'un évêque d'un diocèse beaucoup plus nombreux. Nous voulons simplement signaler ici la disproportion qui existe entre le nombre des diocèses et la population fidèle que chacun peut représenter.

manière claire l'objet précis de la définition qu'elles sollicitent, ce qu'il faut entendre par *assomption de la Sainte Vierge*. Telle formule souscrite par plusieurs cardinaux et de nombreux évêques, encore tout récemment, ne parle que de la définition de l'Assomption en général, sans dire s'il s'agit de l'assomption en corps et en âme, sans souffler mot de la mort et de la résurrection de la Vierge, de l'incorruption de son corps. [1] La plupart mentionnent expressément l'assomption corporelle, mais se taisent sur la mort de la Vierge. [2] Les autres font entrer dans la notion de' lAssomption la mort sans corruption et la résurrection glorieuse. Plusieurs, parmi les plus récentes, demandent en même temps que la définition de l'Assomption, celle de la médiation universelle de Marie, sans toujours préciser en quoi consiste cette médiation. Elles mettent sur le même pied les deux doctrines. [3] Il est sûr que cette imprécision dans l'objet de la définition; cette union à une autre doctrine mariale, elle-même encore mal définie, enlèvent à ces sortes de documents beaucoup de leur importance théologique et de leur valeur doctrinale.

4° Faisons remarquer, à ce propos, la différence qu'il y a entre les pétitions adressées au Saint-Siège, au milieu du siècle dernier, pour obtenir la définition de l'Immaculée Conception, et celles qui arrivent de nos jours en faveur de la définition de l'Assomption. La doctrine de l'Immaculée Conception, à la veille de sa définition, était

[1] C'est le cas, par exemple, de la pétition des femmes italiennes, qui, entre les années 1929-1937, a recueilli plus de 2 millions de signatures d'évêques, de prêtres et de fidèles du monde entier. Cinq formules sur six se taisent sur l'assomption corporelle proprement dite.

[2] Voir la statistique donnée plus haut, p. 516.

[3] Depuis une vingtaine d'années, on a beaucoup agité la question de la définibilité de la médiation universelle de la Sainte Vierge dans la distribution des grâces. De nombreux ouvrages et d'innombrables articles ont paru sur le sujet. Il ne semble pas que la question ait beaucoup avancé, et l'on discute encore sur l'objet précis de la définition. Si l'on entend cette médiation de l'intervention spéciale de Marie dans la distribution de toute grâce accordée aux hommes, au moins depuis son assomption, la qualification de la doctrine varie, suivant les auteurs, entre *proxime definibilis* et *simpliciter probabilis*. Mgr Diekamp, dans son *Manuale theologiae dogmaticae*, t. II, Paris, 1933, pp. 431-432, écrit: « Inquantum, Deo sic ordinante, postquam Maria beatitudinem adepta est, nullus homo ullam gratiam salutarem accipit nisi per eius specialem intercessionem *sententia probabilis*. » Pourquoi ce grand écart, entre théologiens, sur un point spécial de doctrine mariale? C'est que certains théologiens, manquant de sens critique et historique, exagèrent indûment la portée de certaines affirmations patristiques, en travestissent le véritable sens, parlent du consentement unanime des Pères, alors que quelques-uns seulement ont donné leur avis.

parfaitement précisée. On avait discuté sur ce point pendant des siècles. On avait considéré, retourné la question sous toutes ses faces. Tout avait été éclairci. Seule la tradition de l'Eglise orientale byzantine était incomplètement connue. Il n'en va pas de même, jusqu'à ce jour, pour la doctrine de l'Assomption. On n'a commencé à s'en occuper d'une manière spéciale que depuis le concile du Vatican, et encore par intermittence. Les manuels de théologie les plus récents lui consacrent au plus deux ou trois pages, quelque fois une demi-page: tel celui de Tanquerey, cependant si répandu. Les monographies spéciales parues jusqu'ici sont, sauf exception, de qualité inférieure tant au point de vue historique et critique qu'au point de vue théologique proprement dit. [1] Une histoire complète de la doctrine n'a pas encore été écrite. Son évolution à travers les siècles, tant en Occident qu'en Orient, n'a pas été mise en lumière. Surtout, on n'a pas encore précisé l'objet de la définition. Or, cet objet est simple, ou très complexe, suivant qu'on fait abstraction de la question de la mort, ou que l'on intègre celle-ci dans la doctrine à définir. [2]

5° Que la doctrine de l'Assomption ne soit pas encore mûre pour une définition solennelle et qu'elle ait besoin d'être discutée et élucidée par le travail théologique, c'est ce que prouvent surabondamment les pétitions, si nombreuses et si variées de fond et de forme. Elles abondent, en effet, en preuves sans valeur reposant sur des erreurs historiques, des documents apocryphes, des universalisations hâtives. On abuse du consentement unanime des Pères et des théologiens et surtout de l'argument tiré de la fête du 15 août, parce qu'on ignore l'histoire. [3]

---

[1] Sans vouloir jeter le discrédit sur un zélateur de la définition ni diminuer en rien son mérite, la vérité nous oblige cependant à dire que la thèse, plusieurs fois remaniée, de Dom Paul Renaudin sur la définibilité de l'Assomption, qui a inspiré les considérants d'un grand nombre de formules pétitionnistes, nous paraît d'une insuffisance notoire tant du point de vue historique que du point de vue théologique. La plupart des critiques que le Dr Ernst a dirigées contre son travail et contre d'autres travaux similaires, parus dans ces dernières années, sont parfaitement justifiées.

[2] En fait, il n'est pas douteux que les pétitions qui parlent de l'Assomption en général visent avant tout ce que le mot *assomption* désigne pour les catholiques de nos jours, c'est-à-dire la glorification de la Mère de Dieu en corps et en âme, la présence de toute sa personne dans le ciel. Mais il reste la question de la mort.

[3] Dans sa pétition du 8 décembre 1903, Mgr Ballon, évêque d'Arequipa (Pérou) apporte de nombreuses raisons, dont voici un spécimen: « 1° Maria plena est gratia, id est omnes gratias possidet. Ergo gratia assumptionis ei deesse non potest; 2° Domus Nazarethana ab angelis ad regiones catholicas translata est ut contra profanationem protegeretur. Ergo corpus B. Mariae Virginis, domum Altissimi, ad caelum translatum esse oportet, ne in pulverem converteretur; 3° Scriptura probat *evidenter* hanc veritatem. » Dans un long Mémoire, envoyé en 1904, Mgr Bonazzi, archevêque de Bénévent, déclare que l'Eglise enseigne le mystère de l'assomption corporelle de la Vierge par son magistère ordinaire officiel infaillible, de trois manières: « 1° praedicatione a temporibus immemorialibus sive episcoporum, sive eorum, quibus episcopi ministerium verbi tradiderunt; 2° liturgia (id est festo Assumptionis); 3° consensu unanimi Patrum et theologorum. » A la suite de D. Renaudin, il déclare que l'Eglise n'a pu recevoir cette vérité que par une *tradition orale apostolique*. Il reconnaît pourtant que cette vérité n'est pas encore définie comme dogme de foi: ce qui ne s'accorde guère avec ses déclarations sur le magistère ordinaire infaillible.

6° Une preuve que les pétitions envoyées n'indiquent pas nécessairement que leurs auteurs ou signataires sont convaincus de la révélation formelle de l'Assomption se tire du fait que plusieurs pétitionnaires disent expressément que l'Assomption n'est pas encore un article de foi, [1] ou se réfèrent à l'autorité de grands théologiens (tels Suarez ou Benoît XIV), d'après lesquels cette doctrine ne doit pas être rangée parmi les dogmes catholiques, qualifiant simplement de téméraire la doctrine opposée. Il serait, du reste, plus que surprenant que les théologiens contemporains n'étant unanimes ni sur le fait de la définition de la doctrine par le magistère ordinaire, ni sur sa définibilité par le magistère solennel, ni même sur sa certitude, [2] il serait, dis-je, étonnant que le corps épiscopal, pris dans son ensemble, fût à ce point en avance sur les maîtres de la science sacrée. En fait, nous voyons les meilleures pétitions rédigées par des évêques en appeler à l'autorité des théologiens.

7° Les formules pétitionnistes, examinées quant à leur contenu théologique, ne font guère avancer la question de la définition par les raisons qu'elles apportent. Elles ne démontrent pas, en effet, *d'une manière claire, la contenance formelle* de la doctrine de l'Assomption dans une autre vérité révélée déjà définie.

8° Concluons que les demandes de définition adressées jusqu'ici au Saint-Siège par les évêques résidentiels ne prouvent pas avec certitude que l'ensemble de ces évêques enseignent d'ores et déjà que la doctrine de l'Assomption est une vérité *formellement* révélée; mais

---

[1] Voir, par exemple, la pétition des évêques de la région d'Ancône: « Quamquam haec doctrina ab apostolis fluit, *adhuc tamen de fide non esse, perpaucis abnuentibus, conveniunt omnes.* » Le 29 septembre 1932, les évêques du Piémont parlent de la croyance: *pia, sancta, certa, tempore opportuno definienda.*

[2] Nous avons vu ci-dessus, p. 467, n. 2, que Mgr Diekamp, dans le tome II de son *Manuale theologiae dogmaticae*, édité en 1933, présente l'Assomption *ut sententia probabilissima.*

elles témoignent du désir quasi-unanime de l'épiscopat résidentiel de voir cette doctrine définie par le magistère solennel de l'Eglise. Les pétitions, telles qu'elles ont été présentées, ne peuvent être assimilées au *placet* que chaque évêque est amené à formuler en concile œcuménique devant la proposition d'une vérité à définir. Désirer qu'une vérité soit définie n'équivaut pas nécessairement à *être déjà pleinement convaincu* que cette vérité est contenue dans le dépôt de la Révélation. Ce désir témoigne cependant d'une certaine vue confuse que la vérité en question est révélée, a du moins de grandes chances de l'être, et chez beaucoup il est l'indice d'une véritable conviction. [1]

9° Une autre conclusion à tirer de ces pétitions est qu'elles ne peuvent dispenser l'Eglise enseignante de nouvelles enquêtes et de nouveaux travaux tant pour préciser l'objet de la définition que pour *faire apparaître*, par des preuves et des raisonnements solides, son caractère révélé, encore en partie voilé. Il est opportun d'intéresser à cette enquête le monde des historiens et des théologiens catholiques, de susciter un mouvement de discussion sur les points encore obscurs. Ce mouvement aura pour résultat non seulement de préparer la définition solennelle de l'Assomption, mais aussi de faire progresser toute la théologie mariale, en la débarrassant d'une foule de scories théologiques qu'une piété mal entendue a amoncelées autour des privilèges de Notre-Dame. Ceux-ci n'ont besoin que de la vérité pure pour apparaître dans tout leur éclat.

6 – Le sentiment commun des fidèles et la doctrine de l'Assomption

Un dernier organe par où l'on peut saisir l'enseignement du magistère ordinaire de l'Eglise est ce que les théologiens appellent le sentiment commun des fidèles, c'est-à-dire de l'Eglise enseignée. Quand ce sentiment est vraiment général, certain et tout à fait clair, et qu'il porte sur un point de doctrine *considéré positivement par les fidèles comme appartenant à la foi catholique et devant être cru de tous*, il est hors de doute qu'il traduit l'enseignement du magistère ordinaire et qu'il constitue une preuve sûre de la révélation par Dieu de la doctrine en question. Ce sentiment, en effet, n'est alors que l'écho

[1] Il est facile au Saint-Siège d'obtenir un referendum de l'épiscopat résidentiel sur la question de l'Assomption qui serait à l'abri de toute critique et de toute équivoque. Il suffirait de consulter directement chaque évêque avec un questionnaire approprié.

de l'enseignement reçu. C'est l'*infaillibilité enseignée* reproduisant l'*infaillibilité enseignante*, le miroir renvoyant la lumière reçue. Les fidèles ne croient que ce qu'on leur enseigne.

Il apparaît vite, à la réflexion, que la preuve tirée de ce sentiment commun est d'un maniement fort délicat. Il ne suffit pas, en effet, que les fidèles acceptent communément, universellement, à un moment donné de l'histoire de l'Eglise, telle croyance, tel fait inclus dans une solennité liturgique ou une pratique de piété, comme une *vérité certaine*, dont personne ne doute à ce moment. Il faut aussi, il faut surtout, que la croyance porte sur le caractère révélé de la doctrine ou du fait en question, sur son appartenance au dépôt de la foi. Si ce dernier point ne peut être constaté avec certitude, le sentiment commun des fidèles sera impropre à témoigner de la révélation d'un article de foi et à nous convaincre que telle doctrine fait partie, dès maintenant, des vérités à croire obligatoirement. A une certaine époque, sinon de nos jours, l'ensemble des fidèles pouvaient admettre, par exemple, comme vérités historiques ne faisant aucun doute l'apparition de la Sainte Vierge au bienheureux Simon Stock pour lui remettre le scapulaire du Mont Carmel; ou la translation miraculeuse de la Maison de Lorette; ou l'institution, par saint Dominique, de la dévotion au saint Rosaire telle qu'elle existe depuis le XVIe siècle. Ce sentiment commun ne pouvait conférer aux faits cités ni le caractère révélé qu'il ne sauraient avoir, ni la certitude historique, que beaucoup d'érudits leur dénient présentement.

Que faut-il penser du sentiment commun des fidèles par rapport à la doctrine de l'Assomption? Un théologien contemporain bien connu, le P. Bainvel, lui fait la part belle, la part même prépondérante pour dirimer la question de la définibilité de la doctrine par le magistère solennel, cette doctrine appartenant déjà, d'après lui, du fait de ce sentiment, au dépôt de la Révélation. Voici comment il s'exprimait au Congrès marial de Nantes, de 1924:

« Est-il vrai que la Mère de Dieu soit au ciel en corps et en âme? Qui donc en doute dans cet auditoire? Qui ne serait scandalisé, s'il voyait la chose mise en doute? Et ce que je dis de cet auditoire d'élite pourrait se dire également de tous les chrétiens qui, le 15 août, fêtent joyeusement l'assomption de Marie et son couronnement au ciel. Car l'objet de la fête est bien, pour eux, son assomption corporelle, comme l'ascension de Jésus est son ascension corporelle. *Et ils y croient sans hésiter comme à un article de foi*. (C'est nous qui soulignons).

« Or, cette croyance des fidèles est un signe de vérité, un signe indubitable. Car comme l'Eglise enseignante est infaillible, ainsi l'est le corps des fidèles, ce que l'on appelle l'Eglise enseignée. L'infaillibilité du pape

et du corps épiscopal est toute ordonnée, dans l'intention divine, à celle du peuple chrétien, bien que celle-ci soit toute subordonnée à celle-là.

« Le corps enseignant y croit, comme y croient les fidèles. Les nombreuses démarches faites de toute part dans le monde depuis un siècle, pour obtenir la définition solennelle de l'Assomption, sont un témoignage éclatant de cette foi. *Il n'y manque que la formalité, la sanction d'une définition solennelle.*

« En deux mots, l'*Eglise infaillible croit à l'Assomption. Donc l'Assomption est une vérité de foi, bien que le magistère officiel n'ait pas encore, par un acte définitif, imposé cette vérité à la croyance des fidèles.* »[1]

Un peu plus loin, le même ajoute:

« Nous savons que l'Eglise est infaillible dans sa foi. Ce qu'elle *croit* vrai est vrai, en prenant le mot *croire* au sens profond du mot, *au sens d'un acte de foi proprement dit. Ce qu'elle croit révélé est révélé, au moins implicitement.* Or, cette foi n'attend pas généralement, pour se produire, une décision dogmatique, qui l'impose à tous. Le plus souvent, *c'est elle qui amène la décision. Le pape et le concile définissent ce que croit et enseigne la sainte Eglise.* Il est vrai, sa décision impose la nécessité de croire la vérité; mais cette croyance précède, au moins implicitement, dans la masse des fidèles, la définition qui l'impose. »[2]

A cette croyance actuelle des fidèles, dont l'existence pour lui ne fait pas de doute, le P. Bainvel attache une importance capitale, bien supérieure à celle de la déduction théologique. Après avoir déclaré *qu'on ne trouve* « nulle trace de l'Assomption dans l'Ecriture »; après avoir dit qu'en fait de tradition orale sur la question, on ne rencontre que celle qui a été défigurée dans les apocryphes, « dont l'autorité est minime, sinon absolument nulle »[3] il conclut:

« Le fait principal, la lumière décisive, *c'est la croyance actuelle des fidèles.* Avec cette croyance actuelle nous avons la clef de tout, et non seulement *une garantie de vérité*, mais une *certitude de foi* que nous sommes en face d'une vérité révélée, au moins implicitement. Aussi est-ce à cette croyance actuelle que nous avons ramené toute la question; *c'est à elle qu'il faut tout rattacher.* »[4]

Nous ne saurions ici être de l'avis du P. Bainvel. Manifestement il exagère, quand il déclare qu'actuellement l'Eglise enseignante,

[1] *Congrès marial de Nantes, tenu en 1924. L'Assomption de la Sainte Vierge,* Nantes, Paris, 1925. p. 136.
[2] *Ibid.*, p. 140.
[3] *Ibid.*, p. 139.
[4] *Ibid.*, p. 139.

comme l'Eglise enseignée, croient dans leur ensemble, avec une quasi-unanimité, à l'assomption corporelle de la Mère de Dieu *comme à une vérité sûrement révélée.* Nous avons vu, en effet, dans la deuxième partie, que la plupart des théologiens, depuis le XVI[e] siècle jusqu'à nos jours, n'osent aller jusque-là. Ils présentent la doctrine de l'Assomption comme une pieuse croyance, qu'il y aurait grande témérité à nier, ou même à mettre en doute; comme une doctrine certaine, cadrant bien avec l'ensemble des vérités révélées et comme exigée par elle; mais ils reconnaissent que *son caractère révélé* n'est pas encore manifeste, qu'il est enveloppé d'obscurité et a besoin d'être mis en plus claire lumière. C'est justement à quoi s'emploie l'effort théologique de nos jours. Depuis le concile du Vatican, la question de la définibilité de l'Assomption comme vérité révélée est passée à l'ordre du jour, comme le montrent les nombreuses dissertations et monographies sur le sujet publiées depuis cette époque. Si nous même nous avons pris la plume, *c'est pour essayer de faire mieux apparaître ce caractère révélé*, de démontrer par des arguments décisifs le fait de la révélation et d'indiquer son mode, n'ayant pas trouvé chez ceux qui nous ont précédé de preuves de cette sorte.

Le consentement unanime des théologiens sur le caractère *formellement* révélé de la doctrine de l'Assomption, n'est donc pas acquis, encore de nos jours, pas plus qu'on ne saurait prouver que ce consentement existe dans l'ensemble du corps épiscopal, malgré les nombreuses pétitions envoyés au Saint-Siège, depuis 1870, pour postuler la définition du privilège marial. Le sentiment commun des fidèles ne peut dépasser le sentiment commun de l'Eglise enseignante. Il ne saurait y avoir désaccord entre les deux. Sans doute, l'ensemble des fidèles de l'Eglise catholique admet comme une vérité certaine que la Mère de Dieu se trouve au ciel en corps et en âme. Mais voit-il dans cette doctrine un véritable dogme, *révélé formellement* par Dieu, auquel il faut adhérer par un acte de foi catholique? Voilà ce qu'on serait bien en peine d'établir. Les fidèles qui ont quelque teinte de théologie ou qui ont reçu une instruction religieuse un peu plus développée que celle qui se donne au catéchisme des enfants, répondront, si on les interroge sur l'Assomption, ce qu'on trouve dans la plupart des manuels classiques de théologie: pieuse croyance, vérité certaine, mais non encore définie comme dogme de foi. Nous avons vu, dans la partie historique de notre travail, qu'il existe même une minorité de théologiens, qui pensent que l'Assomption n'a été révélée que *virtuellement, indirectement*, et non *formellement*, et qu'à ce titre, elle ne peut être définie comme vérité révélée proprement dite, comme véritable dogme de foi.

Ajoutons que de nombreux théologiens ont admis et admettent la thèse récemment soutenue par le P. Marin-Sola: qu'une doctrine quelconque ne peut tomber sous l'objet de la foi divine et être saisie par la vertu théologale infuse, avant sa proposition suffisamment claire, faite par le magistère ecclésiastique, règle prochaine de la foi catholique. [1] Pas de foi divine, en l'absence de cette proposition, si évidente que paraisse la déduction ou conclusion théologique tirée du dépôt révélé par la raison individuelle, à cause du péril d'erreur, toujours possible. L'assentiment donné à une déduction théologique qui n'a pour garantie que la raison du théologien est un assentiment de science humaine, non de foi divine.

Il ne paraît donc pas que ce soit « à la croyance actuelle des fidèles qu'il faille tout rattacher », quand il s'agit de la définibilité de la doctrine de l'Assomption comme vérité de foi catholique. Cette croyance, à notre avis, est incapable de nous donner la clef du problème que pose cette définibilité. La solution ne peut sortir que de la réflexion théologique, scrutant les vérités dogmatiques déjà définies pour découvrir dans leur contenu la doctrine en question. C'est la méthode que nous emploierons tout à l'heure.

II – Preuves insuffisantes de l'existence de l'Assomption, abstraction faite du caractère révélé de cette doctrine

La doctrine de l'Assomption n'étant pas encore une vérité de foi catholique, que tout fidèle doit croire sous peine d'hérésie, est-elle, au moins, une doctrine *absolument certaine*, dont il n'est pas permis de douter sous peine d'erreur? Nous avons vu, dans la première partie, que les théologiens de la période moderne n'étaient pas complètement d'accord sur cette question. Un assez grand nombre d'entre eux ne qualifient que de *téméraire* celui qui nierait le privilège marial. Cette note théologique n'implique pas, par elle-même, l'absolue certitude de la doctrine niée ou mise en doute. On est téméraire, quand on rejette *sans raison suffisante* un point communément admis dans l'Eglise. Mais si l'on apporte de bonnes raisons pour s'inscrire en faux contre l'opinion courante, la témérité disparaît. Bien des propositions étaient qualifiées autrefois de téméraires par les théologiens, qui sont aujourd'hui la doctrine commune, voire même la vérité définie. Après ce que nous avons dit des raisons de haute convenance qui militent en faveur de l'immortalité de fait de Marie,

[1] Marin-Sola, *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2 vol., Paris, 1924.

nous n'oserions traiter de téméraire celui qui enseignerait positivement cette immortalité, malgré le sentiment encore commun des théologiens sur ce point. C'est que, depuis la définition de l'Immaculée Conception comme dogme de foi catholique, la question de la mort de la Sainte Vierge a changé d'aspect. Vu les termes de la définition, Marie, de par sa conception immaculée, avait un *droit certain* à l'immortalité primitive. Ce droit certain, nous l'avons vu, peut servir de base à une raison sérieuse pour soutenir, avec beaucoup de probabilité et de vraisemblance, que le fait a pu correspondre au droit. D'autres considérations appuyent ce sentiment, qui ne mérite plus, dès lors, la note de témérité.

C'est aussi depuis la définition de l'Immaculée Conception que la plupart des théologiens ont accentué la valeur théologique de la doctrine de l'Assomption. Ils ne parlent plus de *témérité* mais d'*erreur* positive pour qualifier la négation de cette doctrine, qui est, dès lors, considérée comme certaine, comme équivalente, au moins, à une véritable conclusion théologique. Tous ne vont pas jusque là; mais c'est bien, comme nous l'avons dit, la voie où s'engagent de plus en plus les maîtres de la science sacrée, en même temps qu'ils essayent de démontrer le caractère révélé de l'Assomption.

Pourquoi ce manque d'unanimité entre théologiens catholiques, quand il s'agit de déterminer le degré d'adhésion que réclame le privilège glorieux de la Mère de Dieu, les uns le déclarant déjà de foi catholique, les autres le qualifiant simplement de doctrine certaine, d'autres ne le considérant que comme le sentiment commun, dont on ne doit pas s'écarter sous peine de témérité? La raison en doit être cherchée dans le manque de rigueur des arguments apportés habituellement pour établir l'existence du privilège marial. Dans l'article précédent, nous avons passé en revue les raisons que font valoir le groupe de ceux qui voudraient nous convaincre que l'Assomption est déjà définie par le magistère ordinaire, et nous avons montré qu'en effet ces raisons n'allaient pas au but visé. Il nous faut maintenant reprendre ces raisons ainsi que celles qu'y ajoutent ceux qui voient dans l'Assomption une doctrine certaine, et même une doctrine définissable. La valeur réelle de ces raisons nous aidera sans doute à comprendre l'attitude de ceux qui dans le passé, et encore dans le présent, ne parlent que de *pieuse croyance*, de *sentiment commun des théologiens*, sans pousser plus loin. Nous divisons en trois groupes les arguments en question. Nous examinerons 1° les raisons notoirement insuffisantes apportées pour prouver le fait que Marie, actuellement et depuis son départ de ce monde, se trouve au ciel avec son corps et son âme glorifiés; 2° les preuves théologiques vrai-

ment probantes et décisives établissant non seulement le fait, mais aussi le caractère formellement révélé de l'Assomption glorieuse; 3° les simples raisons de convenance de cette glorification totale et anticipée. Le présent article est consacré aux arguments insuffisants pour établir la *certitude absolue* du fait de l'Assomption.

1 – La preuve tirée du tombeau vide

Se référant aux récits apocryphes du *Transitus Mariae*, plusieurs Pères et théologiens, à partir du VIIe siècle, ont donné comme preuve historique de l'assomption de Marie au ciel en corps et en âme le fait que son tombeau, celui qu'on montre encore de nos jours à Jérusalem, dans la vallée de Gethsémani, fut trouvé vide par les apôtres, lorsque ceux-ci, à la demande de leur collègue Thomas, arrivé en retard à la cérémonie de l'ensevelissement, l'ouvrirent en sa présence. Cette légende constitue le fond de l'*Histoire euthymiaque*, qu'on lit dans le Bréviaire romain, au second nocturne du quatrième jour de l'octave de l'Assomption. Il est évident que cette preuve n'en est pas une, puisque le tombeau lui-même est légendaire. Admettrait-on le caractère historique du récit, on n'en pourrait tirer une *preuve certaine* du fait de la résurrection glorieuse et de l'assomption en corps et en âme de la Vierge. En effet, d'après le récit même, les apôtres n'affirment pas la résurrection glorieuse comme un fait acquis et certain. En voyant le tombeau vide, ils concluent que le corps virginal a été honoré du don de l'incorruptibilité avant la résurrection générale et transporté à un endroit qui n'est pas nommé. C'est la même conclusion qu'ont tirée certains Occidentaux, comme saint Isidore de Séville et saint Bède, qui avaient entendu parler du tombeau vide par des pèlerins de Jérusalem. Sans s'arrêter à l'idée de l'Assomption glorieuse, mais paraissant admettre que le corps de la Vierge a échappé à la corruption, ils déclarent simplement qu'on ignore l'endroit où ce corps a été transporté. [1]

2 – La preuve tirée de l'absence de reliques de la Vierge

L'argument en faveur de l'Assomption tiré de l'absence de reliques de la Vierge est étroitement apparenté à celui du tombeau vide, bien qu'il s'en distingue. De nombreux théologiens y ont fait appel

[1] Voir plus haut, pp. 270-272. L'un des premiers qui ait fait appel au témoignage du tombeau vide est saint André de Crête. En une éloquente prosopopée, saint Jean Damascène prête la parole au tombeau de la Vierge. C'est à cet endroit qu'un faussaire a intercalé le récit de l'*Histoire euthymiaque*.

au cours des siècles, et il n'est pas rare que des auteurs contemporains y recourent encore. Au XIVe siècle, Nicolas de Lyre († 1340) donnait, après d'autres, trois preuves de l'Assomption: 1° la chair de Marie est la chair de Jésus; 2° le tombeau vide; 3° l'absence de reliques. Les reliques des autres saints, dit-il, sont vénérées ici-bas. S'il existait des reliques du corps de la Vierge, elles seraient aussi l'objet d'un culte. Donc la Vierge a été élevée au ciel en corps et en âme. [1] Au XVe siècle, saint Bernardin de Sienne († 1444) et saint Antonin de Florence (1459) développent le même argument et essayent de lui donner quelque force. [2] On est étonné de le rencontrer chez Suarez († 1617), [3] saint Bellarmin († 1629), [4] Sedlmayr († 1722). [5]

[1] *Postillae maiores seu Enarrationes in epistolas et evangelia totius anni*, Venise, 1572: « Secunda ratio desumitur ex corporis non inventione. Tertia ratio sumitur ex reliquiarum veneratione: reliquiae aliorum sanctorum venerantur in terris, sed non reliquiae corporis beatae Mariae: quod esset, si essent. Igitur fuit assumpta cum corpore et anima.» Quand on dit qu'il n'existe pas de reliques de la Vierge, il s agit de reliques proprement dites, c'est-à-dire de son corps très saint ou de quelqu'une de ses parties; car pour ce qui est des reliques au sens large du mot, on en a toujours montré, tant en Occident, qu'en Orient, depuis le VIe siècle au moins. Nous avons vu que saint Grégoire de Tours en trouvait de son temps, en Auvergne. Et nous parlons longuement, dans l'*excursus* B, des reliques mariales honorées par les Byzantins.

[2] Saint Bernardin, *Sermo de Assumptione*, art. III, c. I, *Opera omnia*, Venise, 1745, t. IV, pp. 122, 123, déclare que si Marie n'était pas ressuscitée, Dieu n'aurait pas manqué de révéler où se trouvait son corps, comme il l'a fait pour d'autres saints: « Licet in medio vallis Iosaphat corpus eius fuerit tumulatum, tamen ibi non fuit inventum... Signum est igitur et argumentum quod nusquam remansit in terris, sed iam resuscitatum atque glorificatum illi purissimae animae in caelis est inseparabiliter reunitum. » Saint Antonin raisonne de même: « Non passus fuisset Filius locum eius ignorari, ut honoraretur a cunctis, si non esset in caelis assumptum », *De Assumptione sermo II*, *Summa theologica*, IV pars, tit. XV, c. 43, § 3, Vérone, 1740, pp. 1268-1269.

[3] *De Incarnatione*, p. II, disp. XX, § II: « Si corpus Virginis integrum et incorruptum in terra persisteret, incredibile est permissurum fuisse Deum, ut tanto tempore Ecclesiam lateret et absque honore et veneratione in occulto aliquo et inviso loco iaceret. Variis enim exemplis constat, cum corpora aliquorum sanctorum in obscuris ac minus decentibus locis laterent, divina providentia factum esse ut Ecclesiae revelarentur atque honorifice conderentur. »

[4] *Concio XL de assumptione beatae Mariae Virginis. Bellarmini conciones*, Venise, 1617, p. 439: « Quomodo fieri posset, ut corpus tantae Virginis adhuc esset in terris et iam tot saeculis incognitum, et sine ullo honore iaceret? » Nous avons vu que plusieurs récits apocryphes font ensevelir Marie au paradis terrestre ou en quelque région céleste. L'argument apporté permet tout au plus d'affirmer avec quelque probabilité que le corps de la Vierge ne se trouve pas sur terre, mais ne prouve pas l'Assomption glorieuse en corps et en âme.

[5] *Scholastica mariana*, III p., q. VII, a. 3, dans la *Summa aurea*, éd. MIGNE,

Les Pères du concile du Vatican, dans leurs pétition pour la définition de la doctrine, le mentionnent encore. [1] Après eux, quelques théologiens paraissent y attacher une certaine importance. [2]

Point n'est besoin de longs raisonnements pour démontrer l'infirmité, pour ne pas dire la nullité, de cette preuve. Que de grands saints, en effet, dont on ignore le lieu de sépulture, et dont on ne conserve aucune relique authentique! Qu'on pense à saint Joseph, à la plupart des apôtres. Y verra-t-on une preuve que ces saints sont ressuscités et se trouvent au ciel en corps et en âme? L'absence de reliques peut tout au plus être présentée comme un indice probable de l'Assomption ou plutôt de la translation du corps virginal et ne doit venir [3] qu'en dernier lieu pour confirmer des preuves plus solides.

3 – L'argument liturgique tiré de la fête du 15 août

Si nous revenons ici sur l'argument liturgique, c'est pour répéter qu'à lui seul il ne suffit pas à établir *la certitude* absolue du fait de l'Assomption glorieuse, tout comme il est impuissant à nous en démontrer le caractère révélé. Cela ressort de l'histoire de la fête, de ses origines, de son objet premier et direct, du vague et parfois du disparate des textes liturgiques. D'une manière générale, la fête du 15 août célèbre le départ de ce monde de la Vierge et son entrée au ciel, son *dies natalis.* C'est là l'idée centrale. Sans doute, de plus en plus, dans l'Eglise catholique, le sentiment commun des fidèles voit dans la solennité la commémoraison de l'entrée de Marie au ciel en corps et en âme, prête peu d'attention au fait de la mort et de la résurrection qui a dû suivre, s'attache avant tout au triomphe de Notre-Dame. Mais cette spécification ne vient pas de la liturgie elle-même, dont les formules restent vagues et imprécises — nous parlons spécialement de notre liturgie latine —; elle vient du progrès théologique, du sens

---

coll. 151-153: « Probatur quarto ex aliis rationibus, ut 1° ex ipso facto quia Virginis corpus nullibi terrarum invenitur venerationi expositum, quod tamen Deipara prae omnibus aliis sanctis promereretur. »

[1] Cf. P. Renaudin, *Assumptio B. Mariae virginis, Matris Dei. Disquisitio theologica*, p. 173: « carentia reliquiarum sepulcrumque corpore virgineo vacuum ».

[2] Cf. J. Janssens, *Summa theologica*, Fribourg, 1902, t. V, p. 960: « Nullibi unquam dictum est reliquias beatae Mariae virginis asservari. Atqui hoc factum explicari decenter nequit, nisi corpus B. Virginis sit in caelos miraculose translatum. » Mais cette translation est-elle l'Assomption? Voilà ce que ne prouve pas l'absence de reliques.

[3] Merkelbach, *Mariologia*, p. 281: « Nullae conservantur B. Virginis reliquiae, quod corporis assumptionis est probabile signum. »

chrétien, qui réclame impérieusement pour la Mère de Dieu la glorification immédiate en corps et en âme.

Les théologiens ont généralement exagéré la valeur de cet argument liturgique et continuent encore de le faire, se référant même, pour lui donner plus de poids, à l'axiome faussement attribué au pape saint Célestin Ier: *Lex supplicandi statuit legem credendi.* Nous avons montré que cette application tombait à faux. Pour beaucoup, la fête est la grande preuve de la certitude de la doctrine. A cette certitude il faut chercher un fondement plus solide. On constate, du reste, que l'emploi de cet argument est resté inefficace et n'a pas fait avancer d'un pas non seulement la question de définibilité de la doctrine, mais même l'appréciation de sa valeur théologique par plusieurs maîtres de la science sacrée, qui n'ont vu qu'une témérité et non une erreur qualifiée dans la négation du privilège marial. Encore une fois, à vouloir trop prouver on ne prouve rien. [1]

4 – La preuve tirée d'une tradition orale d'origine apostolique

Malgré le silence presque complet de la tradition des cinq premiers siècles sur le mystère de l'Assomption tel que nous l'entendons aujourd'hui, certains théologiens croient encore pouvoir affirmer que la connaissance *explicite* de ce mystère n'a pu prendre naissance dans l'Eglise que par la voie d'une tradition orale remontant jusqu'aux apôtres, au moins jusqu'à saint Jean. Ils déclarent donc que cette tradition orale a existé d'une manière continue, bien que nous n'en possédions point de témoignages historiques positifs pour ces premiers siècles. Tout le contenu de la tradition apostolique n'a pas été nécessairement consigné dans ce qui nous reste de la littérature chrétienne de cette période primitive. Le silence n'est ni la négation ni l'absence. Ils croient pouvoir inférer l'existence de cette tradition

---

[1] Certains ont demandé au seul titre d'*Assomption*, donné à la fête, une preuve sérieuse en faveur de la doctrine de l'Assomption telle que nous l'entendons. Nous avons déjà dit combien cette preuve était fragile, comme il ressort de nombreuses homélies du Moyen Age latin, dont les auteurs restent hésitants sur le fait de l'assomption corporelle. Saint Canisius († 1597) y recourt pourtant assez longuement dans son traité de mariologie: *De Maria virgine incomparabili et Dei genitrice sacrosancta*, l. V, c. V. Cf. *Summa aurea*, Paris, 1866, t. IX, pp. 63-64, 69-70: « Quibus et pervetustum festi nomen accedit, ab assumptione sumptum ac veteribus etiam usurpatum, quo Mariae *ac nullius alterius e sanctis omnibus* (c'est ici que l'érudition du saint docteur est en défaut) assumptionem in Ecclesia celebrari significatur: nimirum ob corporis (ut ipsa loquendi proprietas indicat) assumptionem, non propter solius animae beatitudinem. »

des récits apocryphes du *Transitus Mariae*, en particulier de celui du Pseudo-Méliton.

Les apocryphes, disent-ils, n'ont pu inventer de toutes pièces ce qu'ils nous racontent. Il y a, dans leurs récits légendaires, un fond historique, un noyau de vérité, autour duquel ils ont copieusement brodé. Ce fond historique, c'est la mort même de Marie, suivie de sa résurrection glorieuse. Si ce fond n'avait déjà existé à l'état explicite dans la tradition commune de l'Eglise, on ne s'expliquerait pas que ces légendes aient eu assez d'influence pour amener l'institution d'une fête de la Dormition de la Vierge dans toute l'Eglise, à partir du VII[e] siècle, fête qui a été aussi — les premiers orateurs grecs en font foi — celle de sa résurrection et de son assomption glorieuse.

Que penser de cette interprétation des récits apocryphes? Nous avons déjà répondu à cette question. Nous avons admis nous-même comme à peu près certaine l'existence d'une tradition orale primitive sur le départ de Marie de cette terre, dont la source a dû être saint Jean. Mais nous avons ajouté que nous ignorions le contenu exact de cette tradition. Parlait-elle d'enlèvement miraculeux seulement sans autre explication? Ou d'enlèvement accompagné de la glorification immédiate en corps et en âme et de l'entrée dans la gloire? Ou simplement de la mort? Ou de la mort suivie de sa résurrection glorieuse? Autant d'hypothèses possibles. Les apocryphes se taisent sur les deux premières, dont avons trouvé des traces à Jérusalem, aux IV[e] et V[e] siècles. Ils nous laissent le choix entre les deux dernières et en ajoutent une troisième, dont les théologiens ne parlent pas habituellement, sans doute parce qu'elle est peu connue: à savoir la mort sans résurrection, mais unie à la conservation du corps dans une parfaite incorruption et à sa translation au paradis terrestre ou ailleurs. Ce qui est sûr historiquement, c'est que la tradition orale primitive, quelle qu'ait été sa nature, n'a pas dépassé le petit cercle restreint de la Communauté jérosolymitaine et que, là même, elle a vite disparu ou s'est obscurcie, au point que sur la fin du IV[e] siècle, à Jérusalem même, les uns soutenaient que Marie était morte martyre, les autres qu'elle avait été enlevée au ciel par son Fils sans passer par la mort, les autres, comme saint Epiphane, avouaient leur ignorance complète sur la manière dont la Mère de Dieu avait quitté ce monde. Ce qui est sûr aussi, c'est qu'à Jérusalem aux IV[e] et V[e] siècles, il n'existait point de tombeau de la Vierge; mais une tradition localisait à Gethsémani la maison où elle avait habité avec saint Jean et d'où elle était partie pour le ciel. Devant ces certitudes historiques, que devient la valeur des récits apocryphes, qui tous admettent le fait de la mort, mais pas tous celui de la résurrection; qui se contre-

disent sur les circonstances et la durée de la mort? Nous avons dit que leur valeur historique était nulle. Loin de supposer une tradition primitive certaine, dont ils seraient l'écho, ils sont nés, comme les autres apocryphes du Nouveau Testament, du dessein de compléter les lacunes des sources révélées par des récits fictifs, où la vraisemblance est plus ou moins observée, suivant les auteurs. Comme nous l'avons dit, ces auteurs ont conçu le départ de Marie de ce monde sous la forme ordinaire de la mort naturelle, parce que c'était l'hypothèse qui paraissait la plus vraisemblable, celle qui se prêtait le mieux à des développements émouvants ou dramatiques; celle aussi qui, dans les premiers siècles, devait recueillir le plus d'adhérents, alors que la réflexion théologique ne s'était pas encore portée sur l'incomparable dignité de la Mère de Dieu et les privilèges qu'elle appelle. Disons, si l'on veut, que les auteurs de ces récits légendaires reflètent l'opinion le plus communément répandue, à leur époque et dans leur milieu, sur le *Passage* de la Vierge et que, dans l'affirmation de la résurrection glorieuse de la Vierge ou de la simple conservation miraculeuse de son corps virginal, ils ont été guidés par le sens chrétien, déjà en éveil sur les grandeurs de Marie dans les milieux où ils ont écrit, puisque, comme nous l'avons montré, ces récits sont tous postérieurs à la définition de la maternité divine par le concile d'Ephèse. Mais, vu les contradictions qu'on découvre dans leurs narrations non seulement sur les détails, mais même sur le point capital de la résurrection glorieuse, il est impossible de les considérer comme les porte-voix d'une tradition orale primitive, *explicite, et continue*. Qu'ils aient été, dans une mesure variable, les interprètes du sens chrétien, on peut le concéder. Qu'ils soient les échos d'une tradition orale remontant jusqu'aux apôtres, voilà ce que l'histoire nous empêche d'admettre. Car il y a des silences de l'histoire qui équivalent à des négations positives. C'est le cas, par exemple, pour l'existence d'un tombeau de la Vierge à Jérusalem, aux IV[e] et V[e] siècles. Il est sûr qu'à cette époque les habitants de la Ville Sainte n'en avaient nulle connaissance; sûr aussi qu'ils ne possédaient aucune tradition ferme sur la manière dont la Mère de Dieu avait quitté cette terre.

Que ces récits apocryphes aient eu assez d'influence pour amener les Eglises orientales à instituer une fête de la Dormition de Marie, cela ne doit pas nous surprendre. Ce n'est pas le seul exemple que nous ayons d'une fête mariale ayant pour extrait de naissance un récit apocryphe. N'est-ce pas le *Protévangile de Jacques* qui est à l'origine de la fête byzantine de l'*Entrée au temple* (nous disons: la *Présentation au temple*) *de la Vierge dès l'âge de trois ans?* Le même apocryphe a été également pour beaucoup dans la légende des fêtes

de la *Conception d'Anne* (9 décembre) et de la *Nativité* de Marie (8 septembre). En instituant ces fêtes et en utilisant les données de cet apocryphe pour la constitution des offices liturgiques, l'Eglise n'a pas entendu engager son infaillibilité pour nous garantir la vérité historique des récits empruntés. Son but a été de promouvoir le culte de la Mère de Dieu en multipliant les fêtes en son honneur. En l'absence de données sûres, fournies par les sources révélées, elle a eu recours à des récits plus ou moins vraisemblables, capables d'édifier. Ce qui s'est produit pour l'établissement de la fête de l'*Entrée au temple* a pu se produire aussi pour l'institution de la fête de la *Dormition.* Il faudrait raisonner autrement, si l'objet premier, direct ou unique de cette fête avait été l'assomption glorieuse de Marie en corps et en âme. Mais nous savons qu'il n'en a pas été ainsi, du moins à l'origine. [1]

Concluons que l'existence d'une tradition orale *positive* d'origine apostolique touchant le mystère de l'Assomption glorieuse en corps et en âme non seulement n'est pas certaine, mais paraît dénuée de toute vraie probabilité. [2] On ne peut donc y recourir pour établir que l'Assomption est une doctrine certaine.

[1] Beaucoup de théologiens, quand ils parlent de la fête du 15 août, partent de l'idée que cette fête a toujours eu pour objet direct, sinon unique, l'Assomption glorieuse en corps et en âme. Ce n'est malheureusement pas exact, comme nous l'avons montré en traitant des origines de la fête et de son objet. Il n'est pas étonnant, dès lors, qu'ils exagèrent la portée doctrinale de l'argument liturgique.

[2] Certains théologiens ont beaucoup de peine à admettre que des récits apocryphes aient pu suggérer l'institution de la fête du 15 août. Ils veulent à tout prix maintenir leur valeur d'information, sinon sur les circonstances, du moins sur la *substance du fait* qu'ils racontent. Le P. MERKELBACH a écrit tout récemment: « Impossibile est opinionem cuiusdam auctoris saec. V aut VI plus minusve digni tam celeriter sparsam fuisse in toto Oriente et Occidente, ita ut ab Ecclesiis omnino dissitis acceptaretur, saltem constanter, et in regionibus diversissimis institutionem cuiusdam festi permanentis immediate provocaret. Talis scilicet consensus casu vel inconsideratione explicari nequit, *sed persuasione universali quae respondet traditioni doctrinali et publicae Ecclesiae doctrinae saltem implicitae.* » *Mariologia*, p. 284. Pour le P. Merkelbach, la substance du fait, sur lequel les apocryphes s'entendraient, c'est l'Assomption corporelle glorieuse. Or, cela n'est pas exact. Les apocryphes ne s'entendent que pour affirmer la mort de la Vierge. Il a l'air de croire aussi que l'objet direct de la fête du 15 août a été partout et toujours l'Assomption corporelle: nouvelle erreur. Et puis, qu'est-ce qu'une *persuasion universelle qui répond à une doctrine officielle de l'Eglise, au moins implicite?* Nous ne comprenons pas ce qu'est une doctrine officielle *implicite.* En tout cas, de pareils raisonnements ne sont pas faits pour établir l'existence d'une véritable *tradition orale*, qui est nécessairement explicite, sous peine de ne pas exister.

5 – Une preuve patristico-scripturaire donnée par quelques théologiens

Ne trouvant pas dans l'Ecriture sainte, prise au *sens littéral direct*, de témoignage clair et explicite de l'Assomption, certains théologiens ont cru pouvoir découvrir des indications suffisamment nettes de ce mystère dans quelques passages de l'Ancien Testament, entendus au *sens littéral indirect*, c'est-à-dire au *sens spirituel et typique* proprement dit. Ce sens typique appartient en quelque façon à la lettre de l'Ecriture, est fondé sur elle, *parce qu'il a été visé par Dieu, auteur principal des Livres saints.* Il ne faut pas le confondre avec le *sens accommodatice*, si usité dans la prédication et la littérature ascétique et mystique et n'étant qu'un procédé littéraire de composition, par lequel on emprunte à l'Ecriture des passages détournés de leur sens littéral et appliqués à autre chose. Comment savoir que tel passage des Livres inspirés a un double sens: le sens littéral direct et un sens typique, tous deux voulus par Dieu? Evidemment, il faut que Dieu lui-même nous en instruise soit par l'Ecriture sainte ellemême, soit par le magistère infaillible de l'Eglise. Le magistère infaillible de l'Eglise, nous le savons, peut s'exprimer par le consentement unanime ou quasi-unanime des Pères et des théologiens. Si nous trouvons quelque passage scripturaire où les Pères et les théologiens ont unanimement aperçu l'indication du mystère de l'Assomption au sens typique proprement dit, leur exégèse s'imposera comme l'interprétation authentique et obligatoire donnée de ce passage par le magistère ordinaire. Nous aurons une preuve certaine non seulement de l'existence du privilège marial, mais aussi de son caractère révélé.

Une pareille démonstration est-elle possible? En trouvons-nous les éléments suffisants dans l'histoire de la tradition catholique? Certains théologiens récents ont paru le croire par la manière dont ils se sont exprimés. Dom Renaudin, en particulier, au moins dans ses deux dernières dissertations sur l'Assomption, a essayé d'esquisser une preuve de ce genre en réunissant un nombre imposant de témoignages de Pères et de théologiens, qui ont découvert des allusions claires, de véritables indications sur le mystère en question. Il s'agit surtout de deux ou trois passages, que nous avons mentionnés dans notre chapitre sur la doctrine de l'Assomption et l'Ecriture sainte: [1] 1° le texte du psaume XLIV: *Adstitit regina a dextris tuis*; 2° celui du

[1] Dans sa première dissertation intitulée: *De la définition dogmatique de l'Assomption de la T. S. Vierge*, Angers, 1900, p. 29, Dom Renaudin reconnaissait l'insuffisance de cette exégèse pour nous fournir une preuve certaine de l'Assomption: « L'Ancien Testament contient peut-être des indications figura-

psaume CXXXI, 8, le principal: *Surge, Domine, in requiem tuam, tu et arca sanctificationis tuae*; 3° celui du Cantique, VIII, 5: *Quae*

tives de notre mystère, mais ... les passages où l'on a cru voir l'Assomption ne sont probablement qu'une application accommodatice du texte à une vérité connue d'ailleurs. Nous serions porté à croire que l'autorité de ces passages, cités en faveur du privilège de Marie, vient surtout de l'emploi qu'en ont fait les Pères et les théologiens et ne peut, moins encore que les raisons de convenance, nous apporter une *certitude parfaite*... Rien n'indique que ce sens, appliqué par notre esprit à ce mystère, ait été dans l'intention de Dieu, lorsqu'il créait ou ordonnait ce que nous disons être des symboles. » Mais il a changé de sentiment dans son ouvrage plus développé: *L'Assomption de la Sainte Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi catholique*, Paris, 1912. Il a pensé que l'interprétation des Pères et des théologiens pouvait lever l'incertitude sur la signification des passages en question et il a bâti sur ce fondement son principal argument sur la définibilité de l'Assomption comme dogme de foi catholique. *Op. cit.*, pp. 142-161. Voir surtout p. 160, où il termine sa demonstration par cette conclusion: « La croyance à l'Assomption repose donc sur la parole de Dieu, qui l'a révélée formellement, quoique implicitement, en plusieurs types de l'époque antérieure à l'économie évangélique. » Dans son dernier recueil: *Assumptio B. Mariae virginis, Matris Dei. Disquisitio theologica*, Turin, 1933, il paraît atténuer la portée de cet argument, puisqu'il écrit, p. 107: « Ex sola Scriptura Assumptio probari nequit... Attamen, cum aliunde sit cognita, scilicet ex Traditione, seu ex auctoritate docentis Ecclesiae, theologo utile erit et opportunum inquirere utrum Assumptio in quibusdam locis sacrae Scripturae, *quamvis non certo constet*, revera possit contineri et a Spirito Sancto intendi. Iuxta plures Patres et theologi haec possibilitas adest et in duobus locis sensu litterali et in quibusdam aliis sensu typico Assumptio exprimeretur. » Par ailleurs, il ajoute un peu plus loin, p. 114: « Ad probandam vero Assumptionem antiqui Patres et theologi recentiores auctoritatem sacrae Scripturae frequentissime adducunt. *Ex eorum loquendi modo manifestum est quod plerique existimabant revelatam esse a Deo notitiam resurrectionis B. Mariae.* Quidam autem autumant in his locis Patres et theologos uti sensu accommodaticio, qui, nemine nesciente, nullam habet vim probativam. Sed gratis asseritur; nam Patres intendunt Scripturam interpretari et eius sensum realem aperire sicut ex constanti usu eorumdem verborum sacrorum necnon ex ipsorum locutionibus patet. Similiter et theologi, quorum mos est biblica dicta producere non ad alludendum sed ad probandum, de Assumptione in Vetere Testamento praefigurata aliqui explicite dicunt: *Psalmista testante — Salomon sic de illa cecinit.* » On ne peut nier que des Pères et des théologiens s'expriment comme le dit Renaudin. Mais pour que l'argument qu'on veut tirer de là eût une valeur démonstrative, il faudrait que l'interprétation en question fût moralement unanime aussi bien chez les Pères que chez les théologiens. Et c'est ce qui n'est pas. Le savant Bénédictin s'est bien aperçu de l'insuffisance de la preuve. Aussi déclare-t-il finalement, p. 154, que la certitude du privilège marial est fondée sur une *tradition divino-apostolique explicite*, dont il ne prouve du reste pas l'existence: « Deficiente autem ratione theologica et naturali, quaerendum est unde oriatur huius doctrinae omnimoda certitudo. Nullus alius fons exstat nisi depositum revelatum seu traditio divino-apostolica et quidem explicita. »

est ista quae ascendit de deserto deliciis affluens, enixa super dilectum suum? On ne peut nier que nombre de théologiens, sinon de Pères, semblent bien avoir vu un *type proprement dit* de Marie dans l'Arche d'alliance et une indication de sa résurrection glorieuse et de son assomption dans le texte: *Lève-toi, Seigneur; viens au lieu de ton repos, toi et l'arche de ta sainteté.* [1] Mais on ne peut parler de véritable unanimité, non seulement des Pères, [2] mais aussi des théologiens. De nos jours surtout, non seulement les exégètes de profession, mais aussi la plupart des théologiens s'inscrivent en faux, comme non démontré, contre le sens typique des passages en question. Ils exagèrent même, à notre avis, le silence de l'Ecriture sur l'Assomption, en déclarant que ce silence est total. [3] Ce n'est donc pas par cette voie qu'on peut établir la certitude du privilège de Marie, encore moins son caractère de doctrine révélée.

[1] Parmi les docteurs et les théologiens qui ont vu dans ce passage comme une prédiction de l'Assomption glorieuse, il faut citer: 1° S. Albert le Grand († 1280): « Sine omni putrefactione surrexit. Hoc idem etiam et clara voce praevidens Psalmista clamat cum audacia: *Surge, Domine, in requiem tuam.* Et statim subinfert: *Tu et arca sanctificationis tuae*; quae manifeste creduntur, ut in figura, de Maria, cuius corpus fuit arca corporis Christi. » *Quaestiones super evangelium « missus »*, q. 132. *Opera omnia*, Paris, 1898, t. XXXVII, p. 186. Cf. Renaudin, *Assumptio. Disquisitio theologica*, p. 121; 2° S. Bernardin de Sienne († 1444): « *Surge, Domine, in requiem tuam*, etc.: in quibus sacratissimis verbis ostenditur triplex status...; tertius, *amorosissimae glorificationis*, quum subinfertur: *Tu et arca sanctificationis tuae.* » *Sermo I de Assumptione.* Renaudin, *op. cit.*, p. 122; 3° S. Pierre Canisius († 1597): « *Surge, Domine*, etc.: ubi vaticinatur propheta primum Christi Domini ac deinde Matris eius tabernaculum sive corpus post mortem ad vitam singulari quodam modo resurrecturum. » *De Maria virgine*, l. V, c. V. Renaudin, p. 122; 4° S. François de Sales († 1622): « La résurrection de la très sainte Vierge est déclarée par ces paroles: *Levez-vous, Seigneur, vous et l'Arche de votre sanctification.* » *Sermon pour la fête de l'Assomption – Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. IX, p. 185; 5° D. Sedlmayr († 1722): « Dico esse certum quod Virgo Deipara fuerit etiam quoad corpus in caelos assumpta. Probatur 1° ex Scriptura, Ps. CXXXI, 8. » *Theologia scholastica mariana*, III p., q. VII, a. 3. Renaudin, p. 124; 6° Lana: « Le mystère de l'Assomption découle *clairement* de la sanctification et glorification de l'Arche d'alliance, selon ces paroles du psalmiste: *Surge, Domine*, etc. » *La résurrection et l'assomption de la Vierge*, trad. Chevalier, Dijon, 1885, p. 141 sq. Renaudin, p. 125. D'autres sont beaucoup moins affirmatifs et ne parlent que de *conjecture*, d'*indication probable*.

[2] Le Dr J. Ernst a bien démontré l'absence de cette unanimité dans sa brochure: *Die leibliche Himmelfahrt Mariä*, Ratisbonne, 1921, pp. 43-58.

[3] Voir, par exemple, le recueil des travaux du Congrès marial de Nantes: *L'Assomption de la bienheureuse Vierge Marie*, Nantes, 1925: « Des théologiens sont allés plus loin dans cette voie. De ces textes ainsi commentés par les Pères

6 – Le sentiment commun des fidèles

Nous avons montré, à l'article précédent, que le sentiment commun des fidèles touchant l'Assomption glorieuse, tel qu'il se manifeste de nos jours, ne suffisait pas à prouver que cette doctrine était d'ores et déjà vérité de foi catholique révélée par Dieu. Ce même sentiment suffit-il, au moins, à établir que c'est une doctrine absolument certaine?

La raison de douter de l'efficacité de cette preuve vient de l'attitude gardée par beaucoup de théologiens sur le même sujet. Les théologiens font partie des fidèles ou, si l'on veut, se placent dans une position intermédiaire entre l'Eglise enseignante officielle, constituée par le pape et le corps épiscopal, et les simples fidèles ou Eglise proprement enseignée. Le fait que tous ne déclarent pas absolument certaine la doctrine de l'Assomption et n'infligent à ses adversaires que la simple note de témérité, peut faire hésiter sur la question que nous nous posons. Cependant le sens chrétien, de nos jours surtout, paraît tellement catégorique en faveur du privilège marial; ce privilège paraît à l'ensemble des fidèles et même des théologiens actuels, *au moins d'une manière confuse*, tellement lié à celui de l'Immaculée Conception, défini par Pie IX, qu'à notre avis, ce sens chrétien, qui a été le grand facteur du développement progressif de notre doctrine depuis les origines, est bien près de constituer un argument décisif

en faveur de la certitude cherchée. C'est, tout au moins, l'argument qui s'approche le plus de la démonstration, le plus fort de tous ceux qui ont été communément apportés jusqu'ici pour établir cette certitude, mises à part les tentatives plus ou moins heureuses faites par quelques-uns pour prouver que l'Assomption était contenue implicitement dans une vérité déjà définie, ou manifestement susceptible de l'être, ou sûrement connexe à des vérités révélées. Le sens chrétien, du reste, si l'on recherche son fondement, prend sa source dans le grand privilège marial, celui de la maternité divine. C'est déjà en quelque façon l'argument en faveur de l'Assomption tiré de cette maternité. Or, cet argument est, d'après nous, décisif, comme nous essayerons de le montrer tout à l'heure.

Disons, pour conclure, que le sentiment commun des fidèles, tel qu'on le perçoit de nos jours, est bien près d'être une preuve suffisante de certitude.

III – Raisons qui démontrent le caractère révélé de la doctrine de l'Assomption

Depuis longtemps, les théologiens catholiques se demandent si la doctrine de l'Assomption glorieuse est une vérité révélée, et comment elle a été révélée. A la première question la plupart répondent, de nos jours, par l'affirmative. Le difficile est d'éclaircir la seconde. Comme nous l'avons vu, les uns pensent que cette doctrine a été révélée dès les temps apostoliques, avant la mort du dernier apôtre, par une *tradition orale explicite*, qui est parvenue jusqu'à nous sous les formes diverses: récits apocryphes du *Transitus Mariae*, véridiques quant à la substance du fait de la mort et de la résurrection glorieuse; institution de la fête du 15 août, qui aurait eu pour objet direct, la résurrection glorieuse et l'assomption de la Vierge; témoignages explicites des Pères à partir du VII[e] siècle au moins. Malheureusement, les manifestations de cette tradition orale dont on nous parle ne suffisent à établir d'une manière sûre ni son existence originelle, ni sa continuité, car il y a le hiatus des six premiers siècles. D'autres demandent la réponse au sens commun des fidèles et des théologiens tel qu'on le saisit dans l'Eglise à notre époque. Ce sentiment commun prouverait *par lui-même* le caractère révélé de la doctrine. Nous avons montré dans l'article précédent que cette preuve était insuffisante. D'autres enfin reconnaissent que l'Assomption n'a pas été révélée à l'origine *d'une manière explicite*, et suffisamment claire, mais seulement *d'une manière implicite*. Ce sont ceux-là, d'après nous, qui ont raison.

---

ils ont cherché à dégager la doctrine même de l'Assomption, prétendant que l'Esprit Saint lui-même, en décrivant l'Arche d'alliance, ou la bien-aimée des Cantiques, ou la Femme couronnée d'étoiles..., avait voulu réellement prophétiser l'assomption de la très sainte Vierge », p. 130. Mgr L. Gry, dans le même recueil, pp. 164-171, repousse toute interprétation mariale du chapitre XII, ce en quoi nous ne saurions le suivre. De son côté, le P. MERKELBACH, *op. cit.*, p. 274, déclare: « *Assumptio non potest demonstrari Scriptura seu testimonio divino...* Unde remanet quod ex Traditione probetur sive auctoritate Patrum, sive liturgia, sive sensu Ecclesiae non quidem *directe*, sed *indirecte*; vel et *rationibus theologicis*. » Dom Renaudin avait manifestement exagéré, quand il avait écrit: « Devant ce *témoignage unanime des Pères*, et même des théologiens, qui voient dans l'Ecriture des types de l'Assomption, — devant cette autre unanimité morale qui désigne très explicitement plusieurs de ces types, — devant les indications si claires de l'Eglise dans sa liturgie, devant même la croyance aux figures où l'on a reconnu les autres prérogatives de la Vierge, quel théologien catholique oserait prétendre que l'Assomption corporelle de Notre-Dame n'a pas été prophétisée dans les Livres saints sous le voile des types auxquels Dieu avait attaché cette signification? » *L'Assomption de la T. S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi divine*, Paris, 1912 (et non 1913), p. 160.

1 – Notions préliminaires

Que faut-il entendre par *vérité implicitement révélée*? *Implicite* signifie *indirect, médiat, contenu dans un autre.* Une vérité implicitement révélée est une vérité qui est *contenue* dans une vérité *explicitement*, c'est-à-dire *immédiatement, clairement*, révélée dans les sources de la Révélation, et cela en *termes exprès* ou *équivalents*; sans cela, elle ne serait pas *clairement* révélée. Le révélé implicite n'est *révélé qu'indirectement*, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'une vérité *déjà révélée pour nous et connue comme telle immédiatement.* Il est révélé pour nous *d'une manière plus ou moins obscure*, suivant que son inclusion dans la vérité immédiatement et formellement révélée *est plus ou moins apparente, plus ou moins facile à saisir par notre intelligence.* C'est ce degré plus ou moins grand d'obscurité de l'inclusion de l'implicite dans l'explicite qui a amené les théologiens à distinguer deux sortes de vérités implicitement révélées: les vérités *formellement implicitement* révélées et les vérités *virtuellement* révélées. La différence entre ces deux sortes de vérités implicitement révélées est expliquée par la plupart des théologiens actuels de la manière suivante.

La vérité *formellement implicitement* révélée est contenue dans la vérité explicitement révélée comme la partie est contenue dans le tout, qu'il s'agisse d'un tout actuel, concret, physique; ou d'un tout potentiel, logique; ou d'un tout métaphysique. Donnons un exemple de chaque catégorie.

Il est formellement explicitement révélé en *termes équivalents* que le Fils de Dieu, s'est fait homme par cette affirmation de l'évangéliste saint Jean: *Le Verbe s'est fait chair.* L'affirmation n'est pas formulée en termes exprès, techniques, mais en termes équivalents, le mot *Verbe* étant synonyme de *Fils de Dieu par nature*, le mot *chair* désignant le tout *homme* par l'une de ses parties essentielles. Cette affirmation est *formellement*, c'est-à-dire *réellement* révélée; elle est *explicitement*, c'est-à-dire *directement, immédiatement, clairement* révélée. Dans cette proposition, comme dans un tout, sont incluses une série de propositions particulières qui ne sont qu'*implicitement*, c'est-à-dire *indirectement, médiatement* révélées; mais elles sont quand même *formellement*, c'est-à-dire *réellement, véritablement* révélées, parce que ce sont de vraies parties du tout. Dans ce tout qui est l'homme, un homme concret, il y a plusieurs éléments essentiels, intégrants, qui sont inséparables d'un homme véritable et complet, non mutilé. Il est, dès lors, révélé *implicitement*, mais *formellement*, que Jésus-

Christ, homme parfait, a une âme raisonnable, immortelle, une intelligence humaine, une volonté humaine, un corps avec tous ses membres, une sensibilité humaine, un cœur humain au sens physique et moral.

Comme exemple du tout *potentiel* ou *logique*, on peut prendre cette proposition universelle du Sauveur en saint Jean: *Sans moi vous ne pouvez rien faire.* Il est *formellement explicitement* révélé que sans le secours de Jésus-Christ, c'est-à-dire sans sa grâce, sans l'influx vital qui vient de lui, comme la sève vient du cep aux branches, nous ne pouvons rien faire dans l'ordre de la vie surnaturelle et salutaire. Dans cette affirmation générale sont *formellement implicitement* incluses et révélées les affirmations particulières visant tel ou tel acte salutaire, par exemple le *commencement de la foi*, les actes des vertus théologales, la grâce de la conversion après le péché mortel, etc. Toutes ces opérations particulières sont comprises dans l'affirmation générale du Sauveur.

Le tout métaphysique s'entend d'idées si intimement connexes entre elles, si nécessairement unies l'une à l'autre, qu'elles sont inséparables l'une de l'autre dans la réalité comme dans notre esprit en vertu des principes premiers de la raison: principe d'identité, principe de contradiction. C'est le cas des corrélatifs et celui des propositions contradictoires l'une à l'autre. Si un corrélatif est *explicitement* révélé, le corrélatif qu'il appelle nécessairement est révélé *implicitement*. S'il est révélé explicitement que Dieu est père, il est révélé implicitement qu'il a un fils. S'il est révélé explicitement qu'il y a trois personnes en Dieu, il est révélé implicitement que la contradictoire de cette proposition est une hérésie.

Ces trois cas d'implicitation, de contenance formelle sont basés sur le principe d'identité. Si l'on recourt au syllogisme pour faire apparaître clairement cette contenance, on s'aperçoit que la mineure est contenue dans la majeure révélée comme une partie dans le tout et que le concept exprimé dans la conclusion est identique réellement au concept exprimé dans la majeure. Il n'y a pas passage de concept à concept. Le syllogisme est purement *expositif, analytique.* Il n'apporte, en fait, rien de nouveau. La contenance apparaît sans difficulté et comme à première vue. Aussi dit-on que c'est un raisonnement improprement dit, une *illatio* immédiate, comme disent les logiciens.

Si nous passons maintenant à ce que les théologiens de nos jours, la plupart du moins, appellent le révélé *implicite virtuel* ou simplement le *révélé virtuel*, l'implicitation, la contenance de la vérité *virtuellement* révélée dans la vérité *explicitement* révélée n'est plus aussi

claire, aussi apparente que dans le premier cas, parce qu'il y a diversité de concepts entre la majeure explicitement révélée et la mineure de raison, à laquelle on recourt pour faire apparaître la contenance de la conclusion dans la majeure. Cette contenance est une contenance improprement dite; c'est plutôt une *connexité*, mais une *connexité nécessaire*, qui s'impose en vertu d'un principe de raison, c'est-à-dire d'une causalité métaphysique, qu'on peut ramener en quelque façon au principe d'identité.

Voici un exemple:

Il est explicitement révélé que Dieu rend à chaque homme selon ses œuvres, c'est-à-dire récompense les bons et punit les méchants;

Or, pour mériter récompense ou châtiment il faut être libre;

Donc l'homme est libre.

La conclusion: *L'homme est libre* est une vérité *virtuellement* révélée, incluse dans la majeure révélée: *Dieu récompense les bons et punit les méchants.* Dans ce syllogisme, où la mineure est considérée comme une vérité de raison, non révélée — en fait la liberté humaine est aussi une vérité révélée —, il y a passage de concept à concept. Du concept général de *rétribution* (récompense ou châtiment) on passe à celui de *liberté*. Ces deux idées: *récompense ou châtiment* et *liberté*, quoique en soi distinctes l'une de l'autre, sont cependant intimement liées, connexes l'une à l'autre d'une nécessité absolue, métaphysique, que notre raison perçoit et affirme partout et toujours. Qui dit récompense ou châtiment dit responsabilité, c'est-à-dire liberté.

Le *révélé implicite virtuel* est ce que la plupart des théologiens appellent *la conclusion théologique stricte* et dont ils donnent la définition suivante: *Une proposition déduite d'une manière certaine et évidente, par la voie d'un véritable raisonnement, de deux prémisses, dont l'une, la majeure, est formellement* (et déjà aussi *explicitement*) *révélée, et l'autre, connue naturellement par la raison et non formellement révélée par ailleurs.*

On voit la différence qui existe entre le *révélé implicite formel* et le *révélé implicite virtuel.* D'un côté, il y a contenance véritable d'une partie homogène dans un tout homogène, et l'on fait apparaître cette contenance par voie de simple analyse. De l'autre, il y a contenance aussi, mais contenance par voie de *connexité indissoluble*, basée sur les lois de l'être, sur ce qu'on peut appeler la causalité métaphysique. Cette connexité nécessaire de plusieurs notions ou concepts distincts se ramène, du reste, facilement à une sorte d'identité foncière, puisque ces concepts ne vont jamais l'un sous l'autre, que l'un d'entre eux entraîne nécessairement l'autre ou les autres. Aussi, à la réflexion, on ne voit pas que la différence entre le *formel implicite* et le *virtuel implicite* soit tellement grande. D'un côté comme de l'autre, il y a contenance de l'implicite dans l'explicite, contenance plus facile à découvrir, plus apparente dans le premier cas; contenance plus obscure, plus difficile à apercevoir dans le second cas.

La question qui se pose entre les théologiens modernes — car les anciens théologiens paraissent avoir ignoré ces distinctions subtiles — est de savoir si les deux implicites, le *formel* et le *virtuel*, sont véritablement et également révélés en soi, c'est-à-dire considérés en eux-mêmes, *objectivement*; et *révélables*, c'est-à-dire définissables comme vérités révélées par le magistère ecclésiastique *par rapport à nous.* Il y a discussion sur ce point. Tout le monde concède que le *formel implicite* est vraiment parole de Dieu, fait vraiment et objectivement partie du dépôt révélé et peut être défini comme dogme de foi catholique par le magistère de l'Eglise. Il n'en va pas de même pour le *virtuel implicite.* De nombreux théologiens, surtout parmi les Thomistes, déclarent que ce virtuel, produit à la fois de la révélation divine et de la raison humaine, est une sorte de vérité *mixte*, qui n'est pas purement la parole de Dieu et que, par conséquent, il ne saurait être proposé à notre foi comme *vérité révélée* proprement dite, mais seulement comme *vérité certaine*, dont la certitude nous est garantie par l'infaillibilité de l'Eglise. Il serait objet de foi *ecclésiastique.*

Tout cela paraît bien subtil et compliqué, et nous comprenons que le Père Marin-Sola ait tenté de démolir tout cet échafaudage dans son magistral ouvrage: *L'évolution homogène du dogme catholique.* Il a démontré que ce qu'on qualifie de *foi ecclésiastique revient*, en réalité, à la foi divine et catholique, et que l'expression *foi ecclésiastique* est une nouveauté, qui ne remonte pas au delà du XVIIe siècle, le père en étant l'archevêque de Paris, DE PÉRÉFIXE, dans son Mandement du 7 juin 1664. Il a prouvé aussi que les anciens théologiens, jusqu'au XVIIe siècle, ont ignoré la distinction entre le *formel implicite* et le *virtuel* et n'ont connu que la distinction, largement suffisante, entre le *formel* et le *virtuel*, *formel* signifiant *immédiat, explicite*; *virtuel* signifiant *médiat, implicite.* Ce que les modernes appellent *formel implicite* est basé sur une distinction purement nominale ou de raison raisonnante; c'est un *virtuel improprement dit*, qui ne nous apprend rien de nouveau. C'est une conclusion théologique improprement dite, qui est évidemment définissable comme vérité révélée, puisqu'elle n'est, en réalité, que la vérité révélée *formellement* et exprimée en *termes équivalents.* La vraie conclusion théologique est celle qui est basée soit sur *le principe d'identité*, comme dans les sciences mathématiques, soit sur le principe de *causalité métaphysique*, qui re-

vient en quelque façon au principe d'identité, parce que cette cause virtuelle est en réalité identique à ses effets. C'est le cas d'une substance, d'une essence par rapport à ses propriétés essentielles, inséparables de la substance même: ce que nous avons appelé le cas de connexité nécessaire. Si l'essence est affirmée par les sources révélées, ses propriétés essentielles le sont par le fait même implicitement, *virtuellement* et l'on peut dire aussi *formellement*, au sens où ce mot est pris par la plupart des théologiens modernes, c'est-à-dire *véritablement*. Dès lors, d'après le Père Marin-Sola, la conclusion théologique ainsi entendue est véritablement révélée par Dieu, si on la considère *objectivement*, en *elle-même*. Elle deviendra révélée pour nous, quand l'Eglise la proposera à notre foi par son magistère, car étant véritablement révélée en soi, elle est par le fait même définissable. Ainsi, ce qui est pour le P. Marin-Sola la vraie conclusion théologique correspond en réalité au révélé formel implicite. Elle est donc définissable par le magistère ecclésiastique comme vérité de foi catholique, car cette conclusion est réellement, *nécessairement* contenue, incluse dans la majeure ou les deux prémisses révélées. [1] On la tire de ces prémisses par le procédé analytique. C'est toujours le cas de la partie contenue dans le tout. Si le tout est révélé, les parties qui y sont *nécessairement* contenues le sont aussi. En un mot, le cas de connexité nécessaire revient au cas de la proposition particulière contenue dans la proposition universelle. Nous avons bien du *formellement implicitement révélé*, au sens que les autres théologiens donnent à cette expression. [2]

Ajoutons que le Père Marin-Sola parle d'une autre sorte de conclusion théologique, qu'il appelle *conclusion théologique improprement dite* et qui est basée non sur une *connexité nécessaire, métaphysique*, mais sur une *connexité physique, de fait*, pouvant subir des exceptions ne serait-ce que par intervention miraculeuse de la part de Dieu, suspendant, dans un cas donné, la causalité physique. Ces sortes de conclusions, dont l'inclusion dans la majeure révélée n'est pas absolument nécessaire et peut faire défaut dans un cas donné, ne sont pas réellement révélées, même implicitement, ne sont pas véritablement incluses dans le donné révélé et ne sauraient être l'objet d'une définition comme vérité de foi divine et catholique. Ces conclusions sont des conclusions *complétives*, tandisque les conclusions théologiques proprement dites sont toutes des conclusions *explicatives*. Elles ne font que faire sortir des propositions explicitement révélées ce qu'elles contiennent réellement partout et toujours. Leur définition par l'Eglise ne nous apporte du nouveau que quant à l'explication, nullement quant à la substance.

---

[1] Le même théologien change un peu la définition de la conclusion théologique proprement dite donnée plus haut: Il y a conclusion théologique non seulement dans le cas d'une majeure révélée et d'une mineure de raison, mais aussi dans le cas où les deux prémisses sont révélées, parce que dans les deux cas la conclusion est connue par le même moyens, c'est-à-dire par le raisonnement.

[2] De fait, le P. Marin-Sola fait rentrer parmi les conclusions théologiques strictes plusieurs propositions déjà définies par l'Eglise, par exemple l'existence de deux volontés naturelles en Jésus-Christ. L'existence de ces deux volontés se déduit de l'affirmation générale: « Jésus-Christ est Dieu parfait et homme parfait, subsistant en deux natures, la divine et l'humaine. » Nous avons là le cas de connexité nécessaire: pas de nature humaine sans volonté humaine; pas de nature divine sans volonté divine. S'il est révélé explicitement que Jésus-Christ a deux natures, il est révélé *implicitement* — le P. Marin-Sola dit *virtuellement* — qu'il a aussi deux volontés naturelles. Or, ce cas des deux volontés de Jésus-Christ est rapporté par d'autres théologiens au cas du tout potentiel, c'est-à-dire au cas du révélé formel implicite. On voit la logomachie qui peut naître de ces terminologies différentes.

Terminons ces considérations préliminaires par cette conclusion: Tout ce qui est *réellement* et *nécessairement* contenu dans une vérité *explicitement* révélée soit comme partie d'un tout homogène (cas des propositions particulières contenues dans une proposition universelle), soit comme partie nécessairement connexe d'un tout métaphysique (cas des propriétés essentielles découlant de la substance) peut être dit *implicitement* mais *formellement*, c'est-à-dire réellement *révélé en soi* et définissable par l'Eglise comme vérité de foi catholique.

2 – La doctrine de l'Assomption est implicitement contenue et révélée dans le dogme de la conception immaculée

Avant sa définition solennelle par le pape Pie IX, la doctrine de l'Immaculée Conception était généralement considérée comme une vérité implicitement révélée. Les uns la disaient implicitement *formellement* révélée; les autres en faisaient une simple conclusion théologique et parlaient de révélation implicite *virtuelle*. De nos jours, le doute est levé sur cette question. D'après les termes de la définition, l'Immaculée Conception est une doctrine *réellement, formellement* révélée. Elle est restée longtemps pour nous à l'état de révélation implicite. Mais maintenant l'implicite a passé à l'état explicite, et cette vérité, désormais explicitement révélée, peut contenir d'autres vérités, révélées encore à l'état implicite pour l'ensemble de l'Eglise. Parmi ces vérités, incluses dans le privilège de la conception immaculée, se trouve, à notre avis, la doctrine de l'Assomption glorieuse,

et nous allons essayer de le montrer d'une manière aussi claire qu'il nous sera possible. Formulons d'abord l'argument suivant:

D'après le plan divin actuel sur l'humanité, tout membre de la famille humaine qui est exempt du péché originel a droit au sort d'Adam innocent.

Or, Adam innocent non seulement devait ne pas mourir, mais encore devait être revêtu de l'immortalité glorieuse dans son corps et dans son âme, à la fin de son temps d'épreuve, c'est-à-dire à la fin de son existence terrestre.

Donc tout membre de la famille humaine exempt du péché originel a droit non seulement à échapper à la mort corporelle mais encore à être revêtu de l'immortalité glorieuse dans son corps et dans son âme, après le temps d'épreuve.

Or, Marie, Mère de Dieu, a été exempte du péché originel.

Donc elle a eu droit non seulement à l'immortalité corporelle, mais encore à l'immortalité glorieuse en son corps et en son âme, à la fin de son existence terrestre. Si, par une disposition spéciale de Dieu, à cause de son rôle de nouvelle Eve et de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, elle a dû passer par la mort corporelle, à l'exemple du Rédempteur (non à cause du péché originel, dont elle était complètement exempte, mais précisément à cause de sa coopération à l'œuvre du Rédempteur et pour lui ressembler), elle n'a pas perdu son droit à l'immortalité glorieuse dans son corps comme dans son âme. Si donc elle est morte en fait, elle a dû ressusciter sans retard à la vie glorieuse; et son corps, durant le temps de sa séparation d'avec son âme, a dû échapper à la corruption, peine spécifique du péché d'origine, comme il ressort du texte de la Genèse.

On peut dire que la majeure de notre argument est révélée formellement *en termes équivalents* par saint Paul, au chapitre V de l'Epître aux Romains: *Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort... Par la faute d'un seul, tous les hommes sont morts... Par la désobéissance d'un seul homme, tous ont été constitués pécheurs* (Rom. V, 12, 15, 19). La condition d'Adam innocent a été changée à cause de son péché; mais le plan primitif de Dieu sur l'humanité est resté le même. Si une créature humaine échappe à ce péché, elle échappe aussi de plein droit à ses suites, au changement qui est intervenu à cause du péché.

La mineure est aussi révélée dans ses deux parties: 1° Adam innocent ne devait pas mourir; 2° à la fin de son épreuve, il devait être revêtu de l'immortalité glorieuse dans son âme et dans son corps. Il est de foi, en effet, qu'Adam, avant son péché, *a été constitué dans l'état de justice et de sainteté* (concile de Trente, session V, c. 1), c'est-à-dire a été élevé à l'état surnaturel proprement dit, état qui appelle, à la fin du temps d'épreuve, la gloire de l'âme et aussi celle du corps, qui en découle. Même après le péché originel, l'homme reste destiné à cet état surnaturel.

La conclusion relative à Marie s'impose donc; et comme elle découle de deux prémisses révélées, elle est aussi révélée. Ce qui peut la rendre obscure, c'est l'incidence de la mort corporelle, qui a été possible pour la Vierge, à cause de son rôle de coopératrice à l'œuvre rédemptrice, et qui s'est peut-être produite en fait, malgré les raisons de convenance qu'on peut produire en faveur de son immortalité, raisons que nous avons exposées plus haut tout au long. Mais si elle est morte en fait, malgré le droit à l'immortalité primitive que lui conférait son exemption de tout péché, du péché originel comme du péché actuel, cette mort n'a pas eu pour cause le péché, mais une autre raison, à savoir sa coopération à la rédemption. C'est pourquoi cette mort a revêtu des modalités différentes de la mort causée par le péché. Celle-ci est caractérisées par la dissolution du corps en poussière jusqu'à la résurrection générale. On ne saurait attribuer à Marie une mort pareille sans porter atteinte à son droit à l'immortalité glorieuse, aussitôt que s'est terminée son existence terrestre. Si à cause de son rôle de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, elle a connu la séparation de l'âme et du corps à l'exemple du Rédempteur, exempt lui aussi de tout péché, sa mort a dû ressembler à la sienne, puisqu'elle a eu secondairement la même cause et le même but. Or, le Rédempteur a bien passé par la mort; il a voulu que cette mort durât assez et fût entourée de circonstances telles qu'on ne pût en mettre en doute la réalité, pour que fût incontestable aussi le fait de son incarnation et de sa résurrection glorieuse, fondement de notre foi en lui; mais durant ce temps, son corps a été préservé de toute corruption et, le troisième jour, il est ressuscité glorieux. Jésus, exempt de tout péché, a bien renoncé au droit qu'à ce titre, il avait à l'immortalité corporelle; mais il n'a pas renoncé à son droit à l'immortalité glorieuse et n'a pas pris ces deux pénalités du péché d'origine qui s'appellent la réduction du cadavre en poussière et la permanence dans l'état de mort jusqu'à la fin des temps. Pourquoi ne les a-t-il pas prises? On peut en donner deux raisons. Tout d'abord, ces pénalités, surtout la première, la dissolution du corps, ne convenaient pas à sa dignité de Dieu-Homme. De plus, elles ne pouvaient servir en rien à l'œuvre de satisfaction pour le péché. En effet, la dissolution du corps et la permanence dans la mort n'ont, par elles-mêmes, rien de méritoire et de satisfactoire, la valeur du mérite et de la satisfaction provenant de la charité intérieure. Elles ont seule-

ment caractère de châtiment. [1] Toute proportion gardée entre le Fils et la Mère, les mêmes raisons valent pour Marie *coréparatrice.* Ni la dissolution de son corps ne convenait à sa dignité de Mère de Dieu, ni son rôle d'associée à l'œuvre rédemptrice ne pouvait être favorisé en quelque façon par cette dissolution, pas plus que par la permanence dans la mort jusqu'au jugement dernier. Il n'y avait donc aucune raison à ce que Dieu la privât de son droit certain à l'immortalité glorieuse, à la fin de son existence terrestre.

Ajoutons que, pour ce qui regarde la durée de la mort, si elle s'est réellement produite pour Marie, la raison qui demandait que Jésus restât au sépulcre un temps suffisant et dans des circonstances spéciales, n'existait pas pour sa Mère. La réalité de l'Incarnation, en effet, avait été suffisamment démontrée par la mort du Sauveur et n'avait pas besoin d'être confirmée par celle de sa Mère. C'est pourquoi les sources de la Révélation se taisent à ce sujet. Aussi pensons-nous que parmi ceux qui croient que Marie est morte, ceux-là sont les mieux inspirés qui la font ressusciter aussitôt après.

Voilà l'argument qui, d'après nous, démontre que le privilège de l'Assomption glorieuse est inclus dans celui de la conception immaculée *par un lien de connexité nécessaire, basé sur le plan divin concernant l'humanité.* Il ne s'agit pas ici de raison de convenance mais de preuve proprement dite. Du moment que Marie a été préservée de tout ce qui constitue le péché originel, elle a eu un droit strict à l'immortalité glorieuse en corps et en âme, à la fin de son existence terrestre. Rien dans son rôle et sa mission ne s'opposait à ce droit. Tout, au contraire, en elle, le réclamait, comme nous le montrerons plus loin. Sans doute, en vertu du même privilège de la conception immaculée, elle avait droit aussi à l'impassibilité et à l'immortalité que possédait Adam innocent durant sa vie terrestre; mais ce droit a été contrebalancé par son rôle de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption. Elle a dû souffrir; et elle a souffert en fait; elle a dû mourir en quelque façon, et elle est morte en fait en quelque façon, sinon dans la réalité tout à fait physique, pour accomplir ce rôle. Mais cela n'a pas supprimé son droit strict à l'immortalité glorieuse, qui, dans le plan divin, devait succéder *immédiatement* pour Adam innocent à l'impassibilité et à l'immortalité de la vie du temps de l'épreuve.

---

[1] Si ces pénalités perdent ce caractère de *châtiment proprement dit* dans les baptisés, *in quibus nihil odit Deus*, elles gardent pourtant la couleur de leur origine, qui est peccamineuse, et Dieu n'en préserve pas ses enfants adoptifs pour des raisons d'ordre général et providentiel, qui ne regardent ni Jésus ni sa sainte Mère. Voir ce que nous avons dit plus haut, pp. 536-537.

C'est pourquoi, si elle est morte en fait, autrement que par sa compassion douloureuse au pied de la croix de son Fils, elle a dû ressusciter sans retard à la vie glorieuse. La conséquence est inéluctable, basée qu'elle est sur les lois, les conditions de l'état surnaturel dans lequel l'humanité a été constituée en fait par Dieu dès l'origine, lois, conditions qui n'ont pas été supprimées et qui restent en vigueur, lois qui ont été appliquées a Jésus rédempteur et qui ont dû l'être aussi à sa Mère, coopératrice de son œuvre de réparation et exempte, comme lui, de tout péché.

On pourrait formuler le même argument d'une manière plus brève, en faisant abstraction de l'hypothèse de la mort corporelle de la Mère de Dieu. On pourrait dire simplement:

D'après le plan divin actuel sur l'humanité, quiconque a toujours été exempt de tout péché, qu'il s'agisse du péché originel ou du péché actuel, a droit à l'immortalité glorieuse en corps et en âme, aussitôt après son existence terrestre ou le temps d'épreuve.

Or Marie a toujours été exempte de tout péché, originel ou actuel. Donc elle avait droit à l'immortalité glorieuse immédiate en corps et en âme, à la fin de son existence terrestre.

Donc elle a reçu de Dieu cette immortalité glorieuse, dès son départ de ce monde, quelle qu'ait été la modalité de ce départ. On ne peut supposer, en effet, que Dieu ait refusé à sa Mère ce à quoi elle avait droit, d'après le plan qu'il a lui-même établi.

Nous ne sommes évidemment pas les premiers à essayer de faire sortir la doctrine de l'Assomption de celle de l'Immaculée Conception; mais il nous semble que ceux qui nous ont précédés n'ont pas montré d'une manière suffisamment claire le lien de connexité nécessaire qui existe entre les deux privilèges. Cela vient principalement de ce qu'ils n'ont pas posé à la base de leur argumentation notre majeure. Cette majeure est, d'après nous, d'une importance capitale. Elle est niée par ceux qui refusent d'admettre que le privilège de la conception immaculée donnait à Marie droit à la fois à l'immortalité corporelle durant son existence terrestre, et à l'immortalité glorieuse immédiatement après. Nous avons établi le droit à la première immortalité dans le chapitre précédent en donnant les explications nécessaires. Ce droit, Notre-Seigneur comme homme le possédait aussi, et pour la même raison: l'exemption de tout péché. Si le droit n'a pas répondu au fait, nous savons pourquoi.

Quant au droit à l'immortalité glorieuse, aussitôt après l'existence terrestre, il est aussi certain que le premier, en vertu du plan divin actuel sur l'humanité. A celui-là le Nouvel Adam n'a pas renoncé, et il n'existe aucune raison d'affirmer que Dieu a refusé d'en tenir

compte à l'égard de la Nouvelle Eve, qui le possédait aussi. De nombreuses et puissantes raisons, au contraire, qui seront développées tout à l'heure, exigeaient que ce droit de la Mère de Dieu fût satisfait.[1]

Si de nombreux théologiens ne voient pas le lien de connexité nécessaire entre l'Immaculée Conception et l'Assomption, cela vient aussi de l'idée trop étroite qu'ils se font du péché originel. La notion de ce péché que nous avons longuement développée plus haut, rend facile la perception de cette connexité. Si le péché originel, considéré du point de vue subjectif, est constitué dans sa totalité à la fois par la privation des dons surnaturels et des dons préternaturels, il est évident que Marie, qui a été préservée de toute souillure du péché originel, de tout ce qui le constitue, n'a pas *contracté* la dette d'être soumise à la souffrance et à la mort. Si, en fait, elle a souffert et si elle est morte, malgré sa parfaite impeccabilité, c'est pour une autre raison. Sans s'en douter, certains théologiens gardent encore des restes de la vieille théologie, désormais condamnée comme hérétique, qui soumettait la Mère de Dieu au péché originel.[2] Telle ma-

---

[1] La distinction que nous faisons entre les deux immortalités: l'immortalité corporelle ou terrestre et l'immortalité glorieuse se rencontre rarement chez les théologiens d'une manière expresse. Elle s'impose cependant, car la première ne se confond pas avec la seconde. L'immortalité dont jouissait Adam avant son péché consistait à pouvoir ne pas mourir, *posse non mori*, comme dit saint Augustin; mais ce n'était pas encore l'immortalité glorieuse, qui devait succéder pour lui à la première, s'il avait été fidèle, une fois terminé le temps de son épreuve. L'immortalité glorieuse comporte, en effet, la glorification de l'âme par la vision béatifique et celle du corps par les qualités des corps glorieux, qu'a possédées le corps de Jésus après sa résurrection. En vertu de sa conception immaculée, Marie avait un droit strict, basé sur le plan divin, à ces deux immortalités. Si la première lui a été enlevée, *en fait*, par son rôle de coopératrice à l'œuvre rédemptrice, bien que le droit radical n'ait pas été supprimé, la seconde lui est restée de la manière qu'elle est restée à Jésus, nouvel Adam, avec lequel elle est constituée dans un ordre à part, *in statu naturae reparandae* ou *reparantis*, comme nous l'avons démontré plus haut.

[2] On a vu, par exemple, des théologiens se demander si le foyer de la concupiscence, *fomes peccati*, avait été supprimé en Marie, ou s'il avait été simplement endigué, enchaîné, *ligatus*. Cette question n'a plus de raison d'être après la définition de l'Immaculée Conception. Du moment que la concupiscence fait partie, est une partie du péché originel, il est sûr que Marie en a été préservée. Elle ne l'a pas eue non plus à un autre titre, d'une manière indirecte, comme elle a eu la passibilité et la mortalité, cette défectuosité ne pouvant qu'entraver l'œuvre de réparation pour le péché, au lieu de la favoriser. C'est pourquoi Jésus non plus n'a pas pris cette déficience de la nature déchue. De même, le P. Merkelbach oublie la véritable portée du privilège de l'Immaculée Conception considéré en lui-même, quand il écrit, *Mariologia*, p. 268: « Mariam non dicendam

nière de concevoir le privilège de la conception immaculée, qui pouvait être tolérable avant la définition de 1854, est aujourd'hui à rejeter. On ne peut limiter ce privilège au seul don de la grâce sanctifiante dès le premier moment de la conception.[1] Ce privilège comporte aussi plusieurs dons préternaturels. Et si, pour une raison spéciale, qu'il faut soigneusement distinguer de la conception immaculée, la Vierge a eu un corps passible et mortel, la passibilité et la mortalité, chez elle, ont revêtu des caractères spéciaux, qui ne sont point ceux que les mêmes pénalités présentent dans les descendants d'Adam, maculés par la tache originelle.

Parmi les théologiens contemporains qui se sont occupés spécialement de la doctrine de l'Assomption il faut nommer le Bénédictin Dom Paul Renaudin. Or, il est de ceux qui nient la connexité nécessaire entre le privilège de l'Immaculée Conception et celui de l'Assomption. Il y a donc intérêt pour nous à examiner les raisons qu'il

---

esse *de iure* immortalem, aut *titulo gratiae*: iste sane non existit, sed in Adam est toti posteritati deperditus. Gratia quidem restituta est personaliter B. Virgini, quantum ad sanctitatem, non vero quantum ad dotes corporis, quae meritis vitae terrestris erant obtinendae. Quare nullum est ius ad immortalitatem in vita terrestri possidendam.» S'exprimer ainsi, c'est pratiquement oublier qu'en vertu de sa conception immaculée Marie *avait droit* à tout ce que le péché originel a fait perdre à la nature humaine contaminée par lui. Il est vrai qu'un peu plus loin, *op. cit.*, p. 269, le même théologien nous dit: « Non tamen B. Virgo defectus *contraxit* passibilitatis et mortalitatis », ce qui revient, au fond, à dire que la Vierge avait un droit radical à l'impassibilité et à l'immortalité en vertu de sa conception immaculée.

[1] C'est ainsi que certains théologiens anciens ont déclaré que par le privilège de la conception immaculée Marie n'avait été préservée que de ce qu'ils appelaient le *formel* du péché originel, et non de la *partie matérielle*, de l'*élément matériel* de ce péché. Ce langage est désormais à bannir. Marie a été exempte de tout ce qui constitue le péché originel, aussi bien de son élément matériel que de son élément formel. Elle n'a eu aucun élément du péché originel, pas plus que Jésus. On ne saurait approuver non plus la terminologie employée par saint Bellarmin dans ce passage: « Neque illud negamus eamdem Virginem in Adamo esse mortuam, hoc est, *propter Adae peccatum, mortis debitum contraxisse et solvisse.» De statu peccati*, l. IV, c. XVI. Marie n'a pas *contracté* la dette de la mort à cause du péché d'Adam. Ce qu'on peut dire, c'est que le péché d'Adam a été non pas la *cause efficiente*, mais l'*occasion* à cause de laquelle Marie, immaculée dans sa conception et exempte de tout péché, a eu un corps passible et mortel, n'a pas reçu les dons d'impassibilité et d'immortalité corporelle, qui avaient été accordés à Adam avant son péché. Mais, sous ce rapport, on peut en dire autant du Sauveur. Le Fils, comme la Mère, ont été soumis, *en fait*, à la souffrance et à la mort, en vue de l'œuvre réparatrice et rédemptrice. Cela n'empêche pas que l'exemption de tout péché, chez l'un et l'autre, leur donnait un *droit certain* à l'impassibilité et à l'immortalité de l'état d'innocence.

apporte pour établir sa thèse. Cet examen nous permettra de dissiper bien des équivoques, qui voilent aux yeux d'un grand nombre la connexité en question. Le savant Bénédictin pose d'abord la question en ces termes:

« Est-ce que l'immortalité, ou mieux, la glorification totale, soit celle qui doit exister au ciel, *soit celle qui était propre à l'état d'innocence*, [1] se trouve comprise dans le privilège de l'Immaculée Conception, de telle sorte qu'il suffise de la définir, de l'exposer pour être obligé d'admettre l'immortalité de la Sainte Vierge? En d'autres termes, peut-on s'appuyer sur le dogme de l'Immaculée Conception pour prouver la révélation implicite formelle de l'Assomption? Nous ne le croyons pas. » [2]

Et voici comment il raisonne:

« En effet, considérée sous son double aspect positif et négatif, l'Immaculée Conception consiste essentiellement dans la présence de la grâce sanctifiante, propre à l'état de voie, et dans l'absence du péché originel. Or, l'analyse de ces deux concepts ne donne pas nécessairement l'idée d'incorruptibilité, encore moins celle d'assomption. Chez ceux qui sont encore *in statu viae*, la grâce habituelle, si puissante soit-elle, ne change pas leur nature et laisse libre cours aux lois qui régissent leurs éléments. Sans doute, en même temps que la grâce première, très probablement supérieure à celles qui ont été accordées à tous les anges et à tous les saints, même prises ensemble, Notre-Dame reçut aussi des dons qui formaient comme le cortège de son ineffable sainteté, *mais dont aucun n'entraînait inévitablement l'incorruptibilité et l'assomption*; car celles-ci ne font nécessairement partie ni des dons du Saint-Esprit, ni de l'immunité de la concupiscence, ni de la science infuse. Il paraît donc impossible d'admettre que l'Immaculée Conception renferme l'Assomption comme une partie essentielle, de telle sorte qu'on ne puisse nier l'une sans ruiner l'autre. Qu'on n'oublie pas que nous raisonnons en ce moment d'après la nature même des choses, non d'après la simple convenance; autrement, notre conclusion définitive resterait flottante et donnerait prise à l'objection.

« L'examen du péché originel conduit au même résultat. *La faute véritable que nous contractons par notre seule appartenance à la race humaine est essentiellement la privation de la grâce sanctifiante*, l'aversion habituelle de Dieu, fin surnaturelle et, comme le dit le concile de Trente, la mort de l'âme, d'où résulte aussi l'absence des vertus infuses, qui sont connaturelles à la grâce. *C'est en cela que consiste précisément le péché originel*, puisque, d'après l'enseignement formel de l'Eglise, le baptême l'efface en nous véritablement: *Si quelqu'un dit que tout ce qui est vraiment péché n'est pas effacé par la grâce de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui est conférée dans le baptême, qu'il soit anathème* (Concile de Trente, session V, c. 5). Or, la passibilité, la concupiscence, la mort et les autres pénalités, conséquences de la faute de nos premiers parents, subsistent; *elles ne rentrent donc pas dans l'essence même du péché originel et, par conséquent, l'exemption de ce dernier peut, rigoureusement, se concevoir sans l'immortalité.* [1] Il est vrai, Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, *a établi un lien inévitable entre la désobéissance d'Adam et les misères auxquelles nous restons soumis*, comme primitivement il avait uni les dons les plus magnifiques à l'état de grâce du premier homme; *mais la nature des choses ne l'exige pas*, et quand on étudie ce que le Seigneur règle *ex extrinseca* [2] *ordinatione, il n'est pas possible d'arriver à des conclusions rigoureuses.* Car personne ne connaît les secrets de Dieu, personne n'a sondé les abîmes de sa science, ni pénétré les ressources de sa puissance: *O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!* etc. Il faut donc dire que, soit du côté positif: présence de la grâce sanctifiante; soit du côté négatif: exemption du péché originel, l'Immaculée Conception, qui consiste essentiellement en ce double privilège, ne renferme pas l'Assomption et que, de ce chef, il n'y a pas de révélation implicite formelle. » [3]

[1] On est un peu étonné de cette *glorification totale* propre à l'état d'innocence. Il n'y avait point de glorification *totale* dans l'état d'innocence, ni même de glorification proprement dite, surtout par rapport à l'âme. Beaucoup de Pères grecs ont admis, pour cet état, une glorification du corps *voisine* ou *identique* à celle des corps ressuscités. Mais ce dernier point est étranger à la théologie latine.

[2] *La doctrine de l'assomption de la T. S. Vierge. Sa définibilité comme dogme de foi divine*, Paris, 1912, p. 62. Dans son recueil latin: *Assumptio B. Mariae Virginis, Matris Dei. Disquisitio theologica*, Turin et Rome, 1933, l'auteur défend la même thèse, pp. 7, 144-146.

Arrêtons ici la citation. Après ce que nous avons dit en parlant de la mort de Marie et de la notion du péché originel, il est facile de voir par où pèche le raisonnement du théologien bénédictin. Son tort est, tout d'abord, de ne pas parler d'une manière claire du plan divin sur l'homme dans l'état actuel, *historique*, qui n'a pas changé depuis l'origine et qui persévère toujours, même après la faute d'Adam. Les lois qui entrent dans ce plan, qui régissent cet ordre de choses, n'ont pas été modifiées. L'homme reste destiné à la fin surnaturelle, à laquelle, en fait, Dieu l'a appelé. L'intervention du péché a appelé des sanctions, qui étaient prévues et clairement notifiées à nos premiers parents. Ces sanctions, dans l'ordre établi par Dieu, ne peuvent atteindre que ceux qu'atteint le péché lui-même. Jésus et Marie, ayant

[1] C'est nous qui soulignons certains passages.

[2] Le texte porte: *ex intrinseca ordinatione*. Ce doit être évidemment une faute d'impression, bien fâcheuse du reste.

[3] *Op. cit.*, pp. 63-64.

été exempts du péché originel, ont gardé *intact leur droit à tous les privilèges de l'état primitif.* Cela s'impose d'autant plus que, dans le plan divin, ces privilèges, qu'il s'agisse du surnaturel proprement dit ou des dons préternaturels, formaient un bloc indivisible et s'appelaient les uns les autres selon une hiérarchie bien ordonnée, les dons préternaturels assurant la domination de l'âme spirituelle sur le corps et les facultés inférieures, les dons surnaturels adaptant l'âme à sa fin surnaturelle et l'unissant à Dieu par une participation mystérieuse à la vie divine, appelée maintenant grâce sanctifiante, et s'épanouissant par les trois vertus théologales et les dons infus qui les accompagnent. *Au bloc de la justice originelle, ainsi prise dans sa totalité, s'oppose le péché originel pris dans sa totalité.* Comme nous l'avons montré, ce péché, qu'on le considère sous son *aspect objectif* ou sous son *aspect subjectif,* n'est pas seulement constitué par la privation de la grâce sanctifiante. Cette privation n'en est que la partie la plus importante, bien que toute une Ecole aille jusqu'à l'écarter de l'essence de ce péché. Les autres privations comptent aussi, puisque chacune en particulier, comme toutes réunies, placent de descendant d'Adam dans un état d'opposition habituelle au plan divin, à la volonté de Dieu, celui-ci exigeant pour ainsi dire de la nature humaine, partout où son œil la rencontre, ce qu'il lui octroya gratuitement en la personne d'Adam, à la fois chef physique et représentant moral de toute l'humanité.

On voit qu'en voulant limiter l'essence du péché originel à la privation de la grâce sanctifiante et en croyant tirer cette essence des définitions du concile de Trente, Dom Renaudin est tombé, après beaucoup d'autres, dans le paralogisme que nous avons dénoncé plus haut [1] et qui consiste à dire: Dans le baptisé, la privation de tel don préternaturel persévère. Or, dans le nouvau baptisé il n'y a plus rien qui déplaise à Dieu; le péché originel a été totalement effacé en lui. Donc la privation de tel don préternaturel, ou de tous les dons préternaturels, n'appartient pas à l'essence du péché originel, ne fait pas partie de ce péché. Nous avons montré que ce raisonnement était faux, Dieu n'imputant plus à péché au baptisé et au justifié la privation des dons préternaturels, qui, dans le non-baptisé et le non-justifié, constitue *une partie du péché originel, son élément matériel,* tout comme la présence de ces dons, dans l'état d'innocence, constituait une partie de la justice originelle, prise dans son ensemble.

[1] Voir p. 535-537.

Ce que nous n'arrivons pas à comprendre dans notre théologien, c'est le passage suivant:

« Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, *a établi un lien inévitable entre la désobéissance d'Adam et les misères auxquelles nous restons soumis, comme primitivement il avait uni les dons les plus magnifiques à l'état de grâce du premier homme; mais la nature des choses ne l'exige pas,* et quand on étudie ce que le Seigneur règle *ex extrinseca ordinatione, il n'est pas possible d'arriver à des conclusions rigoureuses.* »

Que vient faire ici *la nature des choses,* alors qu'il s'agit d'un plan, d'un ordre de choses librement établi par Dieu, et d'un ordre de choses, d'une condition, d'un état constitué sur des lois fixes, stables, que Dieu respecte scrupuleusement, une fois qu'il a choisi cet ordre de choses? Cet ordre de choses forme une sorte de *tout moral,* dont tous les éléments sont connexes les uns aux autres, s'appellent les uns les autres, sont inséparables les uns des autres. Il suffit d'en tenir un d'une manière explicite pour en faire sortir les autres, qui y sont nécessairement inclus en vertu du plan divin. Dieu n'agit pas d'une manière arbitraire. Il ne change pas, à chaque instant, son plan. Il n'a pas l'habitude de se contredire; mais il s'en tient, aussi bien dans l'ordre surnaturel que dans l'ordre naturel, aux lois qu'il a une fois pour toutes librement posées. Une *ordination extrinsèque* de Dieu, une fois qu'elle a été établie, permet de tirer des conclusions aussi certaines, aussi rigoureuses que celles qui sont tirées de la *nature des choses.* Il est vrai qu'à ces règles extrinsèques de l'état surnaturel, librement choisies par lui, Dieu peut poser des exceptions, comme il déroge parfois aux lois du monde physique par le miracle; mais les exceptions ne se préjugent pas; elles se prouvent. En l'absence de toute indication contraire, nous devons croire que Dieu s'est conformé aux lois qu'il a une fois posées. Si dans le plan divin actuel sur l'humanité, il y a *un lien inévitable* entre la désobéissance d'Adam et la privation des dons gratuits, surnaturels et préternaturels, dont la nature humaine avait été ornée en la personne du premier homme, comme le reconnaît Renaudin, pourquoi hésiter à conclure que cette privation n'existe pas, au *moins en droit,* là où la désobéissance d'Adam ne trouve aucune place? C'est pourquoi, de l'exemption de toute tache du péché originel nous concluons pour Marie à l'exemption de toutes les peines, de toutes les pertes, de toutes les conséquences qui découlent de ce péché. Nous tirons la même conclusion pour Jésus, également exempt de ce péché.

Dom Renaudin va nous prendre dans nos propres filets en nous faisant remarquer que Jésus et Marie, quoique exempts du péché

originel et de tout autre péché, n'ont pas eu, *en fait*, la totalité des dons préternaturels qui faisaient partie de la justice originelle primitive. Leur corps a été passible et mortel. Ils n'ont pas eu, en fait, les dons préternaturels d'impassibilité et d'immortalité corporelle, puisque Jésus est réellement mort, et peut-être aussi Marie. Cela est incontestable. Nous sommes en présence d'une exception à la loi générale qui régit l'ordre actuel surnaturel, d'après laquelle là où il n'y a pas de péché, la mort corporelle ne trouve pas de place. Mais de cette exception les sources de la Révélation nous avertissent d'une manière expresse et nous en donnent la raison. La raison n'est pas le péché originel considéré en lui-même, mais la satisfaction, la réparation offerte à Dieu, pour ce péché et les autres, par le Nouvel Adam et la Nouvelle Eve. Marie a souffert et a pu mourir *non à cause du péché d'Adam, mais pour réparer, en union avec le Rédempteur son Fils, ce même péché*, dont elle a été préservée. Son droit réel à l'impassibilité et à l'immortalité de l'état d'innocence a dû céder le pas à son rôle de *coréparatrice* ou, comme disent quelques-uns, de *corédemptrice*, tout comme le même droit, en Jésus, a cédé le pas à sa mission de rédempteur. Mais la mortalité, chez la Mère comme chez le Fils, n'a pas revêtu les mêmes caractères que chez les descendants d'Adam pécheur. Elle n'a pas dépassé les exigences de l'œuvre de réparation et de satisfaction à laquelle elle était ordonnée dans le dessein de Dieu. Cette mortalité n'a pas entraîné chez eux *la dissolution ignominieuse du corps, ni la permanence dans la mort jusqu'à la résurrection générale, ces deux éléments ne pouvant servir en rien à la réparation du péché.* C'est pourquoi, ils ont gardé le droit à l'immortalité glorieuse, aussitôt après leur existence terrestre, *droit qu'ils avaient en vertu de leur exemption de tout péché. C'est par ce chemin que l'Immaculée Conception conduit nécessairement à l'Assomption glorieuse en corps et en âme, aussitôt après l'existence terrestre de la Mère de Dieu, en vertu de la loi générale, incluse dans le plan divin sur l'humanité, tel qu'il a été établi en fait par Dieu, dès la création du premier homme.* Rien, dans les sources de la Révélation, qui puisse suggérer que ce droit a été supprimé pour la Mère de Dieu. Tout, au contraire, demande pour elle que le fait ait répondu au droit, comme cela s'est produit pour le Sauveur: son corps n'a pas connu la corruption; il est resté au sépulcre le temps suffisant pour que sa mort, suivie d'un ensevelissement compliqué, fût dûment constatée, et il est ressuscité aussitôt après à la vie glorieuse, selon le plan divin primitif fixant pour Adam innocent le passage immédiat de la vie terrestre à l'immortalité glorieuse, le temps d'épreuve une fois révolu. Aucune raison de supposer un traitement différent pour Marie, qu'elle

ait passé *en fait* par la mort corporelle, ou qu'elle l'ait ignorée pour les motifs que nous avons indiqués. Si elle est morte, elle a dû ressusciter aussitôt.

Mais continuons l'examen de la doctrine de Dom Renaudin. Après avoir écarté la révélation implicite *formelle* de l'Assomption de la manière que nous avons vue, il se pose la question de la révélation implicite *virtuelle* et la résout en ces termes:

« Mais n'y a-t-il pas révélation implicite virtuelle? En d'autres termes, est-il possible de prouver, en partant de l'Immaculée Conception, vérité révélée, et à l'aide d'une proposition métaphysiquement ou physiquement certaine, que la glorification corporelle de Notre-Dame découle nécessairement du privilège dont fut favorisée sa conception? Nous n'oserions pas l'affirmer; car, d'un côté, la grâce sanctifiante, on l'a vu, ne confère point un droit strict à l'incorruptibilité, et rien ne nous prouve positivement que Dieu l'ait unie à la sainteté, dont il orna l'âme de l'incomparable Vierge dès le premier moment de son existence.

« Par ailleurs, l'exemption du péché originel ne donne pas une certitude absolue, dans laquelle l'esprit se repose complètement. Sans doute, la faute d'Adam est bien la cause de la mort: saint Paul l'affirme à plusieurs reprises (Rom. V, 12; VI, 23; VIII, 10; I Cor. XV, 21); et en cela s'exécute la menace faite par Dieu à Adam: " Le jour où tu en mangeras, tu mourras certainement " (Gen. II, 17). Parce que l'homme n'a pas observé le commandement du Seigneur, son corps est soumis à la dissolution du tombeau: " Tu es poussière, et tu retourneras en poussière (Gen. III, 19) ". Les lois naturelles, suspendues par la bonté de Dieu, reprennent eur cours Le don préternaturel est enlevé à Adam pécheur et à toute sa race. *Notre-Dame elle-même, pour d'autres motifs, ne l'a pas eu, puisqu'elle est morte;* il n'était donc pas inséparable de son Immaculée Conception. Mais devait-elle, du moins, parce que exempte de la faute originelle, revenir à la vie et jouir du bonheur céleste en corps et en âme, avant même la résurrection générale?

« Il faut distinguer ici les deux suites de la mort, qui sont la putréfaction et la permanence de la séparation de l'âme et du corps. A ne considérer que ce côté négatif de l'absence du péché originel, il *est très probable*, d'après le texte de la Génèse, qu'on doive appliquer à Notre-Dame mmaculée dans sa conception, la contradictoire: *In pulverem non reverteris: Tu ne retourneras pas en poussière*: ce qui, indépendamment des autres motifs, la préserve de la corruption du tombeau. Quant à la durée de la mort, aucune parole explicite du récit de la chute d'Adam ne donne lieu de formuler une contradictoire en faveur de la résurrection anticipée de la Sainte Vierge; on ne peut pas dire: *Non morte morieris – Tu ne mourras pas; ce serait en opposition avec la réalité et avec la croyance de l'Eglise.* La condamnation portée contre le premier homme comprend à la fois et la mort elle-même et la permanence de l'état qu'elle cause, jusqu'au jour

de la résurrection générale. Or, pour des raisons de sublime convenance, *Marie avait renoncé au privilège qui l'exemptait de la mort.* Rien ne prouve explicitement qu'elle n'aurait pas renoncé aussi, pour des motifs non moins élevés, à celui qui l'exemptait de la longue séparation de l'âme et du corps. Elle aurait pu l'accepter sans que cette conduite portât atteinte à l'Immaculée Conception ou à ses conséquences, puisque la mort elle-même ne les contredisait pas. *Et de même que la mort de la Sainte Vierge a un tout autre caractère que celle des autres humains, Dieu aurait pu, en ne réunissant pas le corps de Marie à son âme, le conserver plus parfaitement encore qu'il ne l'a fait pour les corps de plusieurs saints* et faire éclater, à son occasion, des miracles de sa puissance, que nous ne soupçonnons pas. Ç'aurait été encore une victoire sur la mort, moins complète sans doute que la résurrection, mais pourtant réelle. *Il paraît donc impossible de conclure à la nécessité de la glorification totale de Marie avant le temps fixé pour tous les élus, si l'on procède à une analyse rigoureuse du privilège de l'Immaculée Conception.* » [1]

De ce long passage, comme du précédent, il résulte que le tort de Dom Renaudin est de ne pas tenir compte des lois de l'état surnaturel auquel l'homme a été élevé dans l'ordre présent, librement choisi par Dieu. Saint Paul nous affirme — et aussi la Genèse et le livre de la Sagesse, II, 24-25 — que la mort est entrée dans le monde par le péché d'Adam et que tous ses descendants meurent à cause de ce péché. Notre esprit *peut se reposer complètement* sur cette affirmation des auteurs inspirés. Elle permet de conclure en toute certitude que là où le péché originel est absent, la mort ne doit pas se trouver; ou, si elle s'y trouve, ce sera pour une autre raison. Notre théologien est obligé de le reconnaître lui-même, quand il dit que Notre-Dame n'a pas eu le don préternaturel d'immortalité pour d'autres motifs que ceux qui nous en privent, et que *sa mort a eu un tout autre caractère que celle des autres humains.* Cela semble bien impliquer que le privilège de l'Immaculée Conception entraînait pour Marie *le droit à l'immortalité primitive*, droit que l'auteur a paru nier précédemment, et auquel il dit maintenant qu'elle aurait renoncé de son plein gré.

Par ailleurs, notre auteur se montre trop affirmatif sur *le fait* de la mort de Marie, dont il serait bien en peine de démontrer la certitude, et trop enclin à se lancer dans des hypothèses absolument gratuites, que rien ne justifie. Hypothèse pure et indémontrable que de dire que Marie renonça au privilège qui l'exemptait de la mort. [2]

[1] *Op. cit.*, pp. 64-66.

[2] Cette renonciation personnelle de la Vierge à l'immortalité de l'état d'innocence se conçoit difficilement. C'est une pure hypothèse, que proposent certains théologiens. Nous en avons parlé plus haut, p. 552-553.

Hypothèse tout aussi gratuite que d'ajouter qu'elle aurait pu renoncer au privilège qui l'exemptait de la longue séparation de l'âme et du corps. Cette manière de parler est d'abord en contradiction avec ce que l'auteur a affirmé précédemment: à savoir que l'Immaculée Conception, par elle-même, ne conférait pas à Marie le droit à l'immortalité corporelle sur terre, ni le droit à l'immortalité glorieuse *immédiate*, aussitôt après son départ d'ici-bas. Que si ce double privilège a existé pour Marie, on ne peut en nier ou en mettre en doute la réalisation sans des raisons positives et en opposant de pures hypothèses. Nous savons bien que son titre de nouvelle Eve, de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, a pu priver Marie du *bénéfice de son droit* à l'immortalité terrestre, *non du droit lui-même.* Mais nous ne trouvons aucune raison qui permette de supposer qu'elle ait été frustrée de son privilège, *de son droit à l'immortalité glorieuse en corps et en âme, aussitôt après sa vie d'ici-bas*, ou qu'elle ait manifesté l'intention d'y renoncer. En l'absence de toute donnée contraire, nous sommes autorisés à affirmer en toute certitude que sa destinée a été conforme aux lois de l'état surnaturel dans lequel l'homme a été placé dès l'origine et dans lequel il continue à se mouvoir. Une de ces lois est celle-ci: A qui n'a contracté aucun péché, ni le péché originel ni le péché actuel, est due l'*immortalité glorieuse immédiate en corps et en âme aussitôt après le temps d'épreuve.* Si, pour une raison exceptionnelle, celui-là a subi momentanément la mort, son droit à l'immortalité glorieuse n'en est point périmé et reste intact. Il doit ressusciter à la vie glorieuse sans retard. Il ne s'agit pas de supposer gratuitement que « Dieu aurait pu, en ne réunissant pas le corps de Marie à son âme, le conserver plus parfaitement encore qu'il ne l'a fait pour les corps de plusieurs saints. » C'est l'hypothèse de la double assomption, que nous avons rencontrée, dès les premiers siècles, dans certains récits apocryphes du *Transitus Mariae* et chez quelques théologiens d'Orient et d'Occident. Cette hypothèse est à rejeter, parce qu'elle ne cadre pas avec l'ordre surnaturel établi par Dieu dès l'origine et toujours en vigueur. *C'est une incohérence, à laquelle le théologien ne doit pas s'arrêter.* Que Marie soit morte, ou qu'elle ne soit pas morte, elle a dû, en vertu des lois de l'ordre surnaturel actuel, passer à l'immortalité glorieuse en corps et en âme, aussitôt après son existence terrestre, parce qu'elle a été exempte de tout péché. Il n'y a pas à distinguer pour elle entre la dissolution du cadavre et la permanence dans la mort jusqu'à la résurrection générale. Ces

deux conséquences du péché originel n'ont rien à voir avec elle, parce qu'elle n'a rien à voir avec le péché originel. Il est donc faux « qu'il soit impossible de conclure à la nécessité de la glorification totale de Marie avant le temps fixé pour tous les élus, si l'on procède à une analyse rigoureuse du privilège de l'Immaculée Conception. »

Plusieurs théologiens contemporains de marque ne sont pas de l'avis de Dom Renaudin et trouvent, comme nous, une connexion nécessaire entre l'Immaculée Conception et l'Assomption; mais, en général, la manière dont ils formulent leur argumentation enlève à celle-ci beaucoup de son poids. Le P. Marin-Sola, par exemple, écrit simplement:

« La doctrine de l'Assomption est connexe au dogme de la maternité divine et à celui de l'Immaculée Conception.

« Jésus-Christ par nature était libre de toutes les conséquences du péché originel, à part celles que, comme la mort et les faiblesses corporelles communes à l'humanité, il a assumées volontairement pour nous racheter. La très-sainte Vierge a dû en être exemptée par les mérites de son Fils.

« Jésus, par nature, *avait droit* à l'incorruption du corps, à la résurrection et à l'ascension. Marie, ayant été préservée, par les mérites de son Fils, du péché originel, a dû recevoir *en fait* ces trois privilèges, puisque la corruption du corps, la mort et l'éloignement du ciel ne sont que des conséquences du péché originel. » [1]

L'auteur que nous avons trouvé se rapprocher le plus de notre argumentation est le P. Jalaber, Eudiste, dans sa dissertation, intitulée: *Connexion de l'Assomption avec les autres privilèges de Marie*, présentée au Congrès marial de Nantes en 1924. Comme nous, il commence par mettre à la base de l'argument le plan divin sur l'humanité:

« Puisque l'Assomption de Marie, écrit-il, est essentiellement le fait de sa résurrection corporelle glorieuse, presque immédiatement consécutive à la mort, donc une exception à la loi commune qui condamne la chair de l'homme, après sa séparation d'avec l'âme, à l'état de mort jusqu'au jour de la résurrection générale, avant de voir les motifs de l'exception, il importe de bien comprendre cette loi elle-même.

« Dans le plan divin de la création de l'homme, la mort entrait uniquement à titre de menace, qui ne serait mise à exécution que si l'homme, par sa faute, troublait lui-même ce plan divin. De fait, " Dieu n'a pas fait la mort " (Sap. I, 13); il a créé l'homme pour l'immortalité; il l'a fait à

[1] MARIN-SOLA. *L'évolution homogène du dogme catholique*, 2e éd., t. II, Fribourg, 1924, pp. 37-38.

l'image de sa propre nature (Sap. II, 23), de telle sorte que si l'homme conservait intacte cette ressemblance divine, passé pour lui le temps de l'épreuve, il devait être admis tout entier à la vision béatifique, glorifié immédiatement dans sa chair comme dans son âme. Le diable en fut jaloux et c'est " par l'envie du diable que la mort est venue dans le monde " (Sap. II, 24). Nous connaissons tous cette lamentable histoire et la sentence divine prononcée contre l'homme: " Tu es poussière et tu retourneras en poussière " (Gen. III, 19). Ainsi le châtiment du péché, c'est non seulement la mort, mais la permanence dans l'état de mort, marquée par la corruption de la chair dans le tombeau jusqu'au jour de la résurrection générale. Que ce soit là pour tous les hommes la conséquence du péché originel, dont, du fait même de leur conception, ils contractent la souillure, saint Paul le déclare formellement (Rom. V, 12-19; Heb. II, 14; I Cor. XV, 23) ... Telles sont les suites funestes de la désobéissance d'Adam pour tous ceux qui en contractent la souillure.

« Or, il est de foi définie par Pie IX que " la bienheureuse Vierge Marie, dans le premier instant de sa conception, a été, par une grâce et un privilège singuliers du Tout-Puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, préservée, exempte de toute tache du péché originel " (Bulle *Ineffabilis*, 8 décembre 1854).

« Donc en raison de sa conception immaculée, nous devons dire que Marie fait exception à la loi de mort portée contre Adam et tous ceux que sa désobéissance constitue pécheurs; Marie immaculée est, de ce chef, déjà en dehors et au-dessus du commun des mortels. »[1]

Le P. Jalaber continue son argumentation en ces termes, où il se sépare de nous *non quant au fond de la doctrine, mais quant à la terminologie*. Nous avons dit que, considéré en lui-même, indépendamment des autres privilèges de Marie et de son rôle de coopératrice à l'œuvre rédemptrice, le privilège de l'Immaculée Conception donnait à la Vierge un *droit strict à l'impassibilité et à l'immortalité de l'état d'innocence*. Ne se plaçant pas à ce point de vue, ne sériant pas les concepts, comme nous l'avons fait, mais envisageant en bloc la mission de la Vierge, le P. Jalaber écrit:

« Pouvons-nous en conclure que, de par son Immaculée Conception, si du moins elle conserve intacte sa justice originelle, Marie a droit à l'immortalité? Non, car cette conception immaculée est un don gratuit, une grâce qui lui est conférée par Dieu en vue des mérites de Jésus-Christ, sauveur du genre humain, pour la préparer à sa maternité divine, qui fera d'elle la corédemptrice des hommes. *La portée de ce privilège doit donc ca-*

[1] *Congrès marial de Nantes, tenu en juin 1924. L'Assomption de la B. Vierge Marie*, Nantes, 1925, pp. 96-98.

drer avec le plan de la Rédemption.[1] Or, ce plan, impliquant essentiellement la mort de Jésus, comporte aussi, évidemment, la mort de sa Mère.[2] *Donc, de par son Immaculée Conception, Marie n'a pas droit à l'immortalité.* »[3]

Dans cette dernière phrase, notre théologien vise l'immortalité primitive, celle du temps d'épreuve, non l'immortalité glorieuse, qui devait la suivre immédiatement; car pour ce qui regarde celle-ci, il dit fort justement:

« Mais puisqu'elle doit mourir, comment ne pas admettre dès lors, comment ne pas proclamer que *Marie immaculée a droit à la glorification immédiate de sa chair après sa mort, c'est-à-dire à son Assomption?*[4] Etant donné ce que nous dit la révélation, étant donné, d'une part, que Dieu a fait de la permanence dans la mort jusqu'au jour de la résurrection générale le châtiment du péché originel pour tous ceux qui en contractent la souillure; étant donné, d'autre part, que Dieu exempte et préserve la très sainte Vierge de cette souillure, *il semble que sa sagesse et sa justice s'opposent à ce qu'il lui inflige ce châtiment infamant, à ce qu'il traite son Immaculée exactement comme les enfants contaminés d'Adam,* à ce qu'il laisse sous l'empire du démon cette Immaculée, qu'il a voulu, dès le premier instant, soustraire à sa puissance, préservér de toute atteinte de sa part. Comme la permanence dans l'état de mort répond à la souillure originelle, à la grâce originelle doit répondre la glorification immédiate de la chair immaculée après sa mort.

« De fait, tel était bien le plan de Dieu. Si le péché originel n'était pas intervenu, l'homme avait droit, passé le temps de l'épreuve, à la glorification immédiate de sa chair autant qu'à la glorification immédiate de

---

[1] Observation très juste; mais autre chose est le privilège de la conception immaculée, considéré en lui-même avec tous les droits qui lui sont inhérents; autre chose est la mission de coopératrice à l'œuvre du salut, qui, sans supprimer *les droits* conférés par la conception immaculée, en arrête, en supprime momentanément la réalisation.

[2] Ici encore, il est prudent de distinguer entre le droit et le fait, entre la mort mystique de la compassion et la mort réelle, comme il a été indiqué plus haut.

[3] Manière impropre de s'exprimer: De part son immaculée conception, Marie a droit à l'immortalité. De par son rôle de nouvelle Eve, de corédemptrice, sans perdre le droit théorique, elle doit mourir en fait en quelque façon.

[4] On voit l'inconvénient de la terminologie employée par l'auteur. L'Immaculée Conception donne droit à Marie à la glorification immédiate de son corps après sa mort, et elle ne lui donnerait pas droit à l'immortalité terrestre, celle du temps d'épreuve, privilège de moindre importance que l'autre! Comme nous l'avons dit, l'exemption de tout péché donne droit aux deux immortalités: celle du temps et celle de l'éternité; mais le droit à l'immortalité terrestre est comme neutralisé par la mission de Marie dans l'œuvre du salut des hommes.

son âme, et ce droit, il l'avait par le fait de sa justice originelle conservée intacte. Or, le péché originel n'intervenant d'aucune façon en Marie, il n'en faut parler à son sujet que pour l'exclure; *donc il faut reconnaître à Marie Immaculée le droit à la glorification immédiate de sa chair.* »[1]

Nous approuvons de tout point cette conclusion avec le *il faut* qui la précède et qui corrige heureusement le *il semble* employé plus haut: *Il semble que sa sagesse et sa justice s'opposent à ce qu'il lui inflige ce châtiment infamant.* C'est *il faut,* en effet, qu'il faut dire ici, puisqu'il s'agit d'une loi de notre état surnaturel établi par Dieu dès l'origine de l'humanité. Dieu manquerait de sagesse, il se contredirait, s'il refusait à Marie ce à quoi lui donne droit sa préservation de la chute originelle. Il manquerait aussi en quelque façon à la justice, si l'on peut jamais ainsi parler quand il s'agit de Dieu, s'il faisait subir à sa Mère les peines, les conséquences, le châtiment d'un péché dont il l'a lui-même amoureusement préservée. Non, Dieu n'agit point de cette façon. C'est bien *il faut* qu'il faut mettre dans la conclusion.[2]

3 – La doctrine de l'Assomption et la maternité divine

La maternité divine de Marie est en connexion avec son assomption glorieuse au moins d'une manière indirecte, en ce sens que cette dignité postulait le privilège de la conception immaculée et que celle-ci est en connexion directe et nécessaire avec l'Assomption. La maternité divine, en effet, est la raison dernière, fondamentale, radicale, de toutes les prérogatives dont Marie a été l'objet. Ces prérogatives ont toutes pour but de la rendre digne de son rôle. La maternité crée des relations si étroites, si intimes entre la mère et son enfant, que

---

[1] *Op. cit.,* pp. 98-99.

[2] Nous avons trouvé assez confuses les raisons apportées par le P. C. Friethoff pour établir que la doctrine de l'Assomption est une vérité révélée: *De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae virginis rationibus theologicis illustrata* (*Angelicum,* 1938, pp. 1-16). Plusieurs de ces raisons rentrent l'une dans l'autre. L'auteur, par exemple, distingue entre la bénédiction dont Marie a été l'objet et sa conception immaculée: *Maria est assumpta, quia est benedicta, quia est immaculata;* entre sa maternité divine et le fait que sa chair est la chair de Jésus, qu'elle a en elle corporellement le principe de la Vie: *quia est mater Dei, quia caro eius est caro Iesu, quia habet principium Vitae corporaliter,* comme si ces trois titres ne revenaient pas au même. Aucune des dix raisons qu'il développe n'apporte dans l'esprit la conviction, à cause de la manière confuse et obscure dont elles sont présentées. Il faut dire la même chose des six raisons données par le P. Merkelbach, *op. cit.,* pp. 279-281.

l'honneur comme le déshonneur de la mère rejaillisent nécessairement sur le fils, et vice versa. La maternité divine postule l'Immaculée Conception non pas du point de vue physique, mais du point de vue moral. C'est aussi du même point de vue qu'elle exige l'assomption glorieuse immédiate. On est étonné que certains théologiens paraissent ne pas s'en apercevoir. Ils cherchent partout des liens de *connexité métaphysique*, comme s'il n'existait pas des liens de *connexité morale*, tout aussi impératifs dans les relations entre personnes, tout aussi nécessaires dans l'ordre du devoir et de la conduite, que les lois fondamentales de l'être en général. C'est sans doute pour avoir fermé les yeux sur les lois de l'ordre moral que ceux dont nous parlons ne voient pas de connexion nécessaire entre l'Assomption glorieuse et la maternité divine, considérée comme telle, en elle-même, indépendamment de tout autre titre, de toute autre notion, et qu'ils en arrivent à dire avec Dom Renaudin: « Devenir mère d'un fils qui est Dieu, c'est-à-dire lui donner miraculeusement, en qualité de vraie mère, ce qui constitue l'un des deux éléments de la nature humaine, *n'exige pas autre chose qu'être femme de la part de Notre-Dame*, et n'éveille point dans l'esprit l'idée d'incorruptibilité et de résurrection. »[1] Parler ainsi, c'est ne considérer la maternité divine que sous son aspect *physique* et oublier son *aspect moral*, sa dignité voisinant l'infini. Marie n'a pas été un *instrument purement physique* de l'incarnation du Verbe. Dieu ne s'est pas contenté de lui emprunter les éléments physiques de sa génération humaine. Il l'a traitée en personne libre et lui a demandé son consentement. Se faisant homme, il ne pouvait se contenter pour mère d'une femme quelconque. Sa dignité à lui, sa sainteté infinie, son horreur du péché exigeaient que celle à qui il donnerait le nom de mère fût, du point de

[1] *Op. cit.*, pp. 67-68. Un groupe de théologiens présenta au Congrès marial de Nantes de 1924 une dissertation remarquable sur *L'Assomption de la Sainte Vierge et sa connexion avec ses autres privilèges, op. cit.*, pp. 108-128. On y lit l'excellente remarque suivante à l'adresse des théologiens qui raisonnent comme Dom Renaudin: « La raison théologique n'argumente pas uniquement avec des concepts abstraits pour se demander, par exemple: qu'est-ce que la maternité divine "ut sic" exige de Dieu pour Marie absolument considérée: immaculée conception? mort? résurrection? plénitude de sainteté? Car nous concédons que le surnaturel est tellement au-dessus de nos pensées qu'il est bien difficile souvent (je ne dis pas: toujours) de conclure à des rapports nécessaires, essentiels, en procédant *a priori*. Mais la raison théologique argumente sur la *foi concrète révélée*; elle prend l'*ordre divin actuel*, et nous n'avons plus à deviner les lois possibles de cet ordre divin; nous avons à étudier celui-ci d'après ses lois actuelles constatées. »

vue moral, habilitée à son rôle sublime. S'il a inscrit au fond de nos cœurs de créatures raisonnables *le sens des convenances*, à plus forte raison lui, le créateur, possède-t-il ce sens. Choisissant lui-même sa mère et étant tout-puissant, il a dû la rendre digne de son intimité et de sa compagnie et lui départir royalement les dons de la nature et ceux de la surnature.

Ce raisonnement *a priori* est confirmé par les faits. L'Evangile nous apprend que Marie, avant de devenir, par son *Fiat*, la mère du Fils de Dieu, *avait trouvé grâce devant Dieu*, était *pleine de grâce*, c'est-à-dire *souverainement agréable à Dieu, objet de sa faveur et de ses complaisances*, ce qui impliquait pour elle l'abondance des dons divins. Parmi ces dons, nous savons maintenant par la révélation divine qu'il y avait celui de la préservation du péché originel dès le premier instant de sa conception, celui de l'impeccabilité de fait, celui de la virginité perpétuelle coexistant avec la maternité: autant de dogmes désormais acquis. *En traitant ainsi Marie, Dieu nous a manifesté d'une manière claire, évidente, son dessein d'honorer sa mère selon le sens des convenances qu'il a inscrit dans nos cœurs, de se comporter en vrai fils à l'égard de sa mère. De cela nous sommes absolument certains par ce qu'il nous a déjà révélé d'une manière explicite.* Ceci étant acquis, il nous est facile de montrer, par une argumentation en bonne et due forme, que Jésus, Fils de Dieu et Fils de Marie, se devait à lui-même et devait à sa Mère, au cas où elle aura passé par la mort corporelle, 1° de préserver son corps virginal de toute corruption; 2° de lui accorder sans retard la résurrection glorieuse avec tout ce qu'elle comporte.

L'argument peut être présenté sous diverses formes. Voici la première que nous proposons:

Nous savons par des dogmes déjà définis que Jésus, Fils de Dieu fait homme, a observé à l'égard de la Vierge Marie sa mère toutes les délicatesses de l'amour filial, inscrit par la loi de nature au cœur de tout homme; qu'il a manifesté ainsi d'une manière évidente son intention de pratiquer à la perfection le quatrième précepte du Décalogue: *Tu honoreras ta mère.*

Or, il se serait départi de cette conduite; il aurait violé d'une manière évidente le quatrième précepte, se serait ouvertement contredit lui-même, si, ayant laissé sa Mère succomber à la mort corporelle à cause de son rôle de coopératrice à l'œuvre de réparation pour le péché, il ne l'avait pas, *le pouvant*, 1° préservée de la corruption du tombeau: 2° ressuscitée sans retard, pour l'associer à sa vie glorieuse au ciel dans l'intégrité de sa personne.

Or, Jésus, vrai Fils de Dieu, ne peut se contredire, se renier lui-

même selon ce passage de saint Paul (II Tim., II, 13): *Il ne peut se renier lui-même, seipsum negare non potest.*

Donc, si Marie est morte réellement, Jésus a préservé son corps de toute corruption durant le temps qu'a duré la mort, et l'a ressuscitée sans retard à la vie glorieuse.

La majeure est incontestable et n'est que l'expression de plusieurs dogmes de foi catholique: conception immaculée de Marie, son impeccabilité de fait, sa perpétuelle virginité, l'attention filiale de Jésus mourant confiant sa Mère aux soins de son disciple préféré. Par toute sa conduite envers Marie, le Sauveur a bien montré qu'il entendait pratiquer le quatrième précepte avec toutes les délicatesses de l'amour filial, inscrit au cœur de tout homme.

La première mineure est, par voie d'opposition et de contradiction, incluse dans la majeure révélée. Il est évident, en effet, 1° que Jésus, étant Dieu, *pouvait* préserver le corps de sa Mère de toute corruption et la ressusciter sans retard, si elle a réellement passé par la mort; 2° *qu'il devait le faire en vertu du quatrième précepte et selon la tendance naturelle de l'amour filial*: « Hé, Seigneur, dit la cour céleste après la mort de la Vierge, *exsurge in praecepto quod mandasti.* Vous avez commandé l'assistance des enfants à l'égard de leurs pères vieux et l'avez gravée si avant en la nature que les cigognes mêmes en pratiquent la loi. Levez-vous en ce commandement que vous avez fait, et ne permettez pas que ce corps, qui vous a engendré sans corruption, en reçoive maintenant la mort, mais ressuscitez-le et le saisissez sur les ailes de votre puissance et bonté pour le transporter du désert de ce monde bas en ce lieu de félicité immortelle. *Il ne faut pas douter que le Sauveur n'ait voulu observer ce commandement, qu'il a fait à tous les enfants, au plus haut point de perfection que l'on peut imaginer.* Mais quel est l'enfant qui ne ressuscitât sa bonne mère, s'il pouvait, et ne la mît en paradis après qu'elle serait décédée?» [1] S'il ne l'avait pas fait, il se serait ouvertement contredit, surtout quand on songe qu'il avait accordé à sa Mère le privilège de la conception immaculée, qui lui donnait un droit certain à l'*immortalité glorieuse immédiate*, comme il a été démontré plus haut. Ne pas ressusciter *immédiatement* sa Mère à la vie glorieuse, à plus forte raison ne pas la préserver de l'ignominie du tombeau, eût été de la part du Sauveur une conduite tout à fait incohérente, après ce qu'il avait déjà fait pour elle, une conduite inconciliable avec ses attributs divins comme avec les sentiments d'un cœur humain bien né. N'est-ce pas la tendance naturelle

---

[1] Saint François de Sales, *Sermon pour la fête de l'Assomption*, 15 août 1602, *Œuvres complètes*, éd. d'Annecy, t. VII, pp. 453-454.

et incoercible d'un cœur filial d'aimer la compagnie de celle qui lui a donné le jour, de lui prodiguer ses faveurs, de lui faire plaisir. Jésus a dit en parlant de ses disciples: *Je veux que là où je suis, ils soient aussi, afin qu'ils voient la gloire que vous m'avez donnée* (Joa. XVII, 24). A plus forte raison, a-t-il voulu que sa Mère fût là où il est, et cela sans retard, dès son départ de ce monde. Comprendrait-on qu'un fils différât ainsi pour sa mère la joie de l'avoir près de lui et lui fît attendre jusqu'à la fin du monde les suprêmes honneurs et la suprême gloire?

La seconde mineure: *Dieu ne peut se renier, se contredire lui-même*, est à la fois vérité révélée et vérité de raison.

La conclusion s'impose donc de toute nécessité. Pour être d'ordre moral et non d'ordre métaphysique, elle n'en est pas moins rigoureuse. Les préceptes du Décalogue, et le quatrième en particulier, ne sont point des règles arbitraires, des lois positives extrinsèques à l'ordre intime des choses. Ils sont l'expression de la loi naturelle, c'est-à-dire de l'éternelle vérité, sagesse et justice. Dieu lui-même ne peut aller contre, car il ne peut rien faire qui soit contraire à ses attributs. On ne peut appliquer ici l'adage: Le législateur n'est pas soumis à la loi qu'il porte; il est au-dessus. Cela n'est vrai que des lois positives, extrinsèques à l'ordre essentiel des choses, non de celles qui sont l'expression directe et évidente de la loi naturelle. Or, le quatrième précepte du Décalogue est bien l'expression de la loi naturelle. Les cigognes elles-mêmes en témoignent, nous dit saint François de Sales.

Le même argument fondamental peut être formulé d'une autre manière en prenant pour point de départ le titre de modèle de toutes les vertus, de toute perfection morale, qui convient à Jésus-Christ en vertu de sa mission de Sauveur et de Rédempteur. On bâtira, dès lors, le syllogisme de cette manière:

Jésus est venu en ce monde pour être notre modèle, pour nous enseigner par son exemple toutes les vertus, selon les paroles qu'il a prononcées lui-même: « Je vous ai donné l'exemple, afin que, comme je vous ai fait, vous fassiez aussi vous-mêmes » (Joa. XIII, 15). Saint Pierre nous dit de même: « Le Christ a souffert pour vous, vous laissant un modèle, afin que vous suiviez ses traces » (I Petr. II, 21). Et saint Jean: « Celui qui dit demeurer en lui doit, lui aussi, marcher comme Jésus-Christ a marché lui-même » (I Joa. II, 6). Il nous a donc donné aussi l'exemple de la piété filiale et de l'accomplissement du quatrième commandement: *Honore ton père et ta mère.*

Or, il aurait manqué au quatrième commandement; il n'aurait pas pratiqué à la perfection la piété filiale, si, le pouvant — et il le pouvait — 1° il n'avait pas soustrait sa Mère à la corruption du tombeau; 2° s'il ne l'avait pas ressuscitée aussitôt après sa mort pour

l'avoir en sa compagnie dans la béatitude céleste. Il est incontestable, en effet, que la dissolution du corps dans la tombe est une condition ignominieuse, un déshonneur, un opprobre qu'un fils doit épargner à sa mère, s'il le peut. Et qui ne ressuscite pas sa mère, alors qu'il le peut, montre qu'il n'a pas pour elle un véritable amour filial, qu'il manque de cœur.

Donc Jésus, modèle de toutes les vertus, n'a pas manqué à ce point à la piété filiale, mais il a honoré sa Mère, si elle est morte, 1° en préservant son corps de toute corruption; 2° en la ressuscitant sans retard à la vie glorieuse pour l'avoir en sa compagnie au ciel.

On peut dire aussi que Jésus se devait à lui-même, devait à sa dignité de Fils de Dieu, de soustraire sa Mère à tout ce qui, de près ou de loin, ressemble à un déshonneur, à une tare, car, comme le dit l'Ecriture, « une mère méprisée est la honte de ses enfants » (Eccli. III, 11), et: «Celui-là est un insensé qui méprise sa mère» (Prov. XIII, 20). Le déshonneur de la mère rejaillit sur le Fils. De ce point de vue aussi, sa maternité divine entraîne pour Marie la glorification immédiate en corps et en âme. Jésus lui-même, qui, en vue de satisfaire pour le péché a pris certaines déficiences de l'état de nature déchue a écarté celles qui impliquaient un certain déshonneur pour sa personne, qui était d'une dignité infinie. Il ne s'est pas soumis en particulier à la permanence dans la mort jusqu'au jugement général ni à la dissolution de son corps, parce que cela ne convenait pas à sa dignité de Fils de Dieu. Cela ne convenait pas non plus à la dignité de sa Mère, dont l'honneur se confond avec le sien propre.

Veut-on une dernière formule? On peut raisonner ainsi.

L'amour filial de Dieu pour sa Mère est un amour parfait et sans défaut, car en Dieu, il n'y a nulle imperfection: il est le Saint et le Parfait, comme le dit l'Ecriture en plusieurs passages.

Or, l'amour filial de Jésus pour Marie, sa Mère, serait imparfait et gravement en défaut, s'il ne la béatifiait pas sans retard en son corps et en son âme, après son existence terrestre, et surtout s'il la soumettait à la corruption du tombeau et à la permanence dans la mort jusqu'à la résurrection générale, au cas où elle serait morte. Dans ce cas, en effet, il ne l'aurait pas honorée suivant les exigences du précepte: *Honore ta mère* et suivant les tendances innées de l'amour filial, comme il a été dit plus haut.

Donc Jésus, vrai Dieu et vrai fils de Marie, a béatifié sa Mère de la double béatitude du corps et de l'âme, aussitôt après son départ de cette terre.

Il paraît donc évident que la dignité de Mère de Dieu postule, exige nécessairement pour Marie la glorification immédiate en corps et en âme. On ne conçoit pas que Jésus, en sa qualité de fils de Marie, ait pu traiter autrement sa Mère. Encore une fois, il s'agit ici non de connexité mathématique ou métaphysique, mais de *connexité dans l'ordre de la morale et de la perfection spirituelle*. Avec la maternité et la filiation nous entrons dans le domaine de la moralité, des relations de personne à personne. Le monde moral a ses lois comme le monde physique et l'ordre métaphysique. C'est au nom des lois du monde moral que la maternité divine, considérée dans sa notion propre, postule pour Marie, entre autres privilèges, celui de l'Assomption glorieuse immédiate. Plus on réfléchit et plus cette conclusion s'impose au théologien.[1]

4 -- La doctrine de l'Assomption et le titre de « nouvelle Eve » donné à Marie

Nous avons montré que la doctrine de l'Assomption était contenue implicitement par voie de connexion nécessaire dans les deux dogmes définis de l'Immaculée Conception et de la maternité divine. La même connexion nécessaire existe-t-elle par rapport à d'autres vérités révélées? Plusieurs théologiens répondent affirmativement et mettent en avant le rôle de Marie comme coopératrice à l'œuvre rédemptrice, comme nouvelle Eve associée au nouvel Adam. L'argument, que nous avons déjà plus d'une fois formulé, s'exprime ainsi: Marie, la nouvelle Eve doit être assimilée au nouvel Adam, partager son sort, lui être conforme en tout. Or, le nouvel Adam, Jésus, une fois consommée l'œuvre rédemptrice par sa mort sur la croix, est ressuscité glorieux du sépulcre, où son corps, durant le temps qu'il y resta, fut préservé de toute corruption. Donc Marie, la nouvelle Eve, si elle a dû réellement passer par la mort, a échappé à la corruption du tombeau, et Dieu l'a ressuscitée sans retard pour la vie glorieuse.

Que penser de ce raisonnement? Conclut-il par lui-même au caractère révélé de la doctrine de l'Assomption? Tout dépend, ici, de la valeur de la majeure. Peut-on la dire révélée? Que Marie soit la nouvelle Eve, c'est-à-dire qu'elle ait pris une part active d'ordre moral, et pas seulement physique, à l'œuvre de notre salut, c'est non seulement certain, mais on peut dire que cette affirmation appartient à la foi en vertu du magistère ordinaire de l'Eglise, tel qu'il s'est

---

[1] Des diverses formes d'argumentation que nous venons de donner, c'est la première qui montre le mieux le caractère révélé de l'Assomption, la révélation des prémisses étant acquise. Dans les autres syllogismes, la mineure pourra paraître n'être que de raison.

exprimé depuis les premiers siècles. Bien que le titre de nouvelle Eve ne soit pas *explicitement* donné à Marie dans l'Ecriture sainte, il y est nettement suggéré, comme nous l'avons déjà dit. [1] C'est pourquoi les premiers Pères n'ont pas eu de peine à y découvrir l'idée qu'il exprime. Mais, à première vue, l'assimilation de la nouvelle Eve au nouvel Adam ne fait l'effet que d'une simple raison de convenance, basée sur le parallélisme des appellations, d'autant plus qu'il y a une différence fondamentale entre la nouvelle Eve et le nouvel Adam. Le nouvel Adam n'est pas seulement homme; il est aussi Dieu, et cela le place à une distance infinie de la nouvelle Eve. Ce qui est exigé en Jésus par sa divinité n'est pas nécessairement exigé en Marie par son rôle de coopératrice secondaire et subordonnée à l'œuvre de la Rédemption. Il ne semble donc pas que Marie, en vertu de son titre de nouvelle Eve, doive *nécessairement* partager *en tout* le sort du nouvel Adam, lui être assimilée en tout. L'argument paraît rester dans l'ordre de la simple convenance et ne révèle aucune connexion *nécessaire entre* la coopération de Marie à l'œuvre de la Rédemption et son assomption glorieuse immédiate en corps et en âme, après son existence terrestre.

Pour que l'assimilation de la nouvelle Eve au nouvel Adam dans la mort et après la mort apparaisse non seulement comme convenable, mais comme nécessaire, il faut faire appel au double privilège de la conception immaculée et de l'impeccabilité de fait, c'est-à-dire à l'exemption de tout péché, qui se trouve en Marie comme en Jésus, quoique à des titres différents. [2] *C'est cette impeccabilité absolue qui fonde, chez les deux, le droit certain, en cas de mort, à la préservation de la corruption et à la résurrection glorieuse immédiate, et cela d'après le plan divin actuel sur l'humanité.* C'est elle qui les constitue tous les deux dans un ordre à part, que nous avons appelé l'*état de la nature à restaurer, status naturae reparandae.* [3] Nous retombons ainsi dans la preuve tirée de la conception immaculée et de l'impeccabilité personnelle. L'argument basé sur le simple titre de nouvelle Eve et de coopératrice à l'œuvre du salut, considéré en lui-même, à part de toute autre notion, ne semble pas dépasser la simple convenance, à cause de la différence essentielle qui existe entre le nouvel Adam et la nouvelle Eve, différence qui n'existait pas entre le premier Adam

[1] Voir plus haut, p. 543, n. 1.
[2] *A des titres différents,* mais pas tellement, l'impeccabilité parfaite étant exigée en Jésus par sa divinité, et exigée en Marie par son rôle de Mère de Dieu.
[3] Voir plus haut, pp. 549 sq.

et la première Eve. Il est convenable que celle qui coopère à l'acquisition du salut jouisse elle-même pleinement et sans retard de ce salut et partage le sort de Celui dont elle est l'associée. Il est vrai qu'il serait convenable aussi, et davantage, que la coopératrice du salut n'eût pas besoin elle-même de rédemption. Et, en fait, cela n'est pas.

5 – La doctrine de l'Assomption et la cohérence des vérités révélées entre elles

Tout ce que Dieu fait est marqué au coin de l'ordre, de la cohérence, de l'harmonie, parce qu'il est la sagesse même. Notre faible raison, en réfléchissant sur les vérités révélées, arrive à découvrir entre elles une étroite liaison, une merveilleuse concordance et convenance, qui plonge notre âme dans l'admiration et ne contribue pas peu à fortifier notre foi. C'est tout le contraire qui se remarque dans les religions fausses, imaginées par les hommes et souvent contaminées par une influence diabolique plus ou moins manifeste. A côté d'éléments bons en eux-mêmes et venant d'une raison saine et équilibrée, on y découvre le bizarre, le criard, l'incohérent allant jusqu'à la contradiction, et quelquefois le grimaçant, qui décèle la présence de Satan. Aussi, en théologie, toute affirmation s'accordant mal avec les vérités déjà acquises est suspecte, tandis que toute proposition cadrant merveilleusement avec elles a chance de répondre au plan divin et d'y entrer comme partie. La doctrine de l'Assomption rentre manifestement dans cette dernière catégorie.

Sans embrasser tout l'ensemble de la dogmatique chrétienne et en nous en tenant simplement aux vérités déjà définies de la théologie mariale, il est facile de montrer que l'Assomption glorieuse est en parfait accord avec ces vérités, est appelée par elles comme un complément nécessaire, tandis que la négation de cette doctrine est plus ou moins en contradiction directe avec elles.

Les principales vérités mariales acquises sont: la conception immaculée, l'impeccabilité de fait et la parfaite sainteté, la maternité divine, la virginité perpétuelle unie à la maternité, la coopération à l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus, nouvel Adam. Tous ces privilèges, tous ces titres de Marie postulent pour elle, à des degrés divers et d'une manière plus ou moins directe, la glorification en corps et en âme aussitôt après son existence terrestre. Nous avons déjà démontré cette harmonie, cette exigence, pour ce qui regarde la conception immaculée, la maternité divine, la coopération à l'œuvre du salut. Si l'exigence paraît moins rigoureuse pour ce qui regarde la virginité perpétuelle et ne pas dépasser la simple conve-

nance, il y a cependant un désaccord entre Dieu sauvegardant par le miracle la virginité de Marie dans la conception et l'enfantement et Dieu abandonnant le corps virginal de Marie après sa mort au sort commun des autres hommes. Le désaccord est choquant et va jusqu'à la contradiction entre le privilège de la conception immaculée et la négation de l'Assomption, c'est-à-dire à la dissolution du corps de Marie dans le tombeau et à la permanence dans la mort jusqu'à la résurrection générale; car, dans ce cas, nous voyons Dieu faire subir à Marie la peine du péché, dont il l'a préservée et contredire l'une des lois de l'état surnaturel dans lequel il a constitué l'humanité, dès l'origine. L'opposition n'est pas moins radicale pour ce qui regarde la maternité divine, si nous refusons à la Mère de Dieu le privilège de l'Assomption glorieuse immédiate. D'un côté, nous voyons Dieu avoir pour sa mère les prévenances les plus délicates, l'orner de tous les privilèges que peut trouver l'amour filial; de l'autre, c'est la réaction brusque et inattendue d'un fils, qui paraît ignorer ce qu'il doit à sa mère en toute convenance, et se donne le démenti le plus formel, en la soumettant, comme le reste des hommes, à l'ignominie du sépulcre et en refusant, alors qu'il le pourrait, de lui accorder sans retard ce complément de bonheur qui est la glorification du corps.

Tout cela a déjà été dit. C'est pourquoi la preuve fondée sur la cohérence des vérités révélées pour établir que la doctrine de l'Assomption est elle-même une vérité implicitement révélée se confond, en réalité, avec la démonstration que nous avons tirée tant de l'Immaculée Conception que de la maternité divine. C'est à ces deux privilèges que se rattachent, en fait, les arguments qu'on peut apporter pour établir le caractère révélé de la doctrine de l'Assomption. Si l'on voulait présenter une preuve spéciale basée sur cette cohérence des vérités révélées et qui engloberait non seulement les arguments vraiment démonstratifs, mais aussi les simples raisons de convenance de la doctrine de l'Assomption, on pourrait raisonner ainsi.

Etant la suprême sagesse, Dieu ne fait rien d'incohérent ni d'inconvenant. Saint Paul dit de la charité: *Elle ne fait rien d'inconvenant* (I Cor. XIII, 5). *Or, Dieu est charité* (I. Joa. IV, 8). Le même apôtre dit encore: *Les dons de Dieu sont sans repentance* (Rom. XI, 29). Et encore: *Dieu ne peut se renier lui-même* (II Timoth. II, 13).

Or, si Marie, Mère de Dieu, étant morte, Dieu, son Fils, ne la ressuscitait pas sans retard, après avoir préservé son corps de toute corruption, il manquerait de sagesse et se contredirait lui-même; sa conduite serait incohérente et inconvenante.

Donc Dieu a glorifié sa Mère dans son corps et dans son âme aussitôt après son départ de cette terre; et si elle a dû passer par la mort, il a préservé son corps de toute corruption et l'a ressuscitée sans retard à la vie glorieuse.

La majeure est révélée. La mineure l'est aussi et a été démontrée, au moins en partie, par ce que nous avons dit dans cet article. [1]

6 – Conclusion

Nous avons donc trouvé deux vérités explicitement révélées, qui contiennent en elles-mêmes, par voie de connexité nécessaire, la doctrine de l'Assomption, à savoir l'Immaculée Conception et la maternité divine.

Dans le cas de l'Immaculée Conception, *la connexité est d'ordre positif, extrinsèque, basée sur les lois fixes d'un ordre de choses, d'un plan librement choisi par Dieu.* La première loi de cet ordre de choses, c'est-à-dire de l'état surnaturel, auquel l'homme a été élevé dès son origine, est celle-ci: Dans l'état actuel de l'humanité, la mort corporelle, suivie de la dissolution du cadavre en poussière et persistant jusqu'à la résurrection générale, a pour cause le péché d'Adam, transmis à tous ses descendants par la voie de la génération charnelle: ce qu'on appelle le péché originel. Là où cette cause n'existe pas, l'effet ne se trouvera pas non plus; ou si, pour une autre raison, la mort corporelle intervient, elle ne revêtira pas les mêmes caractères d'ignominie et de permanence. La deuxième loi se formule ainsi: Dans l'état actuel de l'humanité, qui est exempt de tout péché a droit à l'immortalité glorieuse immédiate en corps et en âme, aussitôt terminé le temps d'épreuve, c'est-à-dire la fin de l'existence terrestre.

---

[1] Ce qu'on appelle la cohérence des dogmes entre eux, leur harmonie mutuelle, n'est que la loi de connexité, étendue à l'ensemble des vérités révélées, considérées comme formant un tout. De même qu'une seule vérité révélée peut en contenir d'autres d'une manière implicite, de même de la confrontation de plusieurs vérités *explicitement* révélées peuvent surgir de nouveaux aperçus, de nouvelles vérités, qu'on peut dire implicitement et formellement révélées. C'est dans ce sens qu'il faut entendre ce passage de Van Noort, *De Deo Redemptore*, Amsterdam, 1904, pp. 196-197: « Cohaerentia operum divinorum et ipsa revelata est, sane docente Paulo: *Sine paenitentia sunt dona et vocatio Dei* (Rom., xi, 29). Quum igitur Deus ordinem semel electum non deserat, sed in omnibus operibus suis sapienti continuitate utatur, ex parte consilii divini revelatione cogniti merito concludimus ad aliam partem non revelatam (nous ajoutons: *saltem quoad nos*), sine qua opus Dei veluti inane esset et necessaria cohaerentia careret. »

Dans le cas de la maternité divine, *la connexité est fondée sur les lois qui régissent le monde moral, les relations entre personnes, lois gravées dans la nature même de l'être moral et expression de la raison éternelle, qui est Dieu même.* Dieu, se faisant le fils d'une femme, devait à sa mère et se devait à lui-même d'observer à son égard tout ce que comporte normalement le quatrième précepte du Décalogue, expression de la loi éternelle, qui régit les relations entre les parents et les enfants. Il n'y a pas manqué par ce que les sources de la Révélation nous apprennent d'une *manière explicite.* Il y aurait manqué, s'il n'avait pas glorifié sa mère dans son corps et dans son âme, dès son départ de ce bas monde.

Si tant de théologiens n'ont pas encore découvert le lien nécessaire qui unit les deux privilèges mariaux dont nous parlons à l'Assomption glorieux, cela vient, à notre avis, de ce qu'ils ont cherché une *connexité d'ordre purement abstrait et métaphysique*, comme si, à côté de l'ordre purement ontologique et métaphysique ou mathématique, il n'existait pas d'ordre positif régi par des lois fixes, et l'ordre moral proprement dit, tout aussi nécessaire que les lois métaphysiques. Quand il s'agit de l'Assomption, il faut raisonner non dans l'abstrait mais dans le concret.

IV – Les raisons de simple convenance du mystère de l'Assomption

Certains théologiens distinguent deux sortes de raisons de convenance, les raisons de *convenance stricte, nécessitante*, et les raisons de *simple convenance.* Les premières sont de vraies preuves de la vérité, parce que leur contraire dénote une inconvenance positive, une incohérence, une impossibilité d'ordre métaphysique ou d'ordre moral. Les secondes se tirent habituellement d'une doctrine déjà acquise et établie par ailleurs. Nous savons par la foi que Dieu a révélé telle vérité. En réfléchissant sur cette vérité, nous en découvrons la haute convenance, ses avantages, sa liaison, sa cohérence avec d'autres vérités révélées ou connues par la seule raison. La raison de convenance ainsi comprise n'est pas une preuve proprement dite. C'est une confirmation de la preuve. Du mystère, que notre raison seule ne peut découvrir, ni même arriver à comprendre pleinement, nous essayons pourtant de saisir quelque chose par l'effort de notre pensée, en nous aidant de tous nos moyens d'investigation. C'est la *fides quaerens intellectum*, qui aboutit à projeter une certaine lumière sur la vérité mystérieuse dont le fond nous échappe. Le résultat de cette étude, de cette contemplation, ce sont les raisons de simple convenance. Le travail de la théologie autour des mystères se réduit, au fond, à trouver des raisons de convenance.

En présence d'une doctrine dont le caractère révélé, ou même la simple certitude, ne sont pas encore complètement établis, nous cherchons aussi des raisons de convenance qui plaident en sa faveur sans la démontrer positivement. Nous comparons la doctrine en question avec son opposé, sa négation, et nous essayons de montrer que la plus grande convenance est de son côté; que l'affirmative a plus de probabilité que la négative. La négative, sans doute, ne répugne pas absolument; mais elle présente des inconvenients plus ou moins sérieux; elle cadre moins bien avec les autres vérités révélées. Ces raisons de simple convenance en faveur d'une doctrine encore plus ou moins discutable et n'ayant pas acquis la certitude absolue ne sont pas à dédaigner. Elles contribuent à la mettre en lumière, et il arrive parfois que ce qui paraissait d'abord simple convenance constitue une preuve véritable de la doctrine en question. Ce sont des raisons de cette sorte que nous cherchons dans le présent article en faveur de l'Assomption glorieuse. Ces raisons sont assez nombreuses et nous n'avons pas la prétention d'en faire une énumération exhaustive. Dans ce domaine, il y a place pour l'invention personnelle. Il faut noter, par ailleurs, qu'elles sont loin d'avoir toutes le même poids. En les énumérant, nous procéderons par voie de gradation descendante, après avoir rappelé celles que nous avons déjà eu l'occasion de signaler.

1 – Raisons de convenance déjà mentionnées

Nous avons catalogué plus haut [1] parmi les raisons de simple convenance l'assimilation de la nouvelle Eve au nouvel Adam dans la mort et la résurrection glorieuse, si l'on ne considère que le parallélisme des appellations et l'œuvre de réparation accomplie en commun, mais non à titre égal. Nous n'avons pas à y revenir.

De même, en parlant de la doctrine de l'Assomption d'après l'Ecriture sainte, nous avons montré que celle-ci fournissait une base solide à un argument de convenance à double face, suivant qu'on admet le fait de la mort de Marie, ou qu'on pense qu'elle est restée immortelle. Cette raison est basée sur le principe communément reçu en théologie mariale: « Il faut attribuer à la Mère de Dieu toute faveur, tout privilège qui a été accordé à d'autres saints, si par ail-

[1] Voir pp. 647-649.

leurs ce privilège est compatible avec la condition, le rôle et la dignité de celle-ci.» On se souvient des deux termes de comparaison dans l'un et l'autre cas: d'un côté, les ressuscités du jour de Pâques; de l'autre, les justes vivants, du jour de la parousie, l'immortalité de ces derniers étant absolument certaine et explicitement révélée; la résurrection glorieuse et définitive des premiers étant mise en doute par plusieurs exégètes et théologiens.

2 – L'Assomption et le privilège de la virginité perpétuelle

Le fait que Dieu a sauvegardé miraculeusement la virginité de sa Mère dans la conception et l'enfantement, qu'il a auréolé sa maternité de la virginité, suggère qu'il a préservé ce corps virginal de la putréfaction du tombeau. Le premier miracle paraît annoncer le second. Le second, en tout cas, était tout à fait convenable. On a peine à comprendre que Dieu, ayant fait des merveilles pour sauvegarder cette intégrité parfaite du corps de Marie, l'ait abandonné ensuite au sort commun de toute chair.

Abstraction faite de la maternité divine et du privilège de la conception immaculée, la virginité perpétuelle ne paraît postuler en toute convenance que l'incorruption du corps de la Vierge en cas de mort, mais non la résurrection glorieuse immédiate. C'est en brouillant les notions, en faisant intervenir d'autres privilèges, que certains théologiens essayent de tirer de la virginité de Marie une conclusion théologique proprement dite en faveur de l'Assomption glorieuse. [1]

[1] C'est le cas du P. C. Friethoff dans sa dissertation: *De doctrina assumptionis corporalis B. Mariae virginis rationibus theologicis illustrata* (*Angelicum*, 1938, pp. 10-11). Après avoir reconnu que la virginité comme telle ne fournit qu'une simple raison de convenance en regard de l'Assomption, il ajoute: « Et tamen proponi potest multo stringentius, ita ut ducat ad conclusionem scientificam, nempe theologicam. Maledictio enim qua Deus humanum genus maledixit in die furoris sui, etiam se extendit ad dolores partus: *In dolore paries filios* (Gen., III, 16). Dolores autem isti oriuntur ex aperitione meatuum per quos proles egreditur (*Summa theologica*, III, 35, 6). Christus vero egressus est *utero clauso*; credimus enim Mariam virginem in partu. Unde ratio doloris sublata est. Ex veritate revelata, scilicet ex virginitate in partu Mariae, *ratiocinamur* ad immunitatem doloris partus. Licet enim talis immunitas non exigit virginitatem, — si homo non peccasset, Deus aliter providisset — tamen virginitas in partu per se causat talem immunitatem. Cum igitur Maria, vi suae virginitatis, immunis evadat a dolore partus, qui est maledictio paradisi, concludimus: ergo etiam immunis est ab impulverizatione. Nonnisi una est maledictio formaliter, sicut unum peccatum, sed sicut peccatum, ita et poena habet multos aspectus. *Unde si unus aspectus non invenitur, rationabiliter concluditur absentia maledictionis.* » Qui ne voit que l'enfantement sans douleur peut être pris comme un signe *probable* du privilège de la conception immaculée, mais ne peut fonder une conclusion théologique proprement dite affirmant l'assomption glorieuse immédiate en corps et en âme? Du reste, le syllogisme du P. Friethoff, qui est loin de fournir une *conclusion théologique stricte*, n'aboutit qu'à écarter la réduction du corps virginal en poussière et non à exiger la glorification immédiate de la Vierge en corps et en âme. Par ailleurs, l'enfantement sans douleur peut-être considéré par le théologien en fonction de la conception virginale du Sauveur, exempt, par ce seul titre, du péché originel. L'exception miraculeuse regarde, dès lors, davantage le Fils que sa Mère.

3 – Une raison spéciale postulant pour Marie au moins l'incorruption de son corps et indirectement sa résurrection glorieuse immédiate

L'hagiographie nous apprend que Dieu, en vue d'honorer certains de ses serviteurs, a miraculeusement préservé leurs corps, au moins pendant un certain temps, de la dissolution du tombeau et leur a conféré une sorte d'incorruptibilité, signe de l'incorruptibilité des corps ressuscités. Tout le monde concèdera que Dieu devait à sa Mère, plus sainte que tous les saints, au moins ce minimum. On ne comprendrait pas que ce minimum ne lui ait pas été accordé. C'est pourquoi nous voyons, par l'histoire de la doctrine de l'Assomption, que, sous la poussée du sens chrétien, les récits apocryphes du *Transitus Mariae* qui n'ont pas enseigné la résurrection de Marie, ont, du moins, affirmé que son corps avait été préservé de la corruption. Certains théologiens d'Orient et d'Occident se sont arrêtés à la même opinion. Nous avons montré que cette opinion était incohérente, vu les autres prérogatives de la Vierge. Elle devient insoutenable devant les exigences de la maternité divine. Mais si nous faisons appel à celle-ci, nous passons à une considération différente de celle qui nous occupe, qui est tirée de la comparaison avec les autres saints. Il est facile de passer de l'une à l'autre, de la simple convenance à l'exigence. En nous tenant sur le terrain de la simple convenance, nous pourrons cependant ajouter: il était convenable que Dieu fît pour la reine de tous les saints quelque chose de plus que ce qu'il a fait pour certains d'entre eux et qu'il lui accordât non seulement le privilège de l'incorruption mais aussi celui de la glorification immédiate en corps et en âme.

4 - La dignité de Reine des anges et des saints postule pour Marie la glorification de toute sa personne au moins au titre de haute convenance

Marie est la reine du ciel et de la terre, reine des anges et des saints. L'Eglise chante, dans ses offices, qu'elle a été exaltée au-dessus des chœurs des anges, [1] qu'elle est plus vénérable que les chérubins, incomparablement plus glorieuse que les séraphins. [2] Ce titre de reine de l'univers, de toutes les créatures, sans jamais avoir fait l'objet d'une définition du magistère solennel de l'Eglise, est proclamé par le magistère ordinaire, non seulement par la voix des Pères et des prédicateurs, mais aussi par la liturgie de toutes les Eglises d'Occident et d'Orient. Il est évidemment fondé sur la maternité divine de Marie et aussi sur sa maternité spirituelle à l'égard des hommes. Marie est reine, parce que son Fils est roi: royauté participée sans doute, royauté subordonnée, mais royauté réelle et légitime, et, quand il s'agit des hommes, sinon des anges, [3] royauté acquise par une coopération effective à l'œuvre du salut.

Or, supposons que cette reine ne soit au ciel que par son âme glorifiée, il s'en suivra pour elle une situation anormale, peu séante à sa dignité, incohérente même sous plus d'un rapport. Situation anormale, car l'état d'âme séparée est un état violent, contraire aux tendances incoercibles de l'homme, qui répugne à la mort de toutes ses forces, état transitoire, causé en fait par le péché et qui prive la personne humaine d'une partie essentielle de sa nature. Une âme humaine séparée de son corps n'est pas une *personne humaine*, au sens strictement philosophique du mot; c'est, au moins, une personne incomplète, tronquée, mutilée. De plus, cette condition d'âme séparée s'accorde mal avec la dignité royale de la Vierge, car elle a pour sujets des êtres parfaits dans leur nature propre, à savoir les anges, et très probablement aussi un petit nombre d'hommes: nous voulons parler des ressuscités du jour de Pâques. Une reine ne doit pas être en état d'infériorité par rapport à ses subordonnés. Enfin, l'incohérence d'une pareille situation éclate aux yeux. A la droite du

---

[1] Liturgie latine, à l'office de l'Assomption.

[2] Liturgie byzantine, à la messe, après la consécration.

[3] Nous faisons ici allusion à la question de la raison de l'incarnation du Verbe d'après le plan divin, qui divise en deux camps opposés les théologiens catholiques. Plusieurs théologiens byzantins ont enseigné clairement la thèse scotiste et dit expressement que Marie avait été médiatrice de la grâce, même pour les anges, au sens où l'on dit que Jésus leur a mérité cette grâce.

roi Jésus, resplendissant de la gloire des corps ressuscités, nous voyons une reine, sa propre Mère, dans un état d'imperfection notoire, dépouillée de la partie de son être qui a été, en fait, la cause de son exaltation, puisque c'est de sa chair que le Fils de Dieu s'est fait homme. Cette disparité entre le roi et la reine présente quelque chose de choquant, d'incohérent, s'accordant mal avec la sagesse divine, dont toutes les œuvres sont marquées au coin de l'ordre et de l'harmonie. L'inchohérence augmente, quand on réfléchit qu'il s'agit de la mère de Jésus, exempte de tout péché, et que dans l'état actuel, la cause de la séparation de l'âme et du corps est le péché originel, dont Marie a été préservée.

Mais cette dernière remarque dépasse déjà la simple convenance. Nous passons insensiblement aux deux prérogatives fondamentales qui exigent l'Assomption glorieuse, à savoir la maternité divine et l'Immaculée Conception. Pour avoir une raison spéciale, basée sur la seule royauté de Marie et ne dépassant pas la simple convenance, il faut nous en tenir strictement à l'idée de dignité royale. Ainsi limitée, la convenance n'en est pas moins sérieuse et mérite l'attention du théologien.

5 - L'Assomption glorieuse et la félicité parfaite de Marie

La béatitude céleste consiste essentiellement dans la vision de Dieu un et trine et dans l'amour et la jouissance qui naissent nécessairement de cette contemplation face à face. De cette béatitude essentielle l'âme humaine peut jouir, même si elle est séparée de son corps, car la vision béatifique est un acte de l'intelligence, faculté spirituelle, qui nous assimile en quelque façon aux anges. Et l'on peut dire que cette béatitude est parfaite, complète, en ce sens qu'elle n'augmentera pas de degré ni d'intensité durant toute l'éternité, le degré de gloire de l'âme étant mesuré sur son degré de charité à l'instant où finit le temps d'épreuve. Il n'en est pas moins vrai, d'après la doctrine catholique, qu'à côté de cette béatitude essentielle, il y a une félicité accessoire, accidentelle qui manque à l'âme, tant qu'elle demeure séparée de son corps. Comme nous l'avons déjà dit, l'état de séparation de l'âme et du corps, est un état violent, provisoire, contraire au plan divin primitif sur l'humanité, et ce plan ne sera complètement restauré, la rédemption ne sera pleinement réalisée qu'à la résurrection générale, lorsque le dernier ennemi, la mort, fruit du péché, sera pour toujours bannie du royaume de Dieu. Au ciel, l'âme séparée est sans doute bienheureuse; elle garde cependant un désir naturel encore insatisfait, à savoir celui de se réunir de nou-

veau au corps qu'elle a animé, afin que toutes ses puissances d'esprit incarné puissent avoir leur libre activité, leur légitime épanouissement et participer, selon leur mode, à la béatitude et à la gloire de la partie purement spirituelle de la nature humaine. Cela est incontestable. A ce point de vue, on peut dire que la béatitude actuelle des âmes séparées est encore imparfaite, incomplète. Elle n'atteindra sa plénitude qu'à la résurrection générale.

Il est donc sûr que si la Mère de Dieu ne se trouvait actuellement au ciel que par son âme, qu'elle fût réellement séparée de son corps, même si nous admettons que Dieu a préservé ce corps de toute corruption, il manquerait quelque chose à sa parfaite félicité. Elle ne serait pas complètement bienheureuse et garderait le désir naturel d'être de nouveau réunie à son corps, car, comme le dit saint Paul: « nous voudrions non pas être dépouillés de notre vêtement (de chair), mais revêtir l'autre (la gloire du corps) par-dessus, afin que ce qu'il y a de mortel soit englouti par la vie. Et celui qui nous a formés pour cela, c'est Dieu, qui nous a donné les arrhes de l'Esprit (II Cor. V, 4-5) ». Or, il était de toute convenance que Jésus rendît sans retard sa Mère parfaitement bienheureuse, satisfît ce désir naturel qu'a l'âme humaine d'être unie à son corps.

Marie elle-même n'a-t-elle pas prophétisé *que toutes les nations l'appelleraient bienheureuse?* Pour que la prophétie se soit parfaitement réalisée, ne faut-il pas qu'elle soit, en effet, complètement bienheureuse, qu'elle soit, dès maintenant, la bienheureuse par excellence, et donc glorifiée dans son corps comme dans son âme?

Encore une raison de convenance qui tient de très près à la maternité divine, qui est commandée par elle, bien que, présentée sous cette forme, elle n'ait pas la force d'une exigence proprement dite.

6 – L'Assomption glorieuse et la félicité parfaite de Jésus considéré dans son humanité

Le théologien Sedlmayer († 1722) donne une raison de convenance analogue à la précédente, mais prise par rapport au Sauveur, considéré dans son humanité. La présence corporelle de Marie au ciel, dit-il, augmente accidentellement la gloire et la félicité de Jésus. Il manquerait à son bonheur quelque chose, si ses yeux n'apercevaient sa mère à côté de lui. [1]

[1] *Scholastica mariana*, III p., q. VII, a. 3: « Quarto, quia Christi corpori etiam accidentalis gloria accedit quod delectissimam matrem suam oculis corporeis videat, et inde etiam singulare gaudium accrescat quod per anticipatam

7 – Deux autres convenances

Le Sorbonnien L. Bail († 1669), à la suite de saint Bernardin de Sienne et de plusieurs autres théologiens, [1] développe, dans sa *Théologie affective*, la raison suivante, qui est évidemment de pure convenance:

« S'il a été convenable que Jésus-Christ hâtât sa propre résurrection et son ascension, afin de donner aux hommes l'espérance de ressusciter et de monter au ciel, il a été également convenable que la résurrection et l'assomption de sa très sainte Mère au ciel ne fût pas retardée, afin de donner au sexe féminin, qui avait tout gâté au paradis terrestre et qui est plus faible et naturellement plus défiant, l'espérance de pouvoir ressusciter et monter au ciel. Et puisque l'un et l'autre sexe avaient été chassés du paradis terrestre, l'un et l'autre sexe devaient apparaître dans le paradis céleste comme le signe de la réparation accomplie. Ajoutons que, puisque Jésus-Christ a voulu pour la gloire du sexe féminin, être le fils d'une femme, non d'un homme, il a voulu aussi exalter la nature humaine quant à l'âme et quant au corps dans une femme et pour la plus grande confusion de ses ennemis et à l'honneur de sa très abondante rédemption. »[2]

Le cardinal Katschtaler, archevêque de Salzbourg, ajoute la raison suivante, tirée de la fête du saint Cœur de Marie. Comme pour la fête du Sacré-Cœur de Jésus, l'objet de cette fête doit être la vénération du cœur matériel de la Vierge, symbole de son amour spirituel. Or, si le corps de la Vierge avait subi le sort commun et avait été réduit en poussière, son cœur de chair ne pourrait être l'objet d'un culte spécial. Par l'institution de cette fête, l'Eglise nous manifeste ainsi, d'une manière indirecte, sa croyance à l'Assomption glorieuse. [3]

collationem gloriae honorare et materna obsequia in vita sibi impensa recompensare valeat. » Pierre de Blois († après 1204) avait dit quelque chose de semblable: « Videbatur Christo quod non totus ascendisset, donec illam ad se traxisset... Desiderio ergo desiderabat Christus habere secum vas illud electum. » *Sermo XXXIII, in assumptione beatae Mariae, P. L.*, t. CCVII, col. 662.

[1] *Sermo de Assumptione*, a. III, c. 1. *Opera omnia*, t. IV, Venise, 1745, pp. 122-123: « Perfecta curatio atque perfecta liberatio in resurrectione manifestatur; ergo resurrectio in utroque sexu manifestari debuit in testimonium perfectae curationis. Sicut igitur quantum ad virilem sexum manifestata est et in Christo apparuit, ita et in foemina debuit apparere. » La même convenance avait été indiquée par plusieurs théologiens du Moyen Age, par exemple par Abailard, Guillaume d'Auvergne, Gauthier de Château-Thierry. Voir plus haut, pp. 381, 384, 388.

[2] *Théologie affective*, éd. Bougal, Montréjeau, 1905, t. IX, pp. 57-59.

[3] *Theologia dogmatica specialis*, Ratisbonne, 1888, t. IV, p. 470 sq.: « Hue

V – La définibilité de l'Assomption comme vérité de foi divine et catholique

Après ce que nous avons dit dans les articles précédents, et aussi dans la partie positive de cette étude, spécialement sur la preuve scripturaire, il nous est permis de conclure que la doctrine de l'Assomption, considérée à part, indépendamment du fait de la mort de Marie, trouve un appui solide dans les sources de la Révélation non seulement en ce sens qu'on peut l'en tirer par voie de raisonnement plus ou moins rigoureux comme *conclusion théologique*, en donnant à cette expression la signification que la plupart des théologiens actuels lui attribuent; mais en ce sens que le concept même de cette doctrine est *réellement, formellement* inclus, par une connexion qui s'impose, dans d'autres vérités sûrement et explicitement révélées: en d'autres termes, le privilège marial de l'Assomption glorieuse immédiate en corps et en âme est une vérité *implicitement* mais *formellement* révélée. La preuve scripturaire même, telle que la suggère le chapitre XII de l'Apocalypse, semble bien dire quelque chose de plus. Ce n'est pas seulement de l'implicite qu'elle nous livre. En un langage apocalyptique, et donc obscur, allégorique, elle nous montre Marie, la nouvelle Eve, échappant complètement à l'emprise de l'antique Serpent et enlevée par son Fils au ciel, où elle occupe la place qui lui avait été préparée et où le Voyant la contemple dans sa gloire de reine du ciel et de la terre.

Cette preuve scripturaire, telle que nous l'avons exposée, est nouvelle. Sa nouveauté va l'exposer à l'épreuve de la contradiction. De la contradiction peut jaillir une lumière nouvelle, et le magistère infaillible de l'Eglise, interprète autorisé des Livres saints, peut être amené à donner, un jour, une explication authentique s'imposant à notre foi. Tout n'a pas été découvert et proposé à l'état explicite, de ce qui est réellement contenu dans les Livres inspirés. Ce n'est pas parce qu'une interprétation est nouvelle qu'elle est nécessairement fausse. Dans le cas du chapitre XII de l'Apocalypse, il est assez facile d'expliquer pourquoi les premiers exégètes n'ont vu dans la Femme aux prises avec le Dragon que le type de l'Eglise militante en butte aux persécutions de ses ennemis.

---

referri meretur etiam festum purissimi Cordis Mariae. Obiectum enim huius festi est ipsum cor materiale, non tantum spirituale; quod si in cinerem conversum esset, sane non posset esse obiectum cultus specialis. »

Tout d'abord, la personnalité de la Mère de Dieu, sa dignité éminente, son rôle de coopératrice à l'œuvre de la Rédemption, sont restés dans l'ombre durant les premiers siècles. Ce n'est qu'à partir du concile d'Ephèse que la théologie mariale commence à se développer.

De plus, il y a dans le texte sacré un passage qui, à première vue, paraît écarter toute application à Marie. Ce sont ces douleurs d'enfantement dont il est question au verset 2 du chapitre, et qu'on ne peut entendre de la maternité virginale de Marie par rapport à Jésus. Encore de nos jours, beaucoup d'exégètes voient là un obstacle insurmontable à l'interprétation mariale de l'ensemble. Ceux-là ne réfléchissent pas qu'à côté du Christ individuel, personnel, il y a le Christ mystique, total, collectif, embrassant à la fois Jésus et son Eglise, la tête et les membres. De ce Christ mystique et total l'apôtre saint Jean est, avec saint Paul, le docteur inspiré, et il est le seul à insinuer d'une manière bien nette la maternité spirituelle de Marie à l'égard des hommes en nous rapportant les paroles adressées par le Sauveur en croix à sa Mère et à lui-même: *Femme, voilà votre fils – Voici ta mère.* Dans l'emploi de ces termes de *fils* et de *mère*, il est permis de voir autre chose qu'une simple expression métaphorique de tendresse, comme si Jésus, en les prononçant, n'avait eu d'autre but que de donner à sa Mère bien-aimée, au moment où il la quittait, un consolateur et un soutien. [1] Ce dessein est sans doute visible et nous ne le nions pas. Le Sauveur a voulu être pour nous un modèle de piété filiale. Mais son regard portait plus loin, et Jean a dû en être instruit. Sa propre Mère était aussi la nôtre en quelque façon. Elle nous enfantait tous, à ce moment, dans la douleur immense de sa « compassion. » Commencée au *Fiat* du jour de l'Annonciation, cette maternité spirituelle se consommait au Calvaire. Les paroles de Jésus en sont comme la révélation discrète. Cette douleur *corédemptrice* de Marie au pied de la croix peut être comparée aux douleurs de l'enfantement. On peut y joindre, comme nous l'avons dit en son lieu, les autres douleurs et épreuves que la Vierge a dû souffrir, au cours de sa vie terrestre, du fait de sa double maternité. Quand on songe à cette doctrine du Christ mystique, la difficulté qui empêchait certains exégètes anciens (pas tous, puisque nous en avons trouvé quelques-uns qui ont reconnu Marie dans la Femme dont il est question)

---

[1] Certains exégètes catholiques de nos jours bornent à cette intention le sens littéral strict et ne l'étendent pas à la maternité de grâce universelle. A notre avis, le sens littéral complet comprend en plus un sens spirituel et typique, Jean représentant tous les chrétiens.

d'entendre de la Vierge, au sens littéral, *direct* ou *typique*, ce qui est dit de la Femme, disparaît, et l'on s'aperçoit qu'il y a, dans ce chapitre XII du livre mystérieux, certains traits qui ne peuvent convenir qu'à la Mère du Sauveur. On y découvre, en particulier, sa victoire complète sur le Serpent infernal, victoire qui nous est certifiée maintenant par la définition solennelle du dogme de la conception immaculée. Depuis cette définition, il nous est beaucoup plus facile de reconnaître la nouvelle Eve en cette Reine glorieuse, qui, grâce à son Fils, a échappé aux persécutions du Dragon infernal, et se trouve hors de ses atteintes, depuis son vol mystérieux sur les ailes du Grand Aigle, son Fils, au lieu qui lui a été préparé, c'est-à-dire depuis son assomption glorieuse au ciel. C'est dans le sens de cette exégèse que paraît s'orienter, de nos jours, le magistère ecclésiastique, à en juger par le passage de l'encyclique de Pie X *Ad diem illum* du 2 février 1904, que nous avons rapporté.

Ce n'est pas tout. En dehors de la preuve tirée du chapitre XII de l'Apocalypse, preuve qui tient à la fois de l'implicite et de l'explicite, l'Ecriture sainte est d'accord avec la Tradition pour nous fournir une preuve implicite de première valeur en donnant à Marie le titre de *Mère du Seigneur*. *Mère du Seigneur* est évidemment synonyme de *Mère de Dieu*, titre que proclama et définit solennellement le concile d'Ephèse en 431. Or, nous l'avons montré, la maternité divine implique, exige, *au nom de la loi morale*, la glorification immédiate de celle qui a pour fils Dieu lui-même. Un Dieu, se faisant véritablement fils d'une femme, ne peut que se conduire en vrai fils à l'égard de sa mère: ce qui ne serait pas, s'il ne la glorifiait pas sans retard dans toute sa personne, s'il la soumettait à la loi commune de la séparation de l'âme et du corps jusqu'à la résurrection générale. On est étonné que beaucoup de théologiens ne voient, dans cette exigence, qu'une raison de simple convenance. C'est oublier que l'amour filial est commandé par la loi naturelle, expression de la Loi éternelle, de la Raison, de la Sagesse qui est Dieu même. Agir autrement pour Dieu serait *positivement inconvenant*, et Dieu ne peut rien faire d'inconvenant. Il ne peut se contredire lui-même.

La définition de la doctrine de l'Assomption trouve donc dans l'Ecriture sainte une base solide, une base plus apparente et moins lointaine que la doctrine de la conception immaculée. Si nous interrogeons la Tradition, nous constaterons aussi que, sur ce terrain, la même doctrine se présente sous un jour plus favorable que le privilège de la conception immaculée. Celui-ci, en effet, au cours de son évolution historique, a rencontré des adversaires résolus, même parmi les princes de la science sacrée. Rien de semblable ne s'est pro-

duit pour le privilège de l'Assomption glorieuse. Un petit nombre a pu le mettre en doute comme manquant d'appui dans les sources de la Révélation. Personne n'a osé le nier positivement. Tout le monde a dû reconnaître sa haute convenance. Or, voilà que maintenant la doctrine de la conception immaculée est devenue un dogme de foi, contenant implicitement la doctrine même de l'Assomption glorieuse, comme nous pensons l'avoir démontré. Cette contenance dans la conception immaculée est même plus directe, plus facile à découvrir que la contenance dans la maternité divine, parce que fondée sur une loi positive de l'état surnaturel actuel de l'humanité, clairement formulée par l'Ecriture: Le péché est la cause de la mort et de ses suites: dissolution du cadavre, permanence de l'état de séparation de l'âme et du corps jusqu'à la résurrection générale. On voit par là que la définition de l'Immaculée Conception devait logiquement précéder celle de l'Assomption.

La voie paraît donc ouverte à la définition solennelle du mystère glorieux qui a clos l'existence terrestre de Notre-Dame, si l'on a soin de le dégager de toute attache essentielle au fait même de sa mort corporelle. Cette attache, en effet, que certains théologiens veulent à tout prix maintenir, sans en démontrer la nécessité, complique inutilement la question de la définition dogmatique. De cette mort de Marie nous ne découvrons aucune preuve solide ni dans l'Ecriture ni dans la tradition des six premiers siècles. Nous ne trouvons à la base que des hypothèses, des récits légendaires, des raisons de simple convenance très faibles, combattues par des raisons contraires de même nature, dont le poids paraît bien supérieur. L'institution, dès le VIIe siècle, d'une fête de la dormition de la Vierge en Orient ne suffit pas, comme certains semblent le croire, à fonder la certitude du fait de la mort de Marie, vu l'état de la tradition antérieure sur ce point. L'influence prépondérante de récits apocryphes et légendaires sur l'institution de cette fête apparaît indéniable, comme elle est certaine dans l'origine d'autres fêtes mariales. L'infaillibilité de l'Eglise ne se trouve point engagée dans ces manifestations liturgiques, dont le but premier et direct est de promouvoir le culte de la Vierge. Le fait historique qui a servi d'occasion à cette extension du culte peut n'être que probable, vraisemblable. L'Eglise n'entend point en garantir la certitude absolue, et ce n'est point dans des cas de cette sorte que l'adage: *Lex supplicandi statuit legem credendi*, trouve son application. Le magistère ecclésiastique peut donc donner son verdict sur l'Assomption glorieuse immédiate, présenter cette doctrine comme une vérité contenue dans le dépôt de la Révélation, sans se prononcer sur le fait même de la mort de Marie, dont la cer-

titude n'est pas établie et qui peut être retenu comme simple *pia sententia.* [1]

Ce qu'il y a de remarquable dans la doctrine de l'Assomption, dégagée de tout élément étranger, c'est la quasi-impossibilité où se trouve le théologien de lui opposer une objection sérieuse *du point de vue spéculatif et de la cohérence des vérités révélées.* Dans le cas de l'Immaculée Conception, un grave obstacle était à surmonter dans ce domaine. Non seulement son caractère révélé était plus voilé que celui de l'Assomption, mais encore il y avait des difficultés sérieuses à l'admettre à titre d'hypothèse et de simple opinion. Contre elle, en effet, se dressaient le dogme de l'universalité du péché originel et celui de l'universalité de la Rédemption. Le sens chrétien avait beau réclamer le privilège pour la dignité de la Mère de Dieu et l'honneur de son Fils. Jusqu'à Duns Scot, les théologiens ne voyaient pas comment ce double obstacle pouvait être écarté et, pour ainsi dire, contourné. Rien de tel ne barre à la doctrine de l'Assomption le chemin vers la définition. Le sens chrétien affirme résolument, réclame impérieusement ce privilège pour la Mère de Dieu. Les autres privilèges dont Dieu s'est plu à l'embellir l'appellent comme leur complément nécessaire. Sous quelque aspect qu'on l'envisage, on ne découvre que convenance, harmonie, pleine lumière. C'est une vérité qui s'impose pour ainsi dire d'elle-même à notre croyance comme à notre piété filiale à l'égard de celle que nous appelons à la fois notre mère et notre reine. On ne peut concevoir que le Fils de Dieu ait traité autrement sa Mère. Cette convenance totale, parfaite dans le concert des vérités révélées ne peut qu'être un signe de révélation.

---

[1] Dans la formule de définition de l'Assomption corporelle, le magistère ecclésiastique pourrait fort bien toucher la question de la mort de Marie, en la présentant comme une *pia sententia*, en définissant que, si Marie est morte, elle est ressuscitée glorieuse sans retard et que son corps, durant le temps qu'a duré l'état de mort, n'a subi aucune corruption: « Si mortua fuerit — quod pie creditur — definimus illam glorioso mox resurrexisse eiusque corpus nulli corruptioni obnoxium fuisse. » Ce qui permet d'affirmer et de définir que, dans l'hypothèse de la mort, le corps de la Vierge n'a subi aucune corruption, mais est ressuscité sans retard, c'est la conception immaculée. En vertu de ce privilège, la Mère de Dieu a un droit strict non seulement à la préservation de la corruption cadavérique, effet du péché originel, mais aussi à la résurrection glorieuse immédiate.

CHAPITRE III

Opportunité et avantages de la définition solennelle de la doctrine de l'Assomption

Chaque fois qu'il est question de définir solennellement un point nouveau de la doctrine chrétienne, on a l'habitude d'agiter la question d'opportunité. Il arrive souvent qu'une nouvelle définition est provoquée soit par une attaque directe contre une vérité manifestement contenue dans le dépôt révélé; soit par une controverse sur une doctrine dont le caractère révélé est encore douteux — ce fut le cas pour l'Immaculée Conception —; soit enfin par le pieux désir du sens catholique, qui réclame que la lumière complète soit faite autour d'une vérité communément admise, mais qui n'a pas encore été complètement élucidée. C'est ce dernier cas qui se réalise pour la doctrine de l'Assomption. L'Assomption, personne ne la nie. Quelques rares auteurs rejettent son caractère révélé, sans cependant la mettre elle-même positivement en doute. La plupart des théologiens, d'accord en cela avec le sentiment commun des fidèles, la tiennent pour une doctrine certaine. Mais ils n'ont pas encore réussi à mettre en pleine évidence son inclusion dans le dépôt de la Révélation. Ils s'y efforcent pourtant, surtout depuis le définition du privilège de la conception immaculée, en 1854, et depuis le concile du Vatican, en 1870. A partir de cette époque, les études théologiques sur cette doctrine se sont multipliées. Souvent, malheureusement, leur valeur a été affaiblie par l'utilisation de sources apocryphes, de raisonnements vagues et lâches, et par l'insuffisance de l'information historique. Par ailleurs, on n'a pas assez dégagé, dans cette question, l'essentiel de l'accessoire, c'est-à-dire la glorification de Marie en corps et en âme, aussitôt après son départ de ce monde, du fait même de sa mort corporelle, entraînant le double miracle de la préservation de son corps de toute corruption et de sa résurrection glorieuse, après un laps de temps qu'aucune donnée sûre ne peut déterminer. De là des obscurités autour de ce mystère et comme une ombre d'incertitude, que le sens catholique voudrait voir pour toujours disparaître, afin qu'éclate au grand jour la gloire totale de Celle qui a prédit d'elle-même que toutes les nations l'appelleraient bienheureuse.

Tel est le jour sous lequel se présente actuellement la question de la définition de l'Assomption. Personne ne l'attaque positivement. Tous les chrétiens encore dignes de ce nom, c'est-à-dire tous ceux qui admettent la divinité de Jésus-Christ comme une vérité indubitable, proclament sa haute convenance et sa quasi-nécessité. Mais à cause du silence relatif de l'Ecriture sainte et de la tradition des premiers siècles chrétiens, la pensée chrétienne se demande par quelle voie une doctrine si en harmonie avec l'ensemble des vérités révélées peut apparaître comme révélée elle-même. Il n'y a, évidemment, aucune nécessité urgente à ce que cette obscurité soit enlevée, à ce que doute soit éclairci par une définition solennelle. Y a-t-il, du moins, à cela, à l'heure actuelle, une véritable opportunité? Nous pensons qu'il faut répondre par l'affirmative. Nous allons en donner les raisons dans les trois articles suivants, dont voici les titres:

I. Raisons qui montrent l'opportunité de la définition de l'Assomption à notre époque.

II. Objections contre cette opportunité et réponses.

III. Le mystère de l'Assomption et la vie chrétienne.

I – Raisons de l'opportunité de la définition à notre époque

Le sage a dit qu'il n'y avait rien de nouveau sous le soleil. Cela ne peut s'entendre que des traits essentiels, du fond commun à l'humanité de tous les temps; car il est incontestable que, dans le domaine de la pensée comme dans celui de l'activité extérieure, au point de vue spirituel comme au point de vue matériel, chaque époque, chaque siècle et quelques fois chaque génération présentent un certain nombre de particularités, qui marquent des distinctions très nettes. Ces particularités sont de diverses sortes. Il y en a de bonnes et de fécondes; il y en a aussi de perverses et de nocives. Ces variations, ces changements, qu'ils s'opèrent d'une manière insensible, ou qu'ils éclatent en nouveautés sensationnelles, sont dus à des causes multiples, parmi lesquelles il faut signaler, outre le besoin de nouveauté, inné à la nature humaine, les bouleversements de tout genre occasionnés par les événements politiques, et les découvertes scientifiques ouvrant de nouveaux horizons, insoupçonnés jusque-là. Il faut mentionner aussi, pour ce qui regarde les tendances et les courants d'idées, l'influence occulte de l'Esprit de mensonge, toujours en éveil pour insuffler à ses suppôts des erreurs nouvelles dans le but de contrecarrer l'œuvre du Christ et de son Eglise. L'histoire de l'Eglise nous révèle, en effet, à côté du plan providentiel, que l'esprit de foi peut apercevoir ou conjecturer par la réflexion, une sorte de plan

satanique nettement dessiné, en vue de battre en brèche les vérités révélées et même les vérités rationnelles qui leur servent de base et d'appui. En parcourant cette histoire, depuis les origines jusqu'à nos jours, on découvre comme un cycle d'hérésies et d'erreurs se développant logiquement à travers les siècles et attaquant successivement les vérités indiquées. C'est ainsi que nous avons eu, dans les premiers siècles, le démon de la gnose visant avant tout la divinité du Sauveur, sa personnalité, voire même la réalité de son humanité; puis le démon arien s'attaquant directement au dogme spécifique du christianisme, le mystère de la sainte Trinité; puis les hérésies christologiques tentant de rationaliser le mystère de l'union hypostatique, ou se perdant dans des logomachies interminables et donnant naissance à des sectes multiples. A la fin de l'âge patristique, c'est l'unité de l'Eglise qui est combattue par le schisme byzantin. Au Moyen Age, c'est son caractère de société spirituelle et son indépendance qui sont en péril avec les longues luttes du sacerdoce et de l'empire. Au XVI[e] siècle, le protestantisme tente de la supprimer pratiquement en se passant de son magistère doctrinal comme de son ministère sanctifiant, pour s'adresser à Dieu sans aucun intermédiaire humain. La théorie du libre examen, que prône cette pseudo-réforme, a vite fait d'engendrer le rationalisme tout court et le naturalisme, vidant le christianisme de tout élément surnaturel et nous ramenant aux seules données de la raison naturelle et de l'expérience sensible. Le cycle des vérités surnaturelles se trouvant épuisé, Satan s'en est pris aux vérités rationnelles elles-mêmes, sur lesquelles reposent la moralité et tout l'ordre social: existence de Dieu, spiritualité, liberté et immortalité de l'âme, notion de vérité, de droit et de justice. Il ne reste plus que la matière éternelle, évoluant aveuglément à travers les espaces, désertés par toutes les réalités spirituelles. C'est le stade d'erreur auquel nous nous trouvons présentement et dont le fruit amer est cette guerre mondiale atroce, qui se déroule actuellement sous nos yeux. Il semble bien que Satan soit en train de jouer son dernier atout. Mais sa défaite ne peut faire de doute pour nous. Quand finira le cataclysme, les hommes s'apercevront avec stupeur de l'abîme ouvert devant eux et tout prêt à les engloutir. Ils finiront par reconnaître — nous parlons d'une minorité dirigeante — qu'il faut revenir en arrière, restaurer les croyances fondamentales du passé, assises nécessaires de l'ordre social. Et la véritable Eglise fondée par Jésus apparaîtra aux esprits clairvoyants comme l'arche de salut que les peuples et leurs chefs ont eu tort d'abandonner et d'attaquer et qui peut seule sauver l'humanité du naufrage. Et beaucoup comprendront que le premier pape a eu bien raison de dire, dans un de

ses premiers sermons après la Pentecôte, que Jésus est la pierre angulaire, qu'il ne faut point écarter, si l'on ne veut pas que croule tout l'édifice; que véritablement *le salut pour l'humanité n'est en aucun autre, et qu'il n'y a pas sous le ciel un autre nom par lequel nous devions être sauvés* (Act. IV, 11-12). Ce sera là l'ordre nouveau dont on parle tant en ce moment et qui sera bien différent de celui que rêvent les idéologies néopaïennes. L'ordre nouveau, ce sera l'ordre tout court, l'ordre chrétien, toujours ancien et toujours nouveau, parce qu'il repose sur des bases éternelles. L'Eglise du Christ seule a le secret de cet ordre; car, comme le dit Jésus dans l'Evangile, elle ressemble au père de famille qui tire de son trésor des choses nouvelles et des choses anciennes, versée qu'elle est dans la science du royaume des cieux (Matth. XIII, 52).

Or, dans ce trésor des vérités divinement révélées qu'elle possède, se trouve une doctrine bien capable de servir à l'instauration de l'ordre nouveau, ou, si l'on veut, à la rénovation de l'ordre ancien. Cette doctrine est celle de l'assomption glorieuse de la Mère de Dieu en corps et en âme: doctrine ancienne, puisqu'elle fait partie des vérités révélées; mais doctrine à laquelle la définition solennelle du magistère ecclésiastique donnera comme l'aspect et l'attrait de la nouveauté en faisant disparaître pour toujours l'espèce d'obscurité qui en a voilé jusqu'ici l'éclat aux yeux de notre foi catholique, et en nous la montrant comme la conséquence nécessaire de la conception immaculée et de la maternité divine.

La doctrine de l'Assomption, en effet, est la condamnation de la grande erreur contemporaine, qui a pénétré les masses à la faveur d'une civilisation matérielle inouïe, généralisant le bien-être et le plaisir sous toutes ses formes et faisant oublier aux hommes le but véritable de la vie présente. Cette erreur est le matérialisme sous ses multiples formes, qui reviennent toutes à nier l'existence d'une autre vie pour chaque personne humaine; vie qui sera la sanction de notre conduite ici-bas; vie qui comporte comme une double étape; vie de bonheur ou de malheur pour l'âme seule jusqu'au jugement dernier; vie de même nature pour toute la personne humaine, après la résurrection générale. La doctrine de l'Assomption, en effet, nous met en présence de cette vie éternelle surnaturelle totale, pour laquelle Dieu nous a créés et en laquelle nous professons notre croyance au dernier article du Symbole. Elle comporte non seulement les deux vérités fondamentales d'ordre rationnel qui sont la spiritualité et l'immortalité de notre âme, niées par le matérialisme, mais aussi le caractère provisoire de notre mort corporelle, qui, en style chrétien, prend le nom de sommeil et de dormition, et la résurrection générale

des corps, à la fin des temps, vérités qui nous sont affirmées par la révélation divine. Elle nous montre la Mère de Dieu jouissant dès maintenant, et depuis son départ de cette terre, de cette vie glorieuse totale, promise à tous ceux qui veulent profiter de la rédemption que nous a acquise le Sauveur Jésus. La rédemption totale, en effet, comprend la victoire définitive sur ce fruit du péché qui s'appelle la mort.

Par ailleurs, la doctrine de l'Assomption tient par un lien plus ou moins direct aux principaux dogmes du Christianisme. Elle est en relation avec l'élévation de l'homme à l'état surnaturel, comportant les dons gratuits dits préternaturels, que Marie a possédés en partie; avec le dogme de la chute originelle, puisque l'Assomption glorieuse immédiate est une conséquence nécessaire du privilège de la conception immaculée; avec le dogme de l'Incarnation, puisqu'elle est aussi postulée par la maternité divine; avec le dogme de la Rédemption, à laquelle Marie a coopéré d'une manière secondaire et dont elle a bénéficié pleinement et sans retard.

Quelles seront les conditions d'existence de la pauvre humanité, après qu'aura pris fin la catastrophe actuelle, sans précédent dans l'histoire des siècles passés? Autant qu'on peut le conjecturer, pour la plupart des peuples, sinon pour tous, ce sera la fin de la vie facile et aisée qu'on avait connue de nos temps; ce sera l'existence dure, voisine de l'indigence et de la misère. Les souffrances de la pauvreté obligeront l'homme à regarder vers le ciel, que lui faisait oublier le bien-être matériel. Nos espérances chrétiennes reprendront toute leur raison d'être, tout leur pouvoir consolateur pour ceux qui auront à supporter les dures épreuves de demain. Or, de nos espérances chrétiennes la définition de l'Assomption constituera une solennelle proclamation, en même temps qu'elle nous rappellera que nous avons au ciel une Mère toute bonne et toute compatissante, dont la puissante intercession et l'universelle médiation nous obtiennent les grâces salutaires et le courage invincible pour rester fidèles au devoir, au milieu de toutes les tribulations de la vie présente. Cette vérité sera à la fois l'antidote providentiel contre les erreurs d'hier et d'aujourd'hui et le phare lumineux qui éclairera la route de demain.

On peut voir un signe de l'opportunité dont nous parlons dans les pétitions pour la définition, qui se sont multipliées, depuis le concile du Vatican, dans le monde catholique. Il y a là un mouvement, un courant qui doit prendre sa source dans une impulsion de l'Esprit de Dieu. Il n'y a pas que les pétitions. C'est un fait aussi que l'attention des théologiens s'est tournée, depuis cette date, vers la doctrine de l'Assomption, comme nous l'avons indiqué. Bien que les manuels

classiques de théologie lui fassent encore une place insignifiante et ne lui accordent parfois qu'une demi-page, les traités spéciaux de théologie mariale l'étudient avec l'ampleur convenable, et les monographies sur le sujet se sont multipliées, phénomène qui ne s'est produit à aucune autre époque de l'histoire de la théologie. Ce phénomène s'explique par le fait de la définition de l'Immaculée Conception. Cette définition, on le voit maintenant d'une manière de plus en plus claire, devait logiquement précéder celle de l'Assomption, à laquelle elle a ouvert la voie.

II – Objections contre l'opportunité de la définition et réponses

Il est rare que, lorsqu'on parle de définir solennellement un nouvel article de foi, ne se produise pas un mouvement hostile à cette démarche du magistère ecclésiastique. L'opposition peut venir des milieux les plus divers. Si le sentiment commun des fidèles est, en général, tout favorable, surtout quand il s'agit de glorifier la Mère de Dieu, il n'en va pas de même dans l'Eglise enseignante proprement dite, constituée par le corps épiscopal, les évêques étant les juges et les docteurs authentiques de la foi comme successeurs des apôtres, ni surtout dans le monde des théologiens. Suivant leur culture, leurs tendances d'esprit ou d'Ecole, ceux-ci se trouvent rarement unanimes en pareille occurrence.

Une première objection est souvent présentée par ceux qui s'occupent d'apologétique et cherchent soit à amener les incroyants à la foi, soit à aplanir aux chrétiens dissidents le chemin du retour au bercail de la véritable Eglise. Si, dans le cas de l'Assomption, on n'aperçoit pas d'objection sérieuse en ce qui concerne les Infidèles et les incroyants proprement dits, certains apologistes soulèveront sans doute des difficultés pour ce qui regarde les chrétiens dissidents, qu'il s'agisse des anciens schismes orientaux ou de nos Protestants occidentaux. Tous ces dissidents, en effet, s'entendent à reprocher à l'Eglise catholique d'innover en matière doctrinale, d'inventer de nouveaux dogmes. C'est, en particulier, le grief classique qu'élèvent contre nous les chrétiens séparés d'Orient, spécialement le groupe le plus nombreux et le plus instruit, celui des Gréco-Russes. On l'a bien vu, lors de la définition de l'Immaculée Conception par Pie IX, en 1854. Cet acte solennel a été, en Orient, l'occasion de violentes attaques contre l'Eglise romaine et la papauté. Tout fait prévoir que ces attaques se renouvelleront, si l'on définit la doctrine de l'Assomption.[1] Et ainsi une barrière de plus sera élevée entre l'Eglise catholique et l'Orient dissident. Du moment qu'aucune nécessité n'impose, à l'heure actuelle, la définition de l'Assomption, ne vaut-il pas mieux s'en abstenir et laisser la question en l'état?

L'objection vaut-elle la peine qu'on s'y arrête? Nous ne le pensons pas. Si l'Eglise catholique devait tenir compte de semblables considérations, il faudrait qu'elle renonce à son rôle d'expliquer à ses fidèles, suivant les besoins des temps, le contenu du dépôt révélé. Elle devrait se cantonner dans la seule mission de *gardienne* de ce dépôt, tel qu'il a existé dès l'origine, sans chercher à le mieux comprendre et à en faire apparaître les virtualités multiples. Ce serait l'arrêt complet du développement dogmatique, tel que nous le constatons précisément dans l'Eglise gréco-russe, qui n'a fait aucune acquisition dogmatique nouvelle depuis le septième concile œcuménique, qui date de 787. Or, l'on sait le nombre considérable de définitions dogmatiques nouvelles portées depuis cette époque soit par les treize conciles œcuméniques tenus en Occident depuis 787, soit par les papes parlant *ex cathedra*. Ce n'est pas une définition de plus ou de moins qui modifiera la situation respective et les relations mutuelles de l'Eglise catholique et des Eglises dissidentes d'Orient. La possibilité de réunion de celles-ci à l'Eglise romaine ne sera pas diminuée par la définition de la doctrine de l'Assomption, qui, nous l'avons vu, est acceptée, depuis de longs siècles, par la grande majorité des théologiens et des fidèles de ces Eglises, comme en font foi leurs livres liturgiques. Il peut arriver que, par réaction polémique contre l'Eglise catholique, un mouvement hostile à cette doctrine séculaire se dessine chez les théologiens dissidents, comme le fait s'est produit à l'occasion de la définition de l'Immaculée Conception. Mais ces oppositions polémiques, en contradiction flagrante avec la doctrine communément reçue dans le passé, n'ont d'autre effet que de mettre en plus vif relief l'impuissance doctrinale des Eglises séparées et l'absence, chez elles, de tout magistère infaillible. Elles permettent aussi de réfuter les contradicteurs d'aujourd'hui par leurs coreligionnaires d'hier.

Quant aux Protestants d'Occident, on connaît leur déliquescence doctrinale actuelle. Beaucoup ne sont plus chrétiens que de nom, et ce serait se leurrer que d'attendre qu'ils reviennent en masse au catholicisme. Pour les plus rapprochés de nous — tels les membres de

[1] Nous avons vu que ces attaques avaient déjà commencé de la part de certains théologiens russes, dénonçant comme une nouvelle innovation la définition prochaine de l'Assomption.

la Haute Eglise anglicane —, la définition du privilège final de la Mère de Dieu ne saurait constituer un obstacle sérieux à leur accession à l'unité catholique, puisqu'ils admettent déjà à peu près tous nos dogmes.

Une difficulté plus grave peut être soulevée au nom de la critique historique. La doctrine de l'Assomption manque de fondement positif suffisant tant dans la sainte Ecriture que dans la tradition des premiers siècles. Comment, dès lors, la faire apparaître, la présenter comme une doctrine révélée? N'est-ce pas trop accorder à la pure déduction théologique que d'en faire sortir de nouveaux dogmes, inconnus de l'antiquité chrétienne? Où s'arrêtera-t-on dans cette voie? L'accusation d'inventer de nouveaux dogmes, si souvent répétée par les chrétiens dissidents, ne paraîtra-t-elle pas fondée, au moins en apparence?

La réponse à cette objection fondamentale, nous croyons l'avoir suffisamment fournie tout au long de notre étude. On ne pourra pas nous reprocher d'avoir épargné certaines légendes, sur lesquelles beaucoup de nos prédécesseurs se sont appuyés pour essayer d'établir l'existence d'une tradition orale positive remontant jusqu'aux apôtres. La preuve véritable du caractère révélé de l'Assomption, nous ne l'avons pas demandée aux documents historiques, ni même à la liturgie. Nous l'avons tirée, par voie d'analyse, de vérités déjà présentées comme révélées par le magistère ecclésiastique. A ce magistère de nous apprendre, par une définition solennelle, si la déduction est légitime. S'il se prononce dans le sens que nous avons indiqué, nous n'aurons qu'à nous incliner, puisqu'il ne peut se tromper. L'objection en question était soulevée aussi à propos de l'Immaculée Conception et paraissait tout aussi fondée, tout aussi insurmontable que pour l'Assomption. La difficulté semblait même plus grande pour ce premier privilège, que des Pères illustres et la plupart des grands théologiens du Moyen Age avaient nié positivement, alors que l'Assomption n'a jamais rencontré pareille opposition. Et cependant nous savons maintenant que la doctrine de la conception immaculée est une vérité révélée par Dieu. C'est une preuve que la pure voie historique n'est pas la seule qui conduise à la découverte des vérités contenues dans les sources de la Révélation. On peut arriver au même résultat par l'analyse des concepts et leur connexion nécessaire entre eux. Si l'emploi de cette méthode est délicat; si certains sont portés à en exagérer la fécondité, le magistère ecclésiastique, assisté par l'Esprit Saint, est là pour arrêter les esprits trop fertiles en déductions, ou les laisser à leurs pieuse hypothèses sans les prendre lui-même à sa charge.

Il est enfin une attitude commune à certains esprits peu portés à la spéculation théologique. Par principe et *a priori*, ils sont ennemis des nouveautés et du changement. Leur devise est le *statu quo: Quieta non movere*. Ils vous diront: l'Assomption glorieuse de Notre-Dame est admise depuis de longs siècles par l'ensemble du peuple chrétien, comme en témoigne la solennité du 15 août, partout si populaire. Pourquoi rechercher curieusement de quelle nature est cette croyance? Est-elle révélée? Ne l'est-elle pas? Qu'importe à notre piété envers notre Mère du ciel? Il nous suffit de savoir que l'Eglise l'approuve, qu'elle répond pleinement au sens chrétien, qu'elle est glorieuse pour la Mère de Dieu. Tenons-nous-en là et continuons à célébrer ce privilège comme par le passé, sans nous poser à son sujet des questions curieuses et peut-être insolubles.

Reconnaissons que, pour ce qui regarde l'Assomption, cette attitude est compréhensible dans une certaine mesure, par le fait que cette doctrine n'est, de nos jours, pas plus que par le passé, attaquée par personne. C'est pour cela que nous avons reconnu que sa définition, à l'heure actuelle, ne présentait aucun caractère urgent. Il n'est pas niable, cependant, que cette définition serait très opportune; incontestable aussi que, depuis le concile du Vatican, la question est pour ainsi dire à l'ordre du jour du mouvement théologique contemporain. C'est notre piété envers Notre-Dame qui réclame que soit enfin dissipé tout nuage d'incertitude autour de son mystère de gloire. Qui pourra prétendre que ce désir n'est pas légitime?

Du reste, n'est-il pas toujours opportun de proclamer la vérité révélée, de la dégager des obscurités qui peuvent encore la dérober à nos yeux ou en atténuer l'éclat? Comme Notre-Seigneur lui-même, dont elle continue la mission, l'Eglise n'a-t-elle pas pour mission ici-bas de rendre témoignage à la vérité? On n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau. La définition de l'Assomption augmentera la gloire accidentelle de la Mère de Dieu. Elle sera comme le couronnement des privilèges dont son Fils s'est plu à la gratifier. Elle suscitera dans l'Eglise un renouveau de piété et de confiance filiale à son égard. Elle jettera enfin une lumière nouvelle sur la cohérence des dogmes divins et nous en montrera mieux l'harmonie intime. Ces considérations seules suffiraient à justifier l'initiative du magistère ecclésiastique.

III – Le mystère de l'Assomption et la vie chrétienne

Les vérités de notre foi ne sont pas seulement une lumière pour notre intelligence, dont elles élargissent la connaissance; elles ne présentent pas seulement un intérêt spéculatif; elles ont aussi une portée pratique et exercent sur notre vie chrétienne une influence salutaire. Ce sont véritablement des doctrines de vie. *Le juste,* en effet, dit saint Paul après le prophète Habacuc, *vit de la foi* (Habac. II, 4; Rom. I, 17; X, 37). C'est la lumière de la foi qui dirige toutes ses démarches. Chaque mystère apporte avec lui son fruit de vie. Les vérités les plus hautes, les plus impénétrables à notre raison, sont souvent les plus fécondes en applications pratiques: tel le mystère de la sainte Trinité, qui nous révèle la vie intime de Dieu, à laquelle nous devons participer: vie toute d'amour, exemplaire idéal de la perfection à laquelle nous sommes appelés, vers laquelle nous devons tendre sans cesse jusqu'à ce que nous soyons consommés dans l'unité avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Le mystère de l'Assomption est aussi une doctrine vitale, dont la méditation nous révelera les multiples aspects d'ordre ascétique et mystique.

Que nous rappelle, en effet, ce mystère? Il nous fait d'abord penser à la vie que Notre-Dame mena sur terre, durant le temps qui s'écoula entre l'ascension de Jésus et sa propre assomption. Il nous met ensuite, devant les yeux le tableau de son départ de cette terre, quel qu'en ait été le mode, que nous ignorons: mort douce et bienheureuse, sans agonie, sans souffrance, suivie sans retard de la résurrection glorieuse; ou enlèvement triomphal avec la parure d'immortalité, accordée instantanément à son corps virginal; départ qui nous fait songer au nôtre, à cette bonne mort, fruit naturel de la bonne vie, que nous demandons tous les jours à Marie, en récitant la Salutation angélique. Il nous invite enfin à lever les yeux au ciel, où nous avons une Mère, dont l'intercession toute-puissante nous obtient les grâces du salut et nous inspire une confiance inébranlable. Arrêtons-nous un instant à chacune de ces trois phases du mystère pour recueillir les leçons de vie qu'elles nous donnent.

De la vie de Marie de l'Ascension à l'Assomption nous n'avons qu'une seule donnée de source inspirée, celle que nous fournit saint Luc, au livre des *Actes,* dans la phrase suivante: « Tous les apôtres, dans un même esprit, persévéraient dans la prière, avec quelques femmes et Marie, mère de Jésus, et ses frères » (Act. I, 14). Si brève qu'elle soit, cette indication est précieuse. Il n'est pas téméraire d'en

conclure que la note dominante de la vie de la Vierge, durant tout le temps qu'elle demeura encore sur cette terre, fut la prière, la contemplation, l'union à Dieu, une assomption intérieure de tous les instants vers les sommets de la vie mystique, une vie toute cachée en Dieu et vraiment céleste. Comment en aurait-il pu être autrement? S'il est vrai que *là où est notre trésor, là est notre cœur* (Matth. VI, 21), où pouvait être le cœur de cette mère sinon là où se trouvait son divin Fils? C'est par cette assomption spirituelle continuelle, cette élévation au-dessus de toutes les préoccupations terrestres, ce détachement complet de tout ce qui, ici-bas, peut arrêter l'essor d'une âme vers le Souverain Bien, qu'elle préludait à son assomption glorieuse dans cette région de l'univers que Dieu a préparée pour demeure à son Fils fait homme et à tous les ressuscités du passé et de l'avenir, séjour bienheureux que nous appelons le ciel. Marie nous apparaît ainsi, dans les dernières années de son existence terrestre, comme l'Orante par excellence, le modèle parfait de la vie contemplative, autant que cette vie peut être menée dans un corps non encore allégé du poids des nécessités matérielles, non encore changé et spiritualisé par les qualités merveilleuses des corps glorieux. Ce parfait détachement des choses terrestres, cette union à Dieu aussi intime, aussi continue que possible, cet apprentissage sur terre de la vie du ciel, ce *sursum corda* perpétuel, ce désir brûlant d'être en compagnie de Jésus, cette soif de la vision de Dieu, ce martyre de l'amour non encore pleinement satisfait, cette douce mélancolie de l'exilé soupirant après la patrie: tout cela fait le fond de la vie de Notre-Dame durant ces années dont nous ignorons le nombre et qui durent paraître si longues à son cœur maternel. La Vierge de l'Assomption est donc, avant tout, une vierge orante et contemplative, et c'est bien sur ce point qu'un peu par hasard, [1] aussi bien dans notre liturgie latine que dans la liturgie byzantine, la messe de la fête du 15 août met l'accent par la lecture du touchant épisode de Marthe et de Marie de Béthanie, raconté par saint Luc. Les commentateurs ont vu à bon droit dans les deux sœurs de Lazare les types de la vie active et de la vie contemplative. Jésus approuve les deux, qui sont, en fait, inséparables ici-bas; mais il accorde la préférence et la primauté à la vie contemplative, parce que c'est la vie qui ne doit pas

---

[1] Nous disons: *un peu par hasard,* car cet évangile de Marthe et de Marie était celui de la messe du commun des vierges. On le choisit pour la fête du 15 août pour célébrer la Reine des vierges, en l'absence d'un texte se rapportant directement au mystère du jour. Voir plus haut, p. 211, note 2.

disparaître, la vie qui doit demeurer comme la charité, dont elle est l'épanouissement, la vie en Dieu, la vie éternelle. Les paroles du Sauveur: *Marie a choisi la bonne part, qui ne lui sera point ôtée* (Luc. X, 42) trouvent donc leur pleine application en cette autre Marie, sa mère, spécialement dans les années qui ont précédé son assomption, alors que, dégagée de toute préoccupation terrestre, de tout souci matériel, par la filiale hospitalité que lui offrait le disciple bien-aimé, la Vierge bénie pouvait donner libre expansion à son amour de la contemplation et de la vie toute recueillie en Dieu. Jésus, du reste, lui avait appliqué indirectement à elle-même la louange donnée à Marie de Béthanie, lorsqu'à la femme qui, du sein de la foule, avait crié: *Heureux le sein qui vous a porté et les mamelles que vous avez sucées*, il avait répondu: *Heureux plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et qui la gardent* (Luc. XI, 27-28). [1] Auprès de Jésus, durant les longues années d'intimité de la vie à Nazareth, la bienheureuse Vierge avait rempli à son égard à la fois les rôles de Marthe et de Marie. L'Evangile ne dit-il pas qu'elle conservait avec soin, le méditant en son cœur, tout ce qui se rapportait à son Fils (Luc, I, 18, 51). Maintenant, elle avait tout loisir de repasser en son cœur les paroles, les actes, les mystères du Sauveur. Elle trouvait dans cette méditation la nourriture de son âme, la consolation de son exil, en même temps qu'elle pouvait révéler aux apôtres et à tous ceux qui avaient le bonheur de l'approcher ce qu'elle était seule à avoir connu de Jésus, spécialement les épisodes si touchants, si mystérieux, si importants, de son enfance et de son adolescence. Il y a très grande probabilité, pour ne pas dire certitude, que c'est d'elle que saint Luc a appris ce qu'il nous raconte de la naissance et de la sanctification de Jean-Baptiste, de la conception, de la naissance et de l'enfance du Sauveur. [2]

Et ceci nous amène à dire que la vie contemplative de Marie, sa vie de prière et d'union à Dieu, n'était point une jouissance personnelle et égoïste. Elle tournait au bien général de l'Eglise naissante. Sa prière était orientée vers l'apostolat et la conversion du monde. Marie, dans ces débuts de l'évangélisation du monde, a rempli, en même temps sans doute que quelques autres saintes femmes de Jérusalem, la mission qu'ont toujours exercée dans l'Eglise les Ordres contemplatifs: celui de l'intercession, de la réparation, de l'apostolat de la prière. Par ses supplications, unies au martyre d'amour qu'elle subissait du fait de son exil loin de Jésus, elle attirait sur la prédication apostolique ces succès rapides et prodigieux que nous révèlent déjà les épîtres de saint Paul. Elle obtenait la multiplication des vocations apostoliques de choix, qui étaient si nécessaires aux origines, les miracles, les charismes qui convertissaient les infidèles et édifiaient les croyants. Les exemples de sa vie parfaite, sa sérénité imperturbable parmi les premières persécutions qu'eurent à endurer les apôtres et les fidèles de la Judée de la part des Juifs, furent l'édification et la consolation de cette première Eglise de Jérusalem dont l'apôtre Jacques garda la direction, quand les autres apôtres, à l'exception de Jean, se dispersèrent pour porter ailleurs la bonne nouvelle. Comme nous l'avons dit, il est très probable que cet apostolat, aussi fécond qu'il était caché, silencieux, discret, dut se prolonger, pour le plus grand bien de la communauté de la sainte Sion et sa consolation au milieu de l'épreuve, jusqu'à la guerre judaïque et la destruction de Jérusalem. Marie consentit, par amour pour l'Eglise naissante, à renoncer, pendant de si longues années, au bonheur du ciel, à la joie de retrouver son Fils, cueillant ainsi la palme de ce martyre mystique, dont des âmes dévorées du zèle du salut des âmes, comme saint Paul, comme saint Martin de Tours, nous ont donné l'exemple.

Telle fut, autant qu'on peut pieusement le conjecturer, la vie de Marie ici-bas dans sa dernière période. Tel est le premier tableau qu'offre à notre méditation ce triptyque qui constitue le mystère de l'Assomption, considéré dans sa totalité. On voit qu'il est riche en enseignements pratiques, en leçons d'édification pour notre vie chrétienne. Il nous prêche le détachement des biens terrestres, la progression continue dans la vie parfaite, la vie de recueillement et d'union à Dieu, la douce résignation dans les épreuves, le souci de contribuer, par la prière et par le sacrifice, au salut des âmes et au bien général de la sainte Eglise, corps mystique du Christ. Sous ce premier aspect, Notre-Dame de l'Assomption se présente comme l'exemplaire idéal et la patronne née des Ordres et des Instituts religieux plus particulièrement voués à la vie contemplative, à la réparation, à l'apostolat de la prière.

---

[1] On sait que la liturgie byzantine a fort opportunément accolé à l'évangile de Marthe et de Marie ces deux versets à l'adresse directe de la Mère de Dieu. Elle aussi a écouté, et avec une perfection bien supérieure à son homonyme de Béthanie, la parole de Dieu et l'a mise en pratique.

[2] Quand saint Luc a-t-il pu rencontrer la sainte Vierge? L'hypothèse la plus plausible est que cette rencontre dut se produire, lors du voyage de saint Paul à Jérusalem, vers l'an 57-58, voyage qui amena son emprisonnement et sa captivité en Palestine, puis à Rome (58-62). C'est sans doute en Palestine même, durant les deux ans que Paul y passa, que saint Luc, qui faisait partie de sa suite, écrivit son évangile.

Si nous passons maintenant au second acte du mystère, c'est-à-dire au *passage* proprement dit de Marie de la vie mortelle et passible à la vie immortelle et incorruptible, que ce passage se soit produit de plain pied, sans la séparation momentanée de l'âme et du corps, ou qu'il y ait eu mort réelle, presque aussitôt suivie de la résurrection glorieuse, il est clair que ce passage a comporté un changement réel dans son état de vie. Ce changement a consisté pour elle dans la victoire complète et définitive sur la mort, à laquelle elle échappait en droit en vertu de son immaculée conception et de son impeccabilité. Ce triomphe sur la mort, fruit de la rédemption opérée par Jésus, nous est réservé à nous aussi. Mais pour nous, il se réalise en deux étapes. La première a lieu à l'heure de notre mort par la glorification de notre âme; la seconde se produira à la résurrection générale, à la fin des temps, par la glorification de notre corps. A ces deux étapes, à ce caractère provisoire de notre mort chrétienne, simple sommeil, véritable dormition: voilà à quoi nous fait songer le *passage* de Marie, son assomption proprement dite. En pensant à son triomphe, nous pensons aussi au nôtre. La mort perd, dès lors, aux yeux du chrétien, son aspect de terreur et d'épouvante. Elle s'irradie des clartés de la vie éternelle. Elle devient non seulement supportable, mais douce, mais désirable même; car nous savons, par notre foi et par notre espérance, que le triomphe de la mort sur notre corps n'est que transitoire. Nous en avons pour gage et pour garant le triomphe total que Marie notre mère, a remporté sur elle. Nous ne pouvons douter que nous, ses enfants, nous aurons, un jour, part au triomphe de son assomption. Et cela nous remplit de joie et de consolation, quand sonne notre heure dernière, d'autant plus que nous savons pouvoir compter sur l'assistance maternelle de Celle à qui, durant notre vie, nous avons si souvent adressé la prière: « Sainte Marie, Mère de Dieu, priez pour nous, pauvres pécheurs, maintenant et à l'heure de notre mort. » Notre-Dame de l'Assomption est, par ce côté, la patronne de la bonne mort.

Pour qu'elle mérite ce titre, il n'est nullement nécessaire, comme certains auteurs semblent le dire ou l'insinuer, qu'elle ait éprouvé réellement elle-même la séparation de son âme d'avec son corps. Ce titre, elle l'a conquis au Calvaire, en assistant aux derniers moments de Jésus en croix, alors qu'elle-même mourait de cette mort mystique de sa douloureuse compassion, plus amère que n'importe laquelle de nos morts humaines, et qui aurait dû normalement, sans une intervention miraculeuse, amener la mort physique. Jésus, qui a voulu avoir, dans son martyre, cette consolation d'être assisté par la douce Vierge, sa Mère, veut que chacun de nous l'ait aussi invisiblement,

et quelquefois visiblement, à son chevet d'agonisant. Ainsi tempère-t-il l'horreur instinctive que nous avons tous pour cette destruction de notre être, et la terreur que nous inspire le passage dans un monde inconnu. Elle est là, notre mère toute compatissante, pour nous accueillir au seuil de l'éternité, et nous présenter elle-même au Souverain Juge, au Sauveur, mort pour nous sur la croix. Voilà les pensées austères, mais salutaires, mais consolantes, joyeuses même, que nous suggère le passage de notre Mère de cette vallée de larmes à la félicité du ciel.

Par ailleurs, nous savons que la bonne mort ne s'obtient que par la bonne vie. C'est aussi la leçon que nous donne le mystère de l'Assomption. Si le *passage* de Marie a été un triomphe, s'il a revêtu le caractère d'une fête toute de joie et de bonheur, c'est qu'il a couronné une vie immaculée, une vie toute d'amour pour Dieu et pour les hommes, ses enfants d'adoption. Le triomphe de Marie, c'est le triomphe des grandes vertus chrétiennes, qui se sont épanouies en elle dans leur plénitude sans jamais rencontrer d'obstacle. C'est le triomphe de la foi, de l'humilité et du parfait amour, qui lui ont dicté sa réponse à l'Ange: *Voici la servante du Seigneur. Qu'il me soit fait selon votre parole!* C'est le triomphe de l'angélique virginité, impliquant non seulement l'intégrité corporelle, l'immunité contre les révoltes de la concupiscence, mais cette parfaite virginité de l'âme qui consacre à Dieu seul toutes les facultés, toutes les puissances de l'être humain, par l'exercice constant du premier commandement: *Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton esprit, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toutes tes forces.* On peut dire que la devise de Notre-Dame de l'Assomption est: *Dieu seul.* Elle n'a vécu que pour Dieu; elle a été toujours tendue vers lui. Dieu lui a suffi; elle s'est cachée en lui. C'est pourquoi Dieu, *qui exalte les humbles,* comme elle le chante en son cantique, l'a exaltée au plus haut des cieux, au-dessus de tous les anges et de tous les saints.

Et cette considération nous amène à contempler le dernier tableau de notre triptyque, ce couronnement de Marie au ciel qui est le complément naturel de son passage et de son assomption et constitue le cinquième des mystères glorieux du saint Rosaire. Comme les apôtres restèrent longtemps à contempler Jésus montant au ciel et qu'ils regardaient encore, alors que leurs yeux ne l'apercevaient plus derrière le nuage de gloire, ainsi nous, les enfants de la Vierge triomphante, nous levons vers elle nos regards confiants, du fond de cette vallée de larmes. Et nous contemplons là haut à la fois une Reine, une Mère et une Médiatrice. Et les trois titres se fondent comme en un seul, composé des trois, mais où domine la nuance maternelle. Car

nous, les petits dieux, les dieux en fleur de cette terre, nous avons surtout besoin d'un cœur et d'un regard de mère. Et nous lui demandons de tourner vers nous ses yeux pleins de miséricorde et de compassion: *Eia ergo, Advocata nostra, illos tuos misericordes oculos ad nos converte,* et de nous montrer, après cet exil, Jésus, le fruit béni de son sein. C'est la grande demande que nous adressons à notre Mère du ciel, au soir de notre vie, alors qu'approche l'heure de notre passage de ce monde au Père qui est au ciel.

EXCURSUS A

Le tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem

Comme nous l'avons montré au chapitre II de la première partie, l'existence d'un tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem ou dans les environs est complètement ignorée de la tradition des cinq premiers siècles et jusque vers l'an 570. Si pendant longtemps on a cru pouvoir affirmer le contraire, c'est qu'on a pris pour un document historique le récit de l'*Histoire euthymiaque* sur la déclaration faite par le patriarche de Jérusalem Juvénal aux souverains byzantins Marcien et Pulchérie, récit dont nous avons clairement établi le caractère légendaire. Contre l'existence d'un tombeau de la Vierge à Jérusalem durant cette période déposent aussi bien des silences significatifs que des affirmations positives. Les silences sont, par exemple, celui de la *Peregrinatio Sylviae* (ou *Etheriae*), [1] celui de saint Jérôme, [2] celui de sainte Paule, [3] celui de saint Eucher, [4] auquel on peut joindre celui du pape SAINT LÉON, écrivant au patriarche Juvénal. [5] Quant aux affirmations positives, nous avons celles de Palestiniens comme SAINT EPIPHANE et le prêtre TIMOTHÉE, l'un mettant en doute la mort même de Marie, l'autre la déclarant immortelle; nous avons

---

[1] La *Peregrinatio Sylviae* parle longuement de Gethsémani (*Gessemani*) mais ne dit mot d'un tombeau ou d'un sanctuaire de la Vierge à cet endroit. Voir l'édition de GEYER, *Itinera jerosolymitana*, pp. 86-87.

[2] Dans son livre sur les *Noms hébraïques*, SAINT JÉROME mentionne l'église élevée, à Gethsémani, en mémoire de la prière du Seigneur: « Gethsemani, locus ubi Salvator ante passionem oravit. Est autem ad radices montis Oliveti nunc ecclesia desuper aedificata. » *P. L.*, t. XXVI, col. 903 B. Aucune allusion à un tombeau de la Mère de Dieu, ni non plus à sa maison.

[3] Dans leur lettre à Marcella, par laquelle elles l'invitent à la visite des Lieux-Saints de Palestine, Paula et Eustochium énumèrent plusieurs sanctuaires et souvenirs de Jérusalem et de la Terre sainte. Silence complet sur le sépulcre de Marie à Gethsémani. *Epist. XLVI* (inter epistolas Hieronymi: Jérôme a peut-être tenu la plume), *P. L.*, t. XXII, coll. 483-492.

[4] *Epistola Eucherii ad Faustum seu Faustinum de situ Iudeae urbisque hierosolymitanae*, publiée par GEYER, *op. cit.*, pp. 123-134, considérée par plusieurs critiques comme authentiques. Saint Eucher est mort vers 450-455. Il ne rencontre sur le Mont des Oliviers que les deux églises de l'Eleona et de l'Ascension.

[5] *Epist. CXXXIX*, 2, *ad Iuvenalem*, *P. L.*, t. LIV, col. 1101. Saint Léon énumère les principaux sanctuaires de Jérusalem. Silence sur le tombeau de la Vierge. Aucune mention non plus de ce tombeau dans la *Vie de sainte Mélanie la jeune* par Gérontius.

les témoignages d'auteurs divers qui, à partir de la seconde moitié du Ve siècle jusqu'au milieu du VIe et au delà, nous parlent d'une maison de la Vierge à Gethsémani, d'une église en son honneur à cet endroit, mais ne prononcent pas le mot de tombeau. Le dernier témoignage de ce genre que nous avons cité [1] mérite que nous y revenions, parce qu'il marque le point de jonction entre l'ancienne tradition et la nouvelle, qui va naître sous peu. La nouvelle, c'est le tombeau de Marie à Gethsémani; c'est sa maison sur le Mont Sion, au Cénacle même. Il s'agit du récit du pèlerinage d'ANTONIN DE PLAISANCE, que les critiques placent aux alentours de l'an 570 et dont on a publié deux rédactions.

La rédaction plus longue, tirée de deux manuscrits du IXe siècle, que le dernier éditeur, GEYER, considère comme le texte original, est conçue en ces termes:

« Descendentes de monte Oliveti in valle Gessemani, in loco ubi traditus est Dominus, in quo sunt tria accubita in quibus ille accubuit, et nos accubuimus pro benedictione. *Et in ipsa valle est basilica sanctae Mariae, quam dicunt domum eius fuisse, in qua et de corpore sublatam fuisse. Ipsa vallis Gessemani ibidem vocatur Iosaphat.* De Gessemani ascendimus ad portam Hierusolima per gradus multos. » [2]

La rédaction plus courte, trouvée dans un manuscrit de Bruxelles, également du IXe siècle, répète le texte précédent avec cette variante:

« Et in ipsa valle est domus sanctae Mariae, *de qua eam dicunt ad caelos fuisse sublatam.* » [3]

Les deux leçons, on le voit, placent la maison de la Vierge à Gethsémani et aucune ne parle de son tombeau. De la première on pourrait facilement inférer qu'étant morte à Gethsémani, Marie a pu être ensevelie dans le voisinage. A prendre la seconde à la lettre, la question de la sépulture ne se poserait même pas: de sa maison Marie aurait été enlevée au ciel en corps et en âme. Une pareille opinion n'était pas inouïe dans la Ville sainte, comme en témoigne l'homélie du prêtre Timothée. [4]

Telle était encore la tradition jérosolymitaine, au moment où ANTONIN DE PLAISANCE faisait son pèlerinage aux Lieux-Saints. Or, quelque soixante-dix ans plus tard, tout cela était changé. Lorsque saint Sophrone, patriarche de Jérusalem († 638) composait ses odes anacréontiques, on localisait la maison de Marie, celle-là même où elle s'était endormie dans

[1] Voir p. 91.

[2] GEYER, *Itinera hierosolymitana*, p. 170. Remarquons que le récit d'ANTONIN fait de l'église de la Sainte-Sion (= le Cénacle) la maison de saint Jacques: « *Fuit domus Iacobi* », *op. cit.*, p. 174. Le pèlerin THÉODOSIUS, au contraire (vers 530), y voit la maison de saint Marc l'Evangéliste. GEYER, p. 141. Personne ne songe encore à en faire la maison de saint Jean, qu'on place à Gethsémani, à cette époque.

[3] GEYER, p. 203.

[4] Voir ce que nous avons dit, p. 72-76.

le Seigneur, non plus à Gethsémani, mais à quelque demi-heure de chemin de là, à la Sainte Sion, au Cénacle même, où Jésus avait célébré la pâque mystique et où le Saint-Esprit était descendu en langues de feu sur les apôtres et les premiers fidèles. On montrait même la pierre sur laquelle le corps de la Vierge avait été étendu et qui était devenue une source de guérisons. [1] Et l'enclos sacré de Gethsémani renfermait le tombeau qui avait reçu ce corps virginal. [2] Comment et sous quelles influences se pro-

[1] *Sophronii anacreontica*, XX, *P. G.*, t. LXXXVII[3], col. 3821 A:

« Ποταμῶν δίκην ἰᾶσεις
Ἀπὸ πέτρης ἐκείνης,
Θεόπαις ὅπου τανύσθη,
Μαρίη βρύουσα πᾶσιν. »

[2] La strophe du XXe anacréontique qui dit ou paraît dire cela est à peu près incompréhensible dans l'édition de Maï, reproduite par la *P. G.*, de Migne, *loc. cit.*, col. 3824 A B:

« Ψυχοτερπέως τρυφείην
Τεμέω δ' ἐπάν, τὸ σῶμα
Τὸ δεδεγμένον τὸ σῶμα . . .
Μαρίην Θεὸν τεκούσης,
Γεθσημανὴ τέμενος λαμπρὸν ἀείδω,
Ἔνθα τέτυκτο [τάφος] μητρὶ θεοῖο. »

Nous ne trouvons aucun sens aux premiers mots: ψυχοτερπέως τρυφείην τεμέω δ ἐπάν. Pour le reste, nous pensons qu'il font lire:

« ... τὸ σῆμα
τὸ δεδεγμένον τὸ σῶμα
Μαρίης Θεὸν τεκούσης,
Γεθσημανὴ τέμενος λαμπρὸν ἀείδω,
Ἔνθα τέτυκτο [ναὸς] μητρὶ θεοῖο. »

La substitution du mot σῆμα, qui signifie *monument, tombeau*, spécialement *cénotaphe*, s'impose d'après le contexte. On se souvient que la même substitution a été faite dans le passage du Pseudo-Denys où certains ont voulu voir une allusion à la dormition de la Vierge. Les deux mauvais manuscrits d'où Maï a tiré les anacréontiques de Sophrone, le *Barber. graec. 310*, f. 8 et 63, et le *Barber. graec. 490*, f. 6 et 69, n'ont pas le mot τάφος au vers final. C'est MAÏ qui l'a ajouté. Mais cette correction ne saurait être acceptée, puisqu'il a déjà été parlé du tombeau dans les vers précédents. C'est donc ναός qu'il faut ici. Sophrone fait allusion à l'εὐκτήριος οἶκος de Maurice signalé par le *canonarion* géorgien et reconstruit par Modeste, après l'invasion persane. Signalons une autre leçon fautive jusqu'à l'invraisemblance dans le XIe anacréontique consacré à saint Jean l'Evangéliste, *P. G.*, t. cit., col. 3789. Maï a lu et imprimé:

« Ὑπὸ Πάτμον ὧδ' ἐτύχθη
Θεόπαις νόμοισι φύτλοις,
Ἁγίους τόπους ἐάσας
Ἀσίης ἐπῆλθε χῶρον.

Comme il a cru que le mot Θεόπαις désignait saint Jean l'Evangéliste, il s'étonne du renversement chronologique que suppose la strophe ainsi comprise.

duisit ce changement radical dans la topographie sacrée? C'est ce que nous allons essayer d'expliquer.

Le premier document qui parle d'un tombeau de la Sainte Vierge à Jérusalem — nous ne disons pas: *à Gethsémani* [1] — est la courte description anonyme désignée sous le nom de *Breviarius de Hierosolyma*, que les critiques placent au VIe siècle et qui n'est certainement pas antérieure aux dernières années de ce siècle, si elle n'appartient pas au siècle suivant. A partir du VIIe siècle, c'est-à-dire après l'invasion persane (614-628), la nouvelle tradition, qui place la maison de la Vierge au Mont Sion et son sépulcre à Gethsémani est fermement établie. On ne rencontre plus aucune voix discordante. Les principaux témoins sont, outre SAINT SOPHRONE, peut-être son prédécesseur saint Modeste († 634), si l'homélie sur la Dormition qui lui est attribuée est vraiment de lui, [2] sûrement Jean de Thessalonique, saint André de Crète, [3] saint Germain de Constantinople, [1] le mystérieux Hippolyte de Thèbes, [2] saint Jean Damascène. [3] A ces Orientaux, il faut joindre les relations des pèlerins occidentaux des VIIe et VIIIe s. qui nous sont parvenues: ADAMNANUS, [4] SAINT WILLIBALD, [5] auxquelles font écho SAINT ISIDORE DE SÉVILLE († 636) [6] et SAINT BÈDE. [7]

Mais Θεόπαις n'a jamais désigné, chez les Byzantins, que la Sainte Vierge. Nous proposons donc la lecture suivante, qui répond bien à la tradition jérosolymitaine, signalée par saint Modeste dans son discours sur les *Myrophores:*

Ὑπὸ τάφον ὅτ᾽ (?) ἐτάφη
Θεόπαις νόμοισι φύτλοις,
Ἁγίους τόπους ἐάσας
Ἀσίης ἐπῆλθε χῶρον

« Après que la " Fille de Dieu " (Marie) eut été ensevelie selon la condition humaine, saint Jean, quittant les Lieux-Saints, se rendit en Asie. »

[1] *Breviarius de Hierosolyma*, éd. GEYER, *op. cit.*, p. 155. Dans cette description, l'auteur ne suit aucun ordre topographique. Dans son texte, *ibi* signifie Jérusalem en général. Qu'on en juge par le contexte: « Et inde venis ad illam pinnam templi ubi temptavit Satanas Dominum nostrum Iesum Christum. Et ibi est basilica in cruce posita. Et ibi est basilica in tempore ubi se lavabant infirmi et sanabantur. *Et ibi est basilica sanctae Mariae et ibi est sepulcrum eius.* Et ibi tradidit Iudas Dominum nostrum Iesum Christum. Et ibi est locus ubi Dominus cenavit cum discipulis suis. Et inde ascendit in montem [Oliveti]. *A dextera parte, est vallis Iosaphat. Ibi iudicaturus est Dominus iustos et peccatores*, etc.

[2] Nous avons dit, pp 214-219, les raisons de douter de l'authenticité de cette homélie. Modeste déclare que les apôtres allèrent vers la *Porte brillante regardant l'Orient qui habitait dans Sion*, τῇ κατοικούσῃ ἐν Σιών, c'est-à-dire vers Marie, par allusion à la porte fermée dont parle Ezéchiel, XLIV, 1-3. Les Pères ont vu dans cette porte un symbole de la Vierge Mère. Il parle aussi expressément de Gethsémani comme lieu de sépulture de Marie. Cf. *Encomium in Dormitionem Deiparae*, 10, 14, *P. G.*, t. LXXXVI^2^, coll. 3300-3301, 3312 A.

[3] D'après saint André, Marie est morte à la sainte Sion, où elle a passé toute sa vie, après la mort de Jésus. De son temps, des dalles de marbre rappelaient ses prières à genoux: « Ἐν ταύτῃ τὰς κατακλίσεις τῶν ἱερῶν γονάτων τοῦ παναγίου σώματος αἱ πρὸς τοὔδαφος κατεστρωμέναι πλάκες διωλύγιον ἀνακράζουσιν. » *Homilia I* (= II de la *P. G.*) *in Dormitionem*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1073 A. Cf. *Homilia II* (= I) *in Dormitionem*, col. 1064 C. Il parle aussi longuement du tombeau de Gethsémani, « où la Vierge a laissé les empreintes miraculeuses de ses membres. » *Homil. II in Dormitionem*, col. 1065A; cf. coll. 1056-1057.

[1] Saint Germain fait ensevelir Marie à Gethsémani. *Homilia II* (= la 3e de la *P. G.*), t. XCVIII, coll. 364 A, 372 A B.

[2] Cf. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben. Texte und Untersuchungen*, p. 5, Münster, 1898. Par le fait qu'il place la maison de Marie et sa dormition au Cénacle, cet inconnu n'est sûrement pas antérieur au VIIe siècle; mais, sur certains points, il a utilisé des sources plus anciennes. Son texte, du reste, a subi de nombreuses interpolations, que signale Diekamp.

[3] C'est probablement à Gethsémani même que saint Jean a prononcé ses trois homélies sur la Dormition, et cela le même jour. Il fait habiter et mourir Marie sur le Mont Sion. Cf. *Homilia II in Dormitionem*, *P. G.*, t. XCVI, coll. 729 A B, 737 C; *Homil. III*, col. 757C.

[4] ADAMNANUS, abbé d'Iona, a raconté le pèlerinage de l'évêque ARCULF, accompli vers 670, d'après le récit verbal de l'évêque. Il place la dormition de Marie au Mont Sion. Cf. GEYER, *op. cit.*, p. 243. Du tombeau il rapporte ce qui suit, c. XII: « Sanctorum locorum sedulus frequentator, sanctus Arculfus, sanctae Mariae ecclesiam in valle Iosaphat frequentabat, cuius dupliciter fabricatae inferior pars sub lapideo tabulato mirabili rotunda structura est fabricata, in cuius orientali parte altarium habetur; ad dexteram vero eius partem sanctae Mariae saxeum inest vacuum sepulcrum, in quo aliquando sepulta pausavit. Sed de eodem sepulcro quomodo vel quo tempore aut a quibus personis sanctum corpusculum eius sit sublatum, vel quo loco resurrectionem exspectet, nullus, ut fertur, pro certo scire potest. GEYER, *op. cit.*, p. 240.

[5] SAINT WILLIBALD fit son pèlerinage de 723 à 729. Le récit en fut rédigé par une moniale vers 780. Au chapitre XX, on lit: « Sancta Maria in illo loco in medio Ierusalem exiit de saeculo qui nominatur *Sancta Sion.* Et tunc apostoli undecim portaverunt illam, sicut prius dixi, et tunc angeli venientes tulerunt illam de manibus Apostolorum et portaverunt in paradisum. » Au chapitre suivant, on parle de la vallée de Josaphat: « Et in illa valle est ecclesia sanctae Mariae, et in ecclesia est sepulcrum eius, non de eo quod corpus eius ibi requievit, sed ad memoriam eius. » Edition de TOBLER, *Itinera et descriptiones Terrae Sanctae*, p. 32. Il est remarquable que ce récit concorde, pour ce qui regarde l'enlèvement de la Vierge par les anges au moment où son corps va être déposé dans le sépulcre, avec celui de saint Germain de Constantinople. Voir p. 230.

[6] ISIDORUS HISPALENSIS, *De ortu et obitu Patrum*, 67, *P. L.*, t. LXXXIII, coll. 148-149: « Nec obitus Mariae uspiam legitur; dum tamen reperiatur eius sepulcrum, ut aliqui dicunt, in valle Iosaphat. »

[7] *Liber de locis sanctis*, éd. GEYER, *op. cit.*, pp. 306 et 311-312: « In suprema montis Sion planitie monachorum cellulae frequentes ecclesiam magnam circumdant illic, ut perhibent, ab apostolis fundatam, eo quod ibi Spiritum sanctum acceperint, ibique sancta Maria obierit ... In eadem valle Iosaphat] sanctae Mariae rotunda est ecclesia lapideo tabulato discreta, cujus in superioribus quattuor altaria, in inferioribus unum habetur in orientali plaga, et ad eius

C'est donc dans les dernières années du VIe siècle, ou tout au début du VIIe, que s'est opéré le déplacement dont nous recherchons la cause.

La cause, à notre avis, est facile à trouver. Ce sont les récits apocryphes du *Transitus Mariae* qui ont insensiblement influencé la tradition topographique de la Ville Sainte. Déjà l'homélie métrique sur la mort de Marie attribuée à Jacques de Saroug[1] faisait ensevelir la Vierge sur le sommet du Mont des Oliviers dans une caverne rocheuse. Les plus anciens récits syriaques ainsi que le Pseudo-Méliton, qui en dépend, au lieu du sommet du Mont des Oliviers, parlent de la vallée de Josaphat. C'est également la vallée, le *champ* de Josaphat que choisissent les apocryphes coptes. Le récit grec du Pseudo-Jean nous donne pour la première fois le nom de Gethsémani, qui est une partie de la vallée de Josaphat, et les nombreuses recensions qui en dépendent parlent tantôt de Gethsémani et tantôt de la vallée de Josaphat. De plus, tous ces récits apocryphes séparent la maison où la Vierge est morte de l'endroit où elle est ensevelie. Il faut, entre les deux, une distance suffisante pour organiser un cortège funèbre qui permette l'épisode de l'intervention hostile des Juifs et l'exploit de Jéphonias. L'ancienne tradition de Jérusalem, qui localisait la maison de Marie à Gethsémani, ne pouvait cadrer avec ces récits. On ne pouvait faire ensevelir la Vierge dans sa propre maison. De là, la nécessité de transporter cette maison ailleurs. Un endroit était tout désigné pour cela: c'était la Sainte Sion, c'était le Cénacle, témoin déjà de si grands mystères. On en avait fait auparavant la maison de Marc l'Evangéliste,[2] puis la maison de Jacques.[3] On en fit, en dernier lieu, la maison de Jean, et tout, désormais, s'accordait à merveille. Ce qu'il fallait respecter avant tout, c'était la vallée de Josaphat comme lieu de la sépulture. Les auteurs d'apocryphes n'avaient pas choisi cet endroit à la légère. Une raison mystique à base scripturaire les avait guidés. Ils connaissaient la tradition, fondée sur la prophétie de Joel (c. III, 2), qui faisait de la vallée du Cédron la *vallée de Josaphat*, c'est-à-dire la *vallée du jugement*, où Dieu devait juger tous les peuples à la fin des temps. De là l'habitude qu'avaient prise les Juifs, et qu'ils ont encore, de se faire enterrer dans cette vallée. Du moment qu'on plaçait à Jérusalem la dormition de la Mère de Dieu, il était naturel qu'on choisît cet endroit comme lieu de sa sépulture. Quelques-uns localisèrent plus précisément son tombeau à Gethsémani, endroit immortalisé par l'agonie du Sauveur. Saint Germain trouvera plus tard un beau contraste entre la prostration, l'humiliation du Fils à cet endroit et l'exaltation glorieuse de la Mère.[4]

---

dexteram monumentum vacuum, in quo sancta Maria aliquandiu pausasse dicitur, sed a quo vel quando sit ablata nescitur.»

[1] Voir plus haut, p. 84-85.

[2] Témoignage de l'archidiacre Theodosius (vers 530), Geyer, p. 141.

[3] Témoignage d'Antonin de Plaisance (vers 570), Geyer, p. 174.

[4] *Homilia II* (= la 3e de l'édition de Combefis-Migne) *in Dormitionem Deiparae. P. G.*, t. XCVIII, col. 364 A: « Σοῦ γὰρ προτυπούμενος τὴν κοίμησιν, ἔκλινα κἀγὼ πρὸς τὸ τοιοῦτον χωρίον τὰ ἐμὰ ἐκ τοῦ σοῦ σώματος γόνατα.»

La raison qui a inspiré aux auteurs apocryphes le choix de la vallée de Josaphat a été devinée par Modeste dans son homélie sur la Dormition. Il nous représente les apôtres délibérant sur la question de savoir où il convenait d'ensevelir la Mère de Dieu. Et ils reconnurent que l'endroit le plus indiqué était le lieu appelé Gethsémani, parce que c'est là, d'après le prophète, que Dieu doit juger les nations, et que le rôle de Marie sera alors de nous rendre le Juge propice.[1]

Il semble que la nouvelle tradition était déjà solidement implantée aux dernières années du VIe siècle, c'est-à-dire lorsque l'empereur Maurice fixa et, l'on peut dire, institua par un décret la fête de la Dormition au 15 août. On peut en voir un indice dans le titre que le *canonarion* jérosolymitain du VIIIe siècle donne à l'église de Gethsémani, où se célébrait la fête. Il l'appelle le *sanctuaire de Maurice*. Comme nous l'avons déjà dit, ce sanctuaire de Maurice devait être une restauration ou un agrandissement de l'église primitive, construite dans la seconde moitié du Ve siècle et signalée expressément par l'archidiacre Théodosius et le pèlerin de Plaisance. Détruite par les Perses, elle avait été relevée par saint Modeste avec les autres sanctuaires, et on lui avait conservé le nom de l'empereur Maurice. A supposer que la nouvelle topographie ait rencontré des opposants sur la fin du VIe siècle, l'invasion persane et les bouleversements qu'elle causa dans la Ville Sainte ne purent que contribuer à faire oublier l'ancienne tradition et à affermir la nouvelle.

---

[1] *Encomium in Dormitionem Deiparae.* 14, *P. G.*, t. LXXXVI[1], col. 3312: « Ὃ (= τὸ σῶμα τῆς Θεοτόκου) καὶ ἔθεντο ἐν ζωοδόχῳ μνήματι, εἰς χωρίον λεγόμενον Γεθσημανῆ οἱ αὐτόπται καὶ ὑπηρέται τοῦ Λόγου γενόμενοι καὶ οἱ σὺν αὐτοῖς τότε εὑρεθέντες ἅγιοι, βουλευσάμενοι ἐν τούτῳ, ὡς δι' αὐτῆς ἐξιλεώσασθαι πρὸς ἡμᾶς τὸν ὑπεράγαθον καὶ δίκαιον κριτήν, τὸν ἐξ αὐτῆς προελθόντα Χριστὸν τὸν Θεὸν καὶ μέλλοντα ἐξαστράπτειν οὐρανόθεν μετὰ δόξης, καὶ γενέσθαι ἐκεῖσε, ἔνθα καὶ ὑποφητικῶς ἐκπέφασται καὶ δι' ἀγγέλων ἁγίων [σὺν] τοῖς θεσπεσίοις ἀποστόλοις κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.»

EXCURSUS B

Les reliques mariales byzantines

Un des arguments, bien faible, il est vrai, [1] qu'on apporte généralement pour établir la vérité de l'assomption de la Sainte Vierge en corps et en âme, est le silence de la tradition sur l'existence de reliques mariales proprement dites, c'est-à-dire de parties ou portions de son corps virginal, et sur le culte qui leur aurait été rendu. Mais à côté des reliques proprement dites, il y a les reliques au sens large du mot, c'est-à-dire les objets ayant eu un contact quelconque avec la personne, alors qu'elle vivait sur la terre, ou avec son corps déposé dans la tombe. Des reliques mariales de cette sorte, on en a montré, tant en Orient qu'en Occident, à partir du VIe siècle, c'est-à-dire à partir de l'époque où s'est posée la question du passage de Marie de la terre au ciel. [2] Nous n'avons pas l'intention d'amorcer ici une étude d'ensemble sur ces sortes de reliques, encore moins d'aborder le délicat problème de leur authenticité, que les critiques seront évidemment portés à résoudre par la négative. Nous voulons simplement dire un mot de deux insignes reliques qui furent particulièrement honorées à Byzance et pour lesquelles on établit une fête spéciale: il s'agit de la ceinture de la Vierge et de son habit ou *maphorion*. La fête de la ceinture, fixée d'abord, semble-t-il, au 2 juillet, est constatée dès le début du VIIIe siècle. Celle du *maphorion* ne remonte pas au-delà du IXe siècle. Elle est portée également au 2 juillet et, pendant quelque temps, paraît ne faire qu'un avec la fête de la ceinture. Sur la fin du IXe siècle et jusqu'à nos jours, la solennité se dédouble. Le 2 juillet est réservé au *maphorion*, et la fête de la ceinture est transportée au 31 août, fin de l'année byzantine et du mois spécialement consacré à la Vierge par la piété byzantine.

Sans doute, le culte rendu à ces reliques n'a qu'un rapport assez lointain avec la doctrine de l'Assomption. Il s'y rattache cependant en quelque façon, en tant que la double fête qui les honore a donné aux orateurs sacrés l'occasion de parler parfois du mystère final de la vie terrestre de la Mère de Dieu. Nous allons essayer de démêler leur origine d'après ce

[1] Argument bien faible, car on pourrait le faire valoir pour une foule de saints personnages des premiers siècles et pour plusieurs apôtres.

[2] Saint Grégoire de Tours parle déjà de reliques de la Vierge, vénérées en Auvergne, reliques dont il ne nous dit pas la nature. *De gloria martyrum*, 8, *P. L.*, t. LXXI, col. 713. Cf. p. 195, note 2.

qu'en rapportent les auteurs byzantins. Nous dirons ensuite l'essentiel sur le culte dont elles ont été l'objet et qui persévère encore dans les Eglises de rite byzantin.

I – Origine des reliques

On s'attendrait tout d'abord à ce que ces reliques aient une origine funéraire, c'est-à-dire qu'elles aient été trouvées dans le sépulcre, laissé vide par la mystérieuse translation du corps virginal dont parlent certains récits apocryphes. Dans le tombeau du Sauveur, les apôtres avaient trouvé les bandelettes dont on l'avait entouré et le suaire qui avait enveloppé sa tête (Joa. XX, 6-7). Par analogie, les auteurs d'apocryphes devaient être tentés de dire la même chose du tombeau de Marie. Certains n'y ont pas manqué. L'une des finales du récit de Jean de Thessalonique parle des linceuls découverts par les apôtres le troisième jour après la mort de Marie, dans le sépulcre neuf où elle avait été ensevelie.[1] Saint Jean Damascène a répété la même chose dans sa seconde homélie sur la Dormition. [2] Saint Germain de Constantinople s'écarte de cette tradition. Il ne mentionne qu'un seul linceul, qui reste entre les mains des apôtres, au moment où ceux-ci s'apprêtent à déposer dans le tombeau le corps de la Vierge. Ce corps, mystérieusement réuni à son âme, est enlevé subitement au ciel et n'a pas été enseveli, à proprement parler. [3] Quant à saint André de Crète, il affirme que le tombeau de Marie fut trouvé absolument vide et que les vêtements funèbres de la Vierge ne sont pas conservés, qu'on ne leur rend de culte nulle part. [4] Seul le récit de l'*Histoire euthymiaque*, qu'on peut considérer comme le dernier des apocryphes, insinue assez clairement que les reliques constantinopolitaines sont des reliques funèbres; qu'elles font partie des vêtements funèbres de la Vierge, *τὰ ἐντάφια*, que le patriarche de Jérusalem Juvénal envoya, sur leur de-

[1] *Récit sur la Dormition*, 14, *P. O.*, t. XIX, p. 401. C'est cette finale que nous avons déclarée, p. 140, note 6, être très probablement la leçon originale. Elle est, en tout cas, l'une des plus anciennes, venant d'un manuscrit du Xe-XIe siècle. Une raison de douter de son authenticité est l'emploi du mot *σορός*, indiquant un cercueil distinct du sépulcre neuf, *μνημεῖον καινόν*, dans lequel Marie fut déposée: *ἀπέθεντο ἐν μνημείῳ καινῷ ἔνθα ὁ Σωτὴρ ὑπέδειξεν αὐτοῖς... μετὰ δὲ τὴν τρίτην ἡμέραν, ἀνοίξαντες τὴν σορόν...* Cela ferait songer au récit de l'*Histoire euthymiaque*, d'autant plus que précédemment le narrateur n'a parlé que du *κράββατος* sur lequel Marie était portée, et non d'une *σορός*.

[2] *Homilia II in Dormitionem Deiparae*, 17, *P. G.*, t. XCVI, col. 745 B.

[3] *Homilia III in Dormitionem Deiparae*, *P. G.*, t. XCVIII, col. 369 C: « *ὧν ἐκ χειρῶν, πάντων ἀποσκοπούντων, ἀφηρπάγη τῆς παρθένου τὸ σῶμα.* »

[4] *Homilia II in Dormitionem Deiparae*, *P. G.*, t. XCVII, col. 1081 D: « *Πῶς ὁ νεκρὸς ἀφανής; Πῶς οὐκ ἐν σοροῖς τὰ ἐντάφια, εἰ μὴ τὴν διαφθορὰν ἀπέδρα τὸ τυμβηθέν, εἰ μὴ μετετέθη ὁ θησαυρός;* » Saint André, on le voit, contredit directement l'*Histoire euthymiaque*.

mande, à l'empereur Marcien et à l'impératrice Pulchérie, dans le cercueil même, σορός, où Marie avait été déposée. Ce cercueil transportable, cette bière, serait la σορὸς même, la châsse qu'on vénère au sanctuaire des Blakhernes et qui renferme le *maphorion* de la Vierge et sa ceinture.[1] Nous disons que l'*Histoire euthymiaque* insinue que les reliques conservées aux Blakhernes font partie des vêtements funèbres, τὰ ἐντάφια, parce qu'elle ne déclare pas expressément en quoi consiste ces vêtements. Elle ne parle ni de ceinture, ni de *maphorion*; elle se contente d'affirmer l'identité de la sainte châsse des Blakhernes, ἡ ἁγία σορός, avec le cercueil où Marie fut enfermée; mais l'identité du contenant permet de conclure à l'identité du contenu.

Bien qu'inséré de bonne heure dans la seconde homélie de saint Jean Damascène, bien que répété, au XIVe siècle, par Nicéphore Calliste, le récit de l'*Histoire euthymiaque* sur l'origine des reliques n'eut pas le succès qu'on pourrait croire. On continua sans doute de le citer pour établir que le corps de la Vierge avait été miraculeusement *transporté et conservé incorruptible* en un lieu qui n'était pas indiqué;[2] mais on négligea ce qu'il rapportait de l'origine de l'ἁγία σορὸς des Blakhernes et de ses reliques. A ce récit on en a préféré deux autres, qui, du reste, ne s'accordent pas entre eux. Le premier n'a trait qu'à l'origine du *maphorion*; le second parle à la fois du *maphorion* et de la ceinture. L'un et l'autre ne sont pas antérieurs à la seconde moitié du IXe siècle. C'est dire qu'ils sont à peu près contemporains de l'*Histoire euthymiaque*. Parlons d'abord du premier récit, qui regarde le seul *maphorion*.

Ce récit nous est parvenu dans un discours anonyme, publié par COMBEFIS dans le tome II de son *Novum Auctarium*[3] et commençant par les mots: Θεῖά τινα καὶ μεγάλα μυστήρια. De nombreux manuscrits le contiennent, quelques-uns intégralement, d'autres en partie seulement et avec des variantes plus ou moins importantes. Cinq de ces manuscrits l'attribuent à un certain THÉODORE, prêtre de la Grande Eglise et syncelle; mais la plupart ne donnent aucun nom.[4] Nous montrerons plus loin

[1] Voir ce qui a été dit plus haut, p. 160, et ce que nous disons ci-dessous, p. 691.

[2] Voir plus haut, p. 162, où nous avons montré que l'*Histoire euthymiaque* n'enseigne pas la véritable assomption mais la simple incorruption du corps.

[3] *Novum Auctarium. Bibliotheca Patrum*, t. II, pp. 751-786, Paris, 1648.

[4] Le titre du discours varie dans les manuscrits. Le *Cod. Paris. 1177*, du XIe s., porte: Εἰς κατάθεσιν τῆς τιμίας ἐσθῆτος τῆς θεομήτορος ἐν Βλαχέρναις. Dans la plupart, et surtout dans ceux qui ne donnent pas tout le discours mais seulement le récit proprement dit, il est habituellement libellé en ces termes, qui en indiquent bien le contenu: Λόγος δηλῶν τὸν τόπον καὶ τὸν χρόνον καὶ τὸν τρόπον καθ' ὃν ἐφανερώθη ἡ θεία τῆς Θεοτόκου ἐσθής, ἡ ἀποκειμένη ἐν τῇ σεβασμίᾳ σορῷ τῇ ἐν Βλαχέρναις προσκυνουμένη. Syméon Métaphraste le reproduit, avec quelques variantes, dans sa *Vie de la sainte Théotocos*, dont on n'a publié qu'une traduction latine, *P. G.*, t. CIX, col. 736 sq. Ce morceau fut transcrit de bonne heure,

que le véritable auteur est GEORGES DE NICOMÉDIE, ami de Photius, qui parla, sur l'ordre de ce dernier, au jour anniversaire de la translation du *maphorion* de Sainte Sophie au sanctuaire des Blakhernes, où il se trouvait auparavant enfermé dans la sainte châsse, ἡ ἁγία σορός. La légende est fort ingénieuse et témoigne d'une imagination peu commune. En voici la substance:

Sous l'empereur Léon I Makellos (457-474), vivaient à Constantinople deux frères, patrices et officiers de l'armée, Galbios et Candidos, qui avaient été élevés dans l'arianisme et s'étaient convertis à la vraie foi. La sainte Théotocos leur inspira d'entreprendre le pèlerinage des Lieux-Saints. Ils partirent donc et commencèrent par visiter la Galilée, Nazareth, Capharnaum et les environs. C'est dans cette région qu'un soir ils durent s'arrêter dans un village. Ils frappèrent à la porte d'une vieille juive très pieuse, une autre Anne fille de Phanuel, qui les reçut avec cordialité, leur prépara à souper et consentit même, sur leurs instances et malgré ses répugnances, à s'asseoir à table avec eux. Pendant que la vieille travaillait dans sa cuisine, ses hôtes avaient inspecté discrètement la maison. Une chambre plus retirée, où brûlaient des lampes, où des malades priaient et demandaient leur guérison, ne leur avait pas échappé. Durant le repas, Galbios et Candidos interrogèrent leur hôtesse sur ce petit sanctuaire. Celle-ci parut d'abord gênée par cette question indiscrète et répondit évasivement; mais pressée par leurs instances, elle finit par leur avouer toute la vérité:

« Il y a ici, dit-elle, le saint habit (ἡ ἁγία ἐσθής) de la Vierge Marie. Au moment de sa divine assomption (ἐν τῷ καιρῷ τῆς θείας μεταστάσεως αὐτῆς), elle donna deux de ses vêtements (ἱμάτια) à deux pieuses vierges. L'un de ces vêtements échut à l'une de mes aïeules, qui, en mourant, le transmit à une autre vierge de ma famille en faisant la recommandation expresse que la précieuse relique fût toujours confiée à la garde d'une vierge. Cette relique, elle est là dans cette châsse, devant laquelle vous avez vu des malades implorer leur guérison. Mais, je vous prie, n'en dites rien à personne; promettez-moi le secret.»[1]

séparément du reste, dans les manuscrits. On le trouve, par exemple, dans l'*Ottobon. graecus 422*, qui vient du Mont Athos et fut transcrit en 1004: Λόγος περὶ τῆς ἐσθῆτος τῆς ὑπερενδόξου ἡμῶν Θεοτόκου. Le discours: Θεῖά τινα n'a pas été reproduit dans la *P. G.* de Migne. Une édition critique, signalant les abréviations, mutilations et interpolations serait grandement désirable.

[1] Nous avons ici une réminiscence du récit de Jean de Thessalonique, où nous lisons ce qui suit: « S'adressant à saint Jean, la Vierge lui dit: " Jean, mon fils, vous savez que je ne suis rien réservé sur la terre si ce n'est mes habits pour les funérailles et deux tuniques (καὶ δύο χιτῶνας). Il y a ici justement deux veuves: vous en donnerez une à chacune, après ma mort ".» *Récit sur la Dormition*, 6, *P. G.*, t. XIX, p. 384. Georges de Nicomédie a transformé les deux veuves en deux vierges, sans doute pour montrer son indépendance à l'égard de sa source. La tunique se transforme aussi en simple habit ou en voile, preuve que la relique n'était pas très bien caractérisée, comme nous le dirons tout à l'heure

Les deux patrices promirent en demandant une nouvelle faveur: celle de passer la nuit en prières devant la sainte châsse. La Juive y consentit. Les grâces dites, les deux pélerins gagnèrent le sanctuaire domestique, où les malades priaient toujours. Mais ceux-ci ne tardèrent pas à être pris par le sommeil. Alors les deux frères exécutèrent le dessein qu'ils avaient concerté entre eux. Ils prirent exactement la mesure et les dimensions du coffret (*κιβωτός*), notèrent la matière dont il était fait et ses moindres particularités; puis, se levant de bon matin, ils partirent pour Jérusalem après avoir exprimé à la vieille leurs adieux reconnaissants, lui promettant une nouvelle visite, à leur retour.

Tout en faisant leurs dévotions dans la Ville Sainte, nos pélerins cherchèrent des menuisiers et leur commandèrent un coffret en tout semblable à celui de la Juive de Galilée. Ils firent également exécuter par des orfèvres un voile d'or sur le modèle de l'habit de la Vierge, qu'ils avaient vénéré (*βῆλον ἀπὸ χρυσίου, ὅπερ εἰς ἐσθῆτα τεχνῖται βιάζονται*), et en couvrirent le coffret. Le tout achevé, ils prirent le chemin du retour, revinrent au village de la Juive et lui offrirent de l'encens et d'autres parfums à faire brûler devant la précieuse relique. Comme ils étaient arrivés le soir, ils demandèrent de nouveau à passer la nuit en prières dans le petit sanctuaire: ce qui leur fut accordé. Quand tout le monde fut endormi, ils firent la substitution des châsses de tout point pareilles, prenant pour eux celle de la Juive et lui laissant celle qu'ils avaient fait fabriquer à Jérusalem; puis, comme pour dédommager leur hôtesse de leur pieux larcin, ils lui offrirent le voile d'or pour recouvrir le faux coffret.

Galbios et Candidos, tout contents de leur exploit, retournèrent à Constantinople et voulurent d'abord garder pour eux seuls un trésor qui était un bien commun. Ils construisirent, au quartier des Blakhernes, un petit oratoire sous le vocable de saint Pierre apôtre et de son disciple saint Marc, dans lequel ils déposèrent la sainte châsse. Mais bientôt les miracles qui se produisirent en grand nombre dans ce petit sanctuaire les obligèrent à publier la vérité. A l'empereur Léon et à son épouse Verine ils racontèrent leur pieuse supercherie. Loin de les blâmer, les souverains les comblèrent d'honneurs et firent élever aux Blakhernes un magnifique sanctuaire (*οἶκος*) en l'honneur de la sainte Théotocos. Depuis cette époque, ajoute l'orateur, la Ville Gardée-de-Dieu a conservé la précieuse relique, et le sanctuaire des Blakhernes et devenu célèbre dans le monde entier.

A se fier à cette dernière déclaration, on pourrait croire que, depuis l'année 469, date à laquelle l'église bâtie par l'empereur Léon aurait été inaugurée, [1] le saint habit ou *maphorion* de la Vierge fut l'objet d'un culte

---

[1] Les historiens byzantins sont loin de s'entendre sur l'origine de l'église des Blakhernes dédiée à la Mère de Dieu. Nous avons vu plus haut, p. 94, que, contrairement à l'assertion de Georges de Nicomédie, Théodore le Lecteur en attribue la construction à l'impératrice Pulchérie. Les mêmes contradictions

public à Byzance et que tout le monde en parlait. En fait, il n'en est rien. De cette relique on ne trouve nulle mention certaine chez les Byzantins avant l'époque de Photius. Saint André de Crète, qui séjourna longtemps à Constantinople et qui mourut en 740, l'ignore complètement, lui qui déclare que le tombeau de Marie fut trouvé absolument vide et sans les vêtements funèbres. A la même époque, il n'y a encore, dans la ville impériale, aucune fête en l'honneur du *maphorion*, tandis que la ceinture est déjà, conjointement avec les langes du Seigneur, l'objet d'un culte public. Il est vrai que dans la *Vie de saint Théodore le Sykéote*, évêque d'Anastasiopolis en Galatie († 613), écrite par son disciple, Eleusios-Georges sous le règne d'Héraclius, il est dit que le patriarche œcuménique Thomas Ier (607-610) donna à ce personnage une frange du *maphorion* de la Vierge pour la joindre à d'autres reliques dans un reliquaire en or en forme de croix. [1] Si le renseignement est exact, le *maphorion* était déjà conservé à Constantinople, au début du VIIe siècle. Mais la raison de douter de son authenticité est, outre le silence étonnant des autres sources byzantines, le fait que la *Vie de Théodore* ne nous est parvenue que dans un manuscrit du XIIe siècle. Il a pu subir des interpolations postérieures. [2] C'est pourquoi ce témoignage n'est pas au-dessus de tout soupçon et appelle des réserves, tant qu'il reste isolé. [2] Pour nous, nous avons l'impression que

---

se remarquent sur l'origine du sanctuaire marial des Chalcopratia, qui a été parfois confondu avec celui des Blakhernes, sans doute parce que les reliques mariales dont nous parlons ont passé souvent de l'un à l'autre sanctuaire et que, pendant quelque temps, elles ont été conservées ensemble aux Blakhernes.

[1] La *Vie de Théodore* a été publiée par Th. Ioannou, Μνημεῖα ἁγιολογικά, pp. 361-495, Venise, 1884. Le passage qui parle du *maphorion* se lit au § 128, p. 478. Il est ainsi conçu: « *Καὶ ὁ ἁγιώτατος πατριάρχης Θωμᾶς, ὁ μετὰ τὸν ἐν μακαρίᾳ τῇ μνήμῃ Κυριακὸν τὸν τῆς ἀρχιερωσύνης θρόνον τῆς βασιλίδος πόλεως κατέχων, ... ἔδωκε καὶ αὐτὸς μερίδα ἐκ τοῦ τιμίου ξύλου καὶ ἐκ τοῦ λίθου τοῦ ἁγίου Κρανίου καὶ ἐκ τοῦ ἁγίου μνήματος τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Θεοῦ καὶ κράσπεδον ἐκ τοῦ μαφορίου τῆς παναγίας Θεοτόκου ἐπὶ τὸ βληθῆναι εἰς τὸ ὀμφάλιον τὸ ἐν μέσῳ τοῦ γενομένου (?) σταυροῦ.* » Ioannou a tiré la pièce du *cod. Marcianus Venet. 359*, qui est du XIIe siècle. Plusieurs passages en sont cités *ad verbum* dans les Actes du VIIe concile œcuménique; mais nous n'avons pas retrouvé parmi eux celui que nous venons de donner, et cette omission est inquiétante, car le passage en question constitue un beau témoignage en faveur du culte des images et des reliques. La croix d'or enchassée de reliques était en effet: « *ἐπὶ τῇ χρείᾳ τε λιτῆς καὶ προσκυνήσεως.* » Par ailleurs, on ne trouve aucune allusion à ce fait dans le *Panégyrique de saint Théodore* par le skévophylax Nicéphore, publié par le P. Conrad Kirch dans les *Analecta Bollandiana*, t. XX (1901), pp. 252-272, d'après le *cod. Monacensis graec. 3*, du Xe siècle. Or, Nicéphore a connu l'ouvrage d'Eleusios-Georges et s'en inspire visiblement.

[2] Dans son opuscule, intitulé: *Frühbyzantinische Kirchenpoesie*, Bonn, 1931, p. 31 (No 52-53 de la collection: *Kleine Texte fur theolog. und philolog. Vorlesungen und Uebungen*) Paul Maas a publié un *Kontakion* anonyme sur les saints Pères: *εἰς τοὺς ἁγίους πατέρας*, que Pitra a attribué à Romanos le Mélode, dans

le *maphorion* n'est pas antérieur au IXe siècle et qu'il a été probablement inventé sous le patriarcat de Photius, ou peu auparavant.

Mais en quoi consistait au juste cette relique? Il est bien difficile de le dire. La multiplicité même des vocables dont usent les auteurs byzantins pour la désigner montre leur embarras. D'après le récit de Georges de Nicomédie, que nous avons analysé, il s'agit d'un des deux vêtements, *ἱμάτια*, que la Vierge donna avant de quitter ce monde. Alors que Jean de Thessalonique parle de deux *tuniques*, *δύο χιτῶνες*, Georges se garde bien d'employer ce terme. Il préfère l'appellation vague de *ἱμάτιον* ou d'*ἐσθής*. Cependant, nous l'avons vu, à un endroit, parler de *βῆλον*, reproduction grecque du latin *velum*; et c'est sans doute le mot qui convenait le mieux à la relique. Il s'agissait d'un voile, ou plutôt de ce que nous appelons en français un *fichu*, dont les femmes se couvrent les épaules. De là le mot de *μαφόριον* le plus fréquemment employé par les Byzantins. *Μαφόριον* est le terme, vulgaire pour *ὠμοφόριον*, qu'on trouve sous la plume de ceux qui écrivent en langage relevé. Un synonyme nous est fourni par le *Synaxaire de l'Eglise de Constantinople* (Xe siècle), au 2 juillet. La relique y est appelée τὸ τίμιον πάλλιον, *le précieux pallium.* [1] Le pallium latin est une espèce d'*ὠμοφόριον*. Dans les documents liturgiques, c'est le mot *ἐσθής* qui est le plus fréquent. Saint Joseph l'Hymnographe ne dédaigne pas, cependant, le mot populaire de *μαφόριον*. [2]

---

lequel l'*habit* de la Vierge, *ἐσθής*, est mentionné. Sans admettre l'appartenance à Romanos, Maas est d'avis que l'hymne est contemporaine du grand mélode et a été composée avant 553, voire même avant 548, à cause de la strophe suivante, dans laquelle il voit une allusion soit à la destruction d'Antioche (540) soit à la défaite de Vitalien (515):

« Ἅπαντες ἔχομεν ἡμεῖς Χριστιανοὶ προστασίαν
καὶ τεῖχος ἐν πολέμοις καὶ γαλήνην ἐν κινδύνοις·
κατ' ἐξαίρετον δὲ ἡ βασιλεύουσα πόλις·
πρῶτον μὲν ὅτι ἐπ' αὐτῆς πιστοὶ βασιλεύουσιν,
εἶτα δὲ καὶ σέβει περισσοτέρως
καὶ τῆς Θεοτόκου τιμίαν ἐσθῆτα φρουρεῖ,
ὑφ' ἧς καὶ μᾶλλον σκέπτεται
λέγουσα· Δέσποινα, ὥσπερ παιδίσκην
ὑπὸ τὰς χεῖράς σου ἀεί με φύλαξον,
ὃν τρόπον καὶ ἤδη ἐρρύσω μαχαίρας
καὶ οὐκ ἀπώσω τὴν προσευχήν μου
Τοὺς ἐχθρούς μου ἀπέστρεψας καὶ ἔφυγον οἱ διώκοντες
τῆς εὐσεβείας τὸ μέγα μυστήριον.»

On avouera que l'allusion est trop vague pour être rapportée avec certitude à l'un des événements indiqués. Elle peut tout aussi bien convenir à la défaite des Russes sous les murs de Constantinople en 860. Nous croyons, pour notre part, que le poète vise, en effet, ce dernier événement.

[1] *Synaxarium Ecclesiae constantinopolitanae*, éd. Delehaye, *loc. cit.*, 793-794.

[2] On trouve encore les termes: περιβόλαιον, περιβολή, στολή, φορεσία, tous plus vagues les uns que les autres.

Postérieurement au récit de Georges de Nicomédie et dès le début du Xe siècle, peut-être avant, circulait une autre version sur l'origine des reliques constantinopolitaines. Cette version, nous la trouvons dans le célèbre *Ménologe* exécuté par les ordres de l'empereur Basile (963-1025). Parlant de la ceinture de la Vierge, dont la fête se célébrait alors au 31 août, non plus aux Blakhernes mais au sanctuaire des Chalcopratia, ce document raconte ce qui suit:

« Arcadius, fils du grand Théodose, fit venir à Constantinople de Jérusalem, où une pieuse vierge l'avait gardée jusque-là *avec le précieux vêtement* (*le maphorion*), la vénérable ceinture de la très-sainte Théotocos. Il déposa la relique dans une châsse magnifique, qu'il appela la *sainte châsse*, *τὴν ἁγίαν σορόν*. Après quatre-cent dix ans, le basileus Léon (le Sage) ouvrit cette sainte cassette à cause de sa femme Zoé, que tourmentait un esprit impur. Zoé avait été avertie par une révélation divine qu'elle obtiendrait sa guérison par l'imposition, qu'on ferait sur elle, de la sainte ceinture. Or, il arriva que la sainte ceinture fut trouvée aussi neuve et aussi éclatante que si elle eût été tissée de la veille. Elle était scellée avec un chrysobulle d'or et portait un billet indiquant très exactement l'année, l'indication et le jour où elle fut apportée à Constantinople, et comment l'empereur la déposa dans la châsse et la scella de ses propres mains. L'empereur Léon, l'ayant baisée avec vénération et ayant ordonné au patriarche de ce temps-là de la déployer sur la tête de l'impératrice, celle-ci fut délivrée de sa maladie. Tout le monde en glorifia le Christ Sauveur et l'on chanta des hymnes d'action de grâces à sa sainte Mère; après quoi, on déposa la sainte ceinture dans la précieuse châsse où elle se trouvait auparavant. » [1]

Avant la rédaction du Ménologe, un contemporain de Léon le Sage et de Zoé, le patriarche EUTHYME (907-912) prononçait, dans l'église des Chalcopratia, une homélie *en l'honneur de la sainte ceinture de la sainte Théotocos et pour la dédicace de sa sainte châsse aux Chalcopratia*, [2] dans laquelle, se taisant, et pour cause, [3] sur la guérison de Zoé, il affirme l'ouverture de l'*ἁγία σορός* et la découverte de l'inscription du temps d'Arcadius. [4] Voilà donc un récit qui contredit celui de Georges de Nicomédie sur l'origine du *maphorion*. Celui-ci ne vient plus des environs de Capharnaum, mais de Jérusalem. Ce ne sont pas les deux patrices Galbios et Candidos qui le dérobent à une vieille juive, au temps de l'empereur Léon. C'est l'empereur Arcadius qui se le procure, sans doute en le demandant

---

[1] *P. G.*, t. CXVII, col. 613. Le Ménologe se tait sur l'église qui contenait la *soros* au temps de Léon le Sage.

[2] Εἰς τὴν προσκύνησιν τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου καὶ εἰς τὰ ἐγκαίνια τῆς ἁγίας αὐτῆς σοροῦ ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις. Nous avons publié cette homélie dans la *P. O.*, t. XVII, pp. 505-514.

[3] Zoé fut d'abord la concubine de Léon avant de devenir sa femme légitime.

[4] *P. O.*, *loc. cit.*, pp. 484-485, 511.

à l'évêque de la Ville Sainte en même temps que la ceinture. Avec l'*Histoire euthymiaque*, cela fait donc trois narrations divergentes, et toutes les trois du IXe siècle, sur la provenance de la même relique.

Quant à la ceinture, l'accord n'existe pas non plus entre les auteurs sur son origine. A côté de la tradition qui rattache sa déposition au sanctuaire des Chalcopratia par les soins de l'empereur Arcadius, il s'en trouve une autre, presque aussi ancienne, qui la fait venir de la ville épiscopale de Zila (Zileh) en Cappadoce, sous l'empereur Justinien.[1] Tel hagiographe précise même que la translation eut lieu en l'année 530. Cela n'est pas pour raffermir l'authenticité du chrysobulle d'or d'Arcadius, dont on nous parlait tout à l'heure, authenticité déjà fort compromise par les 410 ans qui se seraient écoulés entre la déposition de la relique dans l'*ἁγία σορός* des Chalcopratia, au Ve siècle, et l'ouverture de la même châsse sous Léon le Sage. Cette seconde tradition, du reste, ne nous dit pas par quel chemin la ceinture de Notre-Dame était parvenue à Zila. Etait-ce la ceinture que, d'après certains apocryphes tardifs, la Vierge aurait laissé tomber du haut des airs entre les mains de l'apôtre Thomas, au moment de son assomption, le troisième jour après sa mort? On s'attendrait à cette explication. En fait, les orateurs sacrés, comme saint Germain et le patriarche Euthyme, qui ont parlé le jour de la fête de la ceinture, ne font aucune allusion à pareille origine, tandis qu'ils évoquent volontiers le souvenir de l'enfance du Sauveur, disant, par exemple, que cette ceinture dut recevoir plus d'une fois les gouttes de lait de la Théotocos, alors qu'elle donnait le sein au divin Enfant, et que celui-ci la prenait en ses petites mains, quand la Vierge le portait et qu'il commençait, à la manière des tout-petits, à bégayer ses premiers mots.[2] Ce qui contribua à attacher à cette relique le souvenir de l'enfance de Jésus, c'est qu'en même temps qu'elle, on conservait dans l'*ἁγία σορός* et l'on vénérait les langes de l'Enfant Jésus.

[1] Le *Synaxaire de l'Eglise de Constantinople* rapporte les deux traditions. *Propylaeum ad Acta Ss. novembris*, éd. Delehaye, col. 935.

[2] « *ἥνπερ καὶ αὐτὸς ὁ μονογενὴς Λόγος τοῦ Θεοῦ... κεκράτηκέν τε καὶ κατησπάσατο, ἔτι σωματικῶς τῇ ἡλικίᾳ νηπιάζων καὶ οἷα φιλεῖ παῖς πράττειν, ψελλίζων.* » SAINT EUTHYME, *Encomium in venerationem pretiosae Zonae Deiparae*, 4, *P. O.*, t. XVII, p. 510. Dans son canon pour la fête de la ceinture, au 31 août, SAINT JOSEPH L'HYMNOGRAPHE fait une vague allusion à l'Assomption, trop vague pour qu'on y voie la ceinture dont parlent les apocryphes du *Transitus* à propos de l'apôtre saint Thomas: « *Ἤρθης πρὸς φῶς μεταχωρήσασα ἄδυτον· ἔλιπες δὲ τοῖς σὲ μακαρίζουσιν ἀντὶ τοῦ σώματός σου, Ἁγνή, τὴν τιμίαν ζώνην, πηγὴν θαυμάτων ὑπάρχουσαν καὶ τόπον σωτηρίας καὶ χαράκωμα ταύτης τῆς τιμώσης σε πόλεως, Ἄχραντε.* » Et encore: « *Ἡ πάντων βασίλισσα, πρὸς οὐρανίους σκηνὰς ἀπαίρουσα, καταλέλοιπεν ὄλβον τῇ βασιλίδι πασῶν τῶν πόλεων, τὴν ταύτης ζώνην, δι' ἧς περισῴζεται ἐπιδρομῆς ὁρατῶν καὶ ἀοράτων ἐχθρῶν.* » *Odes IV et VII*, *Ménées*, éd. citée, pp. 554, 557.

II – Culte rendu à ces reliques

Les deux reliques dont nous venons de parler furent fort honorées à Byzance. A partir du Xe siècle, et peut-être plus tôt, chacune eut sa fête, son sanctuaire, sa sainte châsse (*ἁγία σορός*). Chacune reçut à peu près les mêmes louanges, qui allaient évidemment à la personne de la Toute-Sainte, et on leur attribua les mêmes effets miraculeux. Un premier prodige, qui est affirmé de toutes les deux, est leur conservation miraculeuse à travers les siècles, leur parfaite incorruption. Les orateurs et les poètes des deux fêtes insistent beaucoup là-dessus. Cette incorruption est constatée à chaque nouvelle ostension, translation ou déposition. On peut même s'en apercevoir à travers les parois des châsses.

La ceinture, comme le *maphorion*, sont considérés comme le véritable palladium de Constantinople, la *ville gardée de Dieu*, *ἡ θεοφύλακτος πόλις*. C'est par l'une ou l'autre de ces reliques, ou par les deux à la fois, que cette ville échappe comme par miracle aux attaques périodiques des barbares. Ce thème revient continuellement dans les discours des orateurs, dans les strophes des mélodes. On voit même tel basileus s'envelopper du saint *maphorion* comme d'une cuirasse pour aller au devant de l'ennemi soit pour le combattre, soit pour apaiser sa colère.[1]

Enfin, ceinture et *maphorion* sont source intarissable de grâces spirituelles et temporelles, de guérisons de toute sorte. Pour répandre ses bienfaits, la Théotocos toute bonne ne regarde pas à l'authenticité des vêtements qu'on lui prête, à la couleur qu'on lui donne, au costume dont on la revêt, au titre sous lequel on l'invoque. Elle ne fait attention qu'à la foi et à la piété de ceux qui recourent à elle, aux besoins et à la détresse de ses enfants. Aussi, il n'est pas étonnant que les pélerins affluent aux deux sanctuaires qui gardent les précieuses reliques.

C'est la ceinture qui a eu, la première, les honneurs d'un culte public, d'une fête spéciale, à laquelle était jointe la vénération des langes de l'Enfant Jésus; fête toute gracieuse, toute poétique, dont nous constatons sûrement l'existence dès le début du VIIIe siècle,[2] puisque nous avons, pour

[1] C'est ainsi que Romain I Lécapène (919-944) se revêtit du saint maphorion, lorsqu'il alla négocier la paix avec le tsar des Bulgares Syméon, arrivé aux portes de la capitale byzantine, en 926. Voir la *Chronique de Georges Hamartolos* (continuée par SYMÉON LE LOGOTHÈTE), l. V, *P. G.*, t. CX, col. 1156 sq.: « *τὸ ἅγιον κιβώτιον διανοίξαντες ἔνθα τὸ σεπτὸν τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου τεθησαύριστο ὠμοφόριον καὶ τοῦτο ἐκεῖθεν ὁ βασιλεὺς ἀνελόμενος καὶ ὥσπερ τινὰ θώρακα περιβαλλόμενος... ἔξεισι τοῦ ναοῦ.* »

[2] C. KEKELIDZE, dans un article intitulé: *Données des sources géorgiennes sur saint Maxime le Confesseur*, dans les *Troudy de l'Académie ecclésiastique de Kiev*, septembre, 1912, p. 41, a signalé des tropaires de saint Maxime le Confesseur pour la fête de la *κατάθεσις τῆς ζώνης*. Si l'attribution était fondée, il faudrait reporter au milieu du VIIe siècle au moins l'institution de notre fête.

cette solennité, un sermon de SAINT GERMAIN DE CONSTANTINOPLE († 733).[1] Elle se célébrait probablement le 2 juillet, au sanctuaire marial des Blakhernes, dont les origines remontaient à l'impératrice Pulchérie. On ne parlait pas encore, à cette époque, du saint *maphorion*; mais peut-être le possédait-on déjà dans un petit coffret (*σόριον*) placé à l'intérieur de la sainte châsse (*ἁγία σορός*) qui renfermait la ceinture. A cette fête du 2 juillet, on lisait un évangile bien approprié à son objet: c'était celui de la Visitation (Luc, I, 39-56). L'épître était sans doute le début du chapitre IX de l'Epître aux Hébreux (IX, 1-7), qui parle de l'Arche d'Alliance et des objets sacrés qu'elle contenait. L'Arche d'Alliance faisait naturellement songer à l'*ἁγία σορός*.[2]

[1] *Εἰς τὰ ἐγκαίνια τοῦ σεβασμίου ναοῦ τῆς ὑπεραγίας δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ εἰς τὰ ἅγια σπάργανα τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς προσκύνησιν τῆς ζώνης τῆς ἁγίας Θεοτόκου*, *P. G.*, t. XCVIII, coll. 372-384. Le point obscur est de savoir quel est le *σεβάσμιος ναὸς* dont on parle ici. A cause des raisons que nous donnons plus loin, nous croyons qu'il s'agit du sanctuaire des Blakhernes et non de celui des Chalcopratia, qui, dès la fin du IXe siècle, devint l'asile de la ceinture de la Vierge et des langes du Seigneur. Pour les mêmes raisons, nous pensons aussi que la date de la fête était, à cette époque, le 2 juillet, tandis qu'à partir de la fin du IXe siècle, la ceinture est célébrée le 31 août.

[2] De nos jours, et depuis longtemps, on lit ce même évangile et cette épître tant à la fête du *maphorion*, le 2 juillet, qu'à celle de la ceinture, le 31 août. Le Μηνολόγιον τῶν εὐαγγελίων ἑορταστικῶν publié par MORCELLI, Rome, 1788, qui connaît les deux fêtes, se tait sur les épîtres, donne comme évangile à la fête du 2 juillet celui de la Visitation, et à la fête du 31 août l'évangile de Zachée (Luc XIX, 1-10). Le choix de ce dernier évangile a dû être dicté par la dédicace du sanctuaire des Chalcopratia, qui se célébrait en même temps que la fête de la ceinture et des langes du Seigneur, comme en témoigne l'homélie du patriarche Euthyme, prononcée alors qu'il était simple moine, sur la fin du règne de Basile le Macédonien (867-886), le jour même où fut inaugurée l'église de Chalcopratia, magnifiquement restaurée et agrandie par cet empereur. Nous pensons, en effet, que le Ménologe publié par Morcelli n'est pas aussi ancien que le prétend ce savant. D'après de bons connaisseurs, l'écriture du manuscrit d'où il a tiré le Ménologe peut n'être que du XIe siècle. Les raisons qu'il apporte pour en faire remonter *tout son contenu* au règne de Constantin Copronyme (741-775) ne sont pas apodictiques. Le fait même que le Ménologe signale déjà la fête du 2 juillet sous le titre: « *Εἰς τὰ μεταθέσια τῆς σοροῦ Βλαχερνῶν* », indique que ce document est postérieur à Photius. Ce titre fait allusion au transfert de la *soros* des Blakhernes de l'église Sainte-Sophie au sanctuaire même des Blakhernes, d'où il avait été retiré au moment du siège de Constantinople par les Russes, en 860. Comme nous le disons plus loin, c'est ce transfert qui occasionna l'institution de la fête du *maphorion* au 2 juillet. Ce même titre suppose déjà l'existence de la *soros* des Blakhernes comme distincte de la *soros* de Chalcopratia. Or, au moment où saint Joseph l'Hymnographe composait son canon pour la fête du *maphorion*, il n'y avait encore qu'une seule *soros*, celle des Blakhernes, qui contenait à la fois le *maphorion* et la ceinture. Voir plus loin les textes liturgiques qui établissent l'existence d'une seule *soros* au temps de Photius.

Mais qu'était, au juste, cette châsse, *σορός*, dont nous parlent si souvent les écrivains byzantins? Si l'on en croyait l'*Histoire euthymiaque*, nous serions en présence du cercueil même dans lequel Marie fut ensevelie à Gethsémani, cercueil distinct du sépulcre en pierre, à l'intérieur duquel cette *soros* aurait été placée. Mais nous avons vu que cette légende ne fut pas prise en considération, au moins pour ce qui regarde ce détail. Les auteurs byzantins font construire l'*ἁγία σορός* soit par l'impératrice Pulchérie, soit par Léon et Vérine, soit par l'empereur Arcadius, qu'ils parlent de la ceinture seule, ou du maphorion seul, ou des deux à la fois. Dans son discours sur la découverte du *maphorion*, GEORGES DE NICOMÉDIE nous donne, à ce sujet, des précisions intéressantes. Quand, sur l'ordre de Photius, en 860, on ouvrit l'*ἁγία σορὸς* des Blakhernes pour en retirer le saint *maphorion* et le transporter à Sainte-Sophie, on distinguait d'abord une *soros* extérieure, faite d'or et d'argent. Venait ensuite une seconde *soros*, contenue dans la première et brillant de l'éclat d'une pierre précieuse; enfin, renfermée dans cette seconde *soros*, du côté nord, se trouvait une petite cassette (*σόριον μικρόν*) dans laquelle était placé le *maphorion*.[1] Cela faisait donc trois châsses distinctes emboîtées l'une dans l'autre. La question est de savoir en quoi consistait la première *soros* (*ἡ ὁρωμένη σορός*). Etait-ce une simple châsse plus grande que les deux autres, ou un véritable petit sanctuaire, une véritable chapelle aux reliques construite à *l'intérieur* de l'église des Blakhernes?[2] Sous peine d'être obligés de distinguer une quatrième *soros*, nous devons répondre que la *soros* extérieure signalée par Georges était bien une sorte de chapelle située à l'intérieur du sanctuaire, dans laquelle quelques personnes pouvaient entrer pour prier. Nous avons, en effet, des passages d'historiens byzantins qui nous parlent d'une *soros* de ce genre.[3]

[1] COMBEFIS, *Novum Auctarium*, t. II, Paris, 1648, p. 775 sq.: « *ἔσωθεν δὲ τῆς ὁρωμένης σοροῦ, ἥτις ἐκ χρυσοῦ καὶ ἀργύρου ἔχει τὴν ποίησιν, σορὸς εὑρέθη λίθου στιλβούσης λαμπρότητα, καὶ ταύτης ἔνδον πρὸς τῷ μέρει τῷ κατ' ἄρκτον εὕρηται κείμενος ὁ θεῖος θησαυρὸς ἐν ἑτέρῳ σορίῳ μικρῷ φυλαττόμενος.* » Dès que le coffret fut ouvert, un suave parfum s'en échappa et remplit toute l'eglise.

[2] Nous disons: *construite à l'intérieur du sanctuaire des Blakhernes*, parce que certains se sont figuré la *soros* comme un sanctuaire moins vaste, contigu à l'église. Cf. *Echos d'Orient*, t. XXIII (1924), p. 40.

[3] Voir, par exemple, la *Chronique continuée* de Georges Hamartole racontant la bataille entre Byzantins et Bulgares sous les murs de Constantinople, en 926. Le général byzantin Saktikès est transporté blessé dans l'*ἁγία σορὸς* des Blakhernes et y expire bientôt: « *διασῴζεται μέχρι τῶν Βλαχερνῶν καὶ τεθεὶς ἐν τῇ ἁγίᾳ σορῷ, καιρίας τῆς πληγῆς οὔσης, τῇ νυκτὶ ἐτελεύτησε.* » *Chronicon*, l. V, *P. G.*, t. CX, col. 1156 C. Le même historien nous montre ensuite Romain Lécapène et le patriarche Nicolas le Mystique se rendant aux Blakhernes, rentrant dans l'*ἁγία σορὸς* pour prier la sainte Théotocos, ouvrant la sainte cassette, *τὸ ἅγον κιβώτιον* (on reconnaît là le *σόριον* dont parle Georges de Nicomédie) pour en retirer le *maphorion*. Cela fait, le basileus *sort du temple*: « *Παραγενόμενος δὲ ἐν Βλαχέρναις ὁ*

Ce qui n'a pas peu contribué à jeter la confusion sur la nature de l'*ἁγία σορὸς* ainsi que sur l'endroit où elle se trouvait d'abord, c'est qu'à partir du xe siècle, les Byzantins commencent à nous parler de deux châsses, deux *σοροί*, l'une qui était conservée dans l'église des Blakhernes et contenait le saint vêtement ou *maphorion* de la Vierge, et l'autre, qu'on montrait au sanctuaire marial des Chalcopratia et renfermait la ceinture.[1] Nous l'avons dit, en effet: jusqu'à l'époque de Photius, l'Eglise byzantine ne connut aucune fête en l'honneur du *maphorion* mais seulement la solennité en l'honneur de la ceinture de la Vierge et des langes du Seigneur contenus dans l'*ἁγία σορὸς* du sanctuaire des Blakhernes.

Cette unique solennité devait se célébrer le 2 juillet, même après que le culte du *maphorion* eut été introduit, au moins durant quelque temps. Nous trouvons, en effet, dans l'office actuel des Ménées, tant à la fête du 2 juillet, consacrée au *maphorion*, qu'à celle du 31 août, dédiée à la ceinture, des indices qu'à un moment donné les deux reliques étaient vénérées ensemble, le même jour, dans la même *soros*. Ces indices sont les éléments communs que renferment les offices de chacune des deux fêtes: des tropaires mentionnant à la fois le *maphorion* et la ceinture,[2] et surtout un

---

Βασιλεὺς ἅμα Νικολάῳ τῷ πατριάρχῃ ἐν τῇ ἁγίᾳ εἰσῆλθε σορῷ καὶ τὰς χεῖρας ἐξέτεινεν εἰς εὐχὴν …, καὶ ὥσπερ τινὰ θώρακα ἀδιάρρηκτον περιβαλλόμενος (τὸ ὠμοφόριον), ἔξεισι τοῦ ναοῦ.» Plus loin, le même chroniqueur, col. 1100 A, nous parle de Théophano, femme de Léon le Sage, priant aux Blakhernes dans l'*ἁγία σορός*: « *Θεοφανὼ ἡ γαμετὴ αὐτοῦ οὐ παρῆν ἐκεῖ· ἐν Βλαχέρναις ἐν τῇ ἁγίᾳ σορῷ προσεκαρτέρει εὐχομένη.»* De même, à l'ode huitième de son canon pour la sainte ceinture, saint Joseph l'Hymnographe nous montre l'*ἁγία σορὸς* à l'intérieur du sanctuaire, qui doit être, encore à son époque, celui des Blakhernes: « *Θρόνος καθάπερ ἅγιος, ἡ σορὸς ἀνατίθεται ἔνδον ἐν ἀδύτοις ἱεροῖς φαιδρότατα, τῆς μόνης θεόπαιδος καὶ Βασιλίδος πάντων ἁγνῆς ζώνην κεκτημένη ἐπαναπαυομένην.»* *Ménées,* 31 août, éd. cit., p. 558. Il ressort donc de ces textes que l'*ἁγία σορὸς* chapelle se trouvait à l'intérieur, et non à côté, de l'église des Blakhernes. Nous ne nions pas, du reste, que le terme d'*ἁγία σορός* ait pu être parfois employé pour désigner le *ναός*, l'église elle-même.

[1] Nous trouvons la mention des deux *σοροὶ* distinctes pour l'une et l'autre relique dans la longue homélie de JEAN LE GÉOMÈTRE (vers 950) sur la vie et la dormition de la Sainte Vierge, contenue dans le *cod. Vaticanus graec. 504*, fol. *192*^v^, de 1102, et encore inédite. Après avoir rappelé le pieux larcin de Galbios et de Candidos, Jean déclare que la ville impériale a, pour la protéger contre ses ennemis, deux remparts invincibles, deux sources de bienfaits de toute sorte: le saint habit de la Vierge et sa ceinture: « *καὶ περιβαλομένη τὴν ἐσθῆτα καὶ ἀναζωσαμένη τὴν ζώνην, διὰ τούτων καὶ αὐτὴ κατὰ πάσης ἔχει τῆς οἰκουμένης τὰ νικητήρια ἢ βασιλείαν· καὶ ὡς αἱ τούτων ἡμῖν καὶ ἀμφοτέρων σοροὶ καὶ τῶν ἀγαθῶν πάντων ὄντως σωροὶ μὴ μόνον πάσης μὲν τῶν ἐθνῶν προβολῆς, πάσης δὲ θεηλάτου πληγῆς καὶ παντὸς κινδύνου κοινοῦ τὴν πόλιν ἐλευθεροῦσαι …»*

[2] Ainsi le tropaire des vêpres dit *apolytikion* est le même pour les deux fêtes et unit le souvenir du *maphorion* à celui de la ceinture. En voici le début: « *Θεοτόκε ἀειπαρθένε, τῶν ἀνθρώπων ἡ σκέπη, ἐσθῆτα καὶ ζώνην τοῦ ἀχράντου σου σώματος κραταιὰν τῇ πόλει σου περιβολὴν ἐδωρήσω, τῷ ἀσπόρῳ τόκῳ σου ἄφθαρτα διαμεί-*

long canon composé primitivement en l'honneur de la ceinture et paraissant actuellement aux deux fêtes. A la fête du 31 août, il est donné en entier dans son texte original et avec toutes ses strophes. On lui laisse le premier rang, et celui qu'a composé saint Joseph l'Hymnographe († 883) en l'honneur de la ceinture est relégué au second plan. Nulle mention, dans ses strophes, du saint habit ou *maphorion* de la Vierge. A la fête du 2 juillet, on n'est pas peu surpris de retrouver la même pièce, mais amputée de quelques-unes de ses strophes et interpolée tout du long. Les interpolations ont surtout consisté à remplacer le mot *ζώνη, ζώνην*, de l'original par celui de *ἐσθής, ἐσθῆτα*: ce qui a entraîné d'autres petits changements exigés par les règles de la poésie rythmique. Le canon a été remanié de manière à servir à la louange du *maphorion*. On a cependant laissé intacte des strophes entières où il n'est question que de la ceinture: ce qui ne se comprendrait pas si, à un moment donné, on n'avait pas célébré ensemble le *maphorion* et la ceinture. On a, du reste, donné le second rang à ce canon, réservant la premiere place à la composition de saint Joseph l'Hymnographe, contemporaine de l'établissement de la fête du *maphorion* et célébrant surtout celui-ci, tout en nommant parfois la ceinture.[1] Enfin, dans l'office du 2 juillet, des tropaires et des strophes de saint Joseph l'Hymnographe nous parlent d'une seule *soros* contenant à la fois et le *maphorion* et la ceinture.[2]

ναντα.» *Ménées de juillet,* éd. citées, p. 15; *Ménées d'août,* p. 551. Les deux reliques sont aussi nommées ensemble dans plusieurs autres tropaires de chacune des fêtes, par exemple dans cette strophe de l'ode cinquième du canon de saint Joseph l'Hymnographe pour la fête du *maphorion*: « *Σύ, Δέσποινα, ἡμῖν τοῖς σοῖς δούλοις δεδώρησαι κραταίωμα τὴν ἐσθῆτα καὶ τιμίαν σου ζώνην, καὶ θεῖον περιτείχισμα.»* *Ménées de juillet,* p. 17. De même, l'*exaposteilarion* de l'Orthros du 31 août unit le souvenir de la ceinture à celui du saint habit: « *Ὁ πάντα ὑπὲρ ἔννοιαν τὰ σὰ ποιήσας, Ἄχραντε, τὴν σὴν ἐσθῆτα καὶ ζώνην ἐτίμησεν ἀφθαρσίᾳ.»* *Ménées,* p. 559.

[1] Le canon en question, dont l'auteur n'est pas indiqué, commence par les mots: « *Λαμπάδα φωτοφανῆ.»* L'office actuel le donne comme canon principal à la fête de la ceinture. Le canon composé pour la même solennité par Joseph l'Hymnographe ne vient qu'en second. Au contraire, à la fête du 2 juillet, qui était primitivement consacrée à la seule ceinture, le canon du même Joseph, qu'il composa lors de la déposition du saint habit aux Blakhernes sous Photius, a pris le première place et parle presque uniquement de l'*ἐσθής*, bien qu'il nomme aussi parfois la *ζώνη*. Le canon primitif: « *Λαμπάδα φωτοφανῆ* » est mis en second et remanié dans le sens indiqué. Des strophes entières du texte primitif ne parlant que de la ceinture ont été cependant laissées intactes, ce qui ne se comprendrait pas si pendant une certaine période on n'avait fêté en même temps et le *maphorion* et la ceinture. Le lecteur peut faire lui-même la comparaison des deux rédactions du canon en question.

[2] Voir, par exemple, l'ode sixième du canon *Λαμπάδα φωτοφανῆ* interpolé: « *Ὅλην σε ὑπερφυῶς ἐδόξασε Κύριος, ὅλην ἐλάμπρυνε, Κόρη, ὅταν σε ἐτίμησεν ὑπὲρ λόγον, Θεοτόκε, σὺν τῇ ζώνῃ, ἐσθῆτι καὶ θείᾳ σορῷ,»* d'où il ressort que l'*ἐσθὴς* et la *ζώνη* sont dans la même *soros*, qui est unique. L'ode neuvième du même canon in-

Nous concluons de là que, pendant un certain temps, il n'y avait qu'une seule fête pour les deux reliques: celle du 2 juillet; et une seule châsse pour les contenir: celle qui se trouvait aux Blakhernes. Cette période de vénération commune doit se placer dans le courant du IXe siècle, soit avant le premier patriarcat de Photius, soit après, entre les années 867-886 ou à peu près, puisque dès le début du Xe siècle, au temps du patriarche Euthyme (907-912), et même un peu avant ce patriarcat, nous constatons l'existence de deux fêtes séparées, celle du 2 juillet, réservée au *maphorion* et célébrée au sanctuaire des Blakhernes; et celle du 31 août, fête nouvelle, instituée en mémoire de la déposition de la ceinture au sanctuaire des Chalcopratia, lorsqu'on l'enleva des Blakhernes. Désormais, il n'y a plus une *soros* unique contenant les deux reliques, comme l'indiquent certains passages de l'office des deux fêtes, passages qui s'y lisent encore; mais chaque sanctuaire a la sienne. [1]

On peut déterminer, à quelques années près, la date à laquelle le culte du *maphorion* a été introduit. C'est le discours « *Θεῖά τινα μυστήρια* »,

---

terpolé n'est pas moins suggestive: « *Θάλαμος ὑπέρτιμος οὗτος, Θεογεννῆτορ, ἡ σορός σου ὤφθη, τὴν τιμίαν σου ζώνην καὶ τὴν ἐσθῆτα παρθενικὴν ὡς στολὴν καὶ νυμφικὴν ὡς ἔχουσα, καὶ συντηροῦσα ὡς ζωῆς θησαυρόν.* » Ici aussi une seule *σοφός*, celle des Blakhernes, contenant les deux reliques. La strophe non interpolée ne parle que de la *ζώνη*. Par contre la dernière strophe de l'ode septième du même canon paraît sans changement aux deux fêtes et ne mentionne que la *ζώνη*: « *Νῦν προσέλθετε μετ'εὐφροσύνης πάντες οἱ ἐπὶ γῆς· δεῦτε, ἡ σορὸς προτρέπεται μυστικῶς τῆς Κυρίας, περιπτύξασθε τὴν ὑπερένδοξον ἐν ἐμοὶ θησαυρισθεῖσαν ζώνην αὐτῆς.* » Evidemment, cette strophe a été composée à une époque où la ceinture seule était conservée dans la *σορὸς* des Blakhernes et où l'on ignorait encore le *maphorion*.

[1] C'est pendant la période intermédiaire de vénération commune des deux reliques dans l'unique *soros* des Blakhernes, qu'il faut placer l'homélie anonyme publiée par Combefis à la suite du discours de Georges de Nicomédie: « *Θεῖά τινα μυστήρια,* » dans son *Novum Auctarium*, Paris, 1648, t. II, pp. 789-802. Cette homélie commence par les mots: *Τίς ὁ φαιδρὸς σύλλογος οὗτος; Τίς ὁ παναρμόνιος...* Elle est postérieure au discours « *θεῖά τινα μυστήρια,* » car elle fait allusion à l'histoire de Galbios et de Candidos. Par ailleurs, l'orateur déclare qu'il a pris la parole aux autres solennités mariales: Nativité, Présentation au temple, Annonciation, Assomption. Dans certains manuscrits, parmi lesquels le *cod. 1177* de la Bibliothèque nationale de Paris, ff. 287-292v, qui est du XIe s., la pièce vient sous le nom de saint Germain de Constantinople. Combefis y trouve le style de saint André de Crète. Ces deux noms sont à écarter, car, à leur époque, on ne parlait ni du *maphorion* ni de sa découverte si ingénieuse. Tout suggère que l'auteur est encore Georges de Nicomédie, qui la prononça avant la séparation des deux reliques. L'homélie, en effet, mentionne les deux en même temps, bien que la ceinture paraisse tenir la première place. Le texte publié par Combefis est incomplet de la fin. Le titre habituel dans les manuscrits est: *Εἰς τὴν κατάθεσιν τῆς τιμίας ζώνης*. Les deniers mots du texte publié par Combefis sont significatifs: « *πλῆθος εἰρήνης ἐπιχορήγησον τῇ γῇ· ἐπίσεισον αὐτοῖς, ὦ πανύμνητε, τὴν πανευαγῆ σου ζώνην καὶ ἐσθῆτα καὶ τῇ ἐξαλλομένῃ τούτων πανελκεῖ κραταιότητι καὶ ἐνεργείᾳ ...*

dont nous avons déjà parlé et que nous avons attribué à Georges de Nicomédie, qui nous l'apprend. Cette pièce ne nous raconte pas seulement la découverte du saint *maphorion* par les deux patrices Galbios et Candidos. Elle nous dit aussi positivement que le patriarche de Constantinople — il s'agit, dans le cas, de Photius — établit une fête annuelle pour commémorer le transfert du *saint habit* ou *maphorion* de la Vierge, de l'église Sainte-Sophie au sanctuaire des Blakhernes, d'où il avait été enlevé quelque temps auparavant, en une circonstance particulièrement tragique. C'était en l'année 860. Les Russes, montés sur des embarcations assez primitives, assiégeaient Constantinople par mer et menaçaient sérieusement de s'en emparer. Dans cette extrémité, l'empereur et le patriarche et tout le peuple fidèle implorèrent le secours de la sainte Théotocos, gardienne de la cité. Au moment le plus critique, la pensée vint à plusieurs d'enlever de l'église des Blakhernes les trésors contenus dans la sainte châsse pour les transporter à Sainte-Sophie. Ce dessein ne fut réalisé qu'en partie. Seul le coffret (*σόριον*) contenant le saint maphorion avec une petite pièce de pourpre royale, qu'on prit d'abord pour la véritable relique, fut porté à la Grande Eglise en grande pompe. « Lorsque le soleil de la divine clémence eut dissipé la tempête », nous dit l'orateur, [1] le patriarche fixa un jour de fête solennelle pour rendre la sainte relique à son sanctuaire des Blakhernes. De là le titre que cette fête porte encore de nos jours: *Mémoire de la déposition, aux Blakhernes, du précieux habit de la très-sainte Théotocos*: *Μνήμη τῆς ἐν Βλαχέρναις καταθέσεως τῆς τιμίας ἐσθῆτος τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου.* [2] La cérémonie du transfert fut précédée d'une vigile solennelle dans l'église Saint-Laurent. En ouvrant la cassette (*σόριον*) qui contenait la relique, le patriarche s'aperçut que la bande de pourpre royale qui entourait le saint *maphorion* était tombée en poussière, tandis que le *maphorion* lui-même avait complètement échappé à

---

[1] Georges passe sous silence le fait quasi miraculeux que racontent les historiens byzantins contemporains: Le patriarche aurait trempé dans le Bosphore le bout du saint *maphorion* et aussitôt s'éleva la violente tempête qui brisa les vaisseaux des barbares et fit périr le plus grand nombre d'entre eux: « *Εἶτα* écrit le continuateur de Georges Hamartole, l. V, *P. G.*, t. CX, col. [illegible], *τὸ ἅγιον τῆς Θεοτόκου ἐξαγαγόντες ὠμοφόριον τῇ θαλάσσῃ ἄκρως προσέβαψαν καί, νημενίας οὔσης, εὐθὺς ἀνέμων ἐπιφορὰ καὶ τῆς θαλάσσης ἠρεμούσης κυμάτων ἐπαναστάσεις ἀλλεπάλληλοι ἐγίνοντο καὶ τὰ τῶν ἀθέων Ῥῶς πλοῖα κατεάγησαν, ὀλίγων ἐκπεφευγότων τὸν κίνδυνον.* » Georges se contente de dire. COMBEFIS, *op.* et *loc. cit.*, p. [illegible]: « *τὰ δὲ ἑξῆς ἕτεραι βίβλοι φερέτωσαν.* » Il y a intérêt à comparer le discours de Georges avec l'homélie que prononça Photius durant le siège de la ville. Cf. ARISTARCHIS, *Φωτίου ὁμιλίαι*, t. II, p. 38 sq.

[2] Il est vrai que le Synaxaire actuel place cette déposition: *ἐπὶ Λέοντος τοῦ μεγάλου καὶ Βερίνης τῆς αὐτοῦ γυναικός*. *Ménées de juillet*, éd. cit., p. [illegible]; mais nous savons à quoi nous en tenir sur ce point. C'est à ce transfert aussi, comme nous l'avons dit plus haut, p. 698, note 2, que se rapporte le titre du *Ménologe* publié par Morcelli: *Τὰ μεταθέσια τῆς σοροῦ Βλαχερνῶν*.

la corruption et était resté absolument intact.[1] Il fit constater le prodige par toute l'assistance et replaça la relique dans l'ancien *sorion*. La célébration des saints mystères suivit. C'est à la suite de la cérémonie que Photius établit la commemoraison annuelle de la déposition du saint habit de la Vierge aux Blakhernes. La fête était fixée au 2 juillet, le jour même qui était consacré depuis longtemps à la vénération de la ceinture de la Vierge et des langes de l'Enfant Jésus. Saint Joseph l'Hymnographe fut chargé de composer l'office de la nouvelle fête, et ses strophes sont encore chantées de nos jours à l'Orthros, où elles priment l'ancien canon anonyme, uniquement consacré aux louanges de la ceinture, qu'on a démarqué, comme nous l'avons dit, pour être adapté à la nouvelle solennité.[2]

Il ne semble pas qu'on ait institué alors la nouvelle fête du 31 août pour honorer la ceinture de la Vierge et les langes du Sauveur. Pendant quelque temps encore, ces reliques furent honorées le 2 juillet en même temps que le saint habit: ce qui explique la teneur des tropaires mentionnant en même temps la ceinture et le maphorion et nous les montrant

---

[1] « Ἡ μὲν ἀλουργὶς βασιλικὴ ὅλη διερρύη καὶ ἔφθαρτο· ἡ δὴ ἐσθὴς ἡ θεία διαφθορὰν τὸ σύνολον οὐχ ὑπέμεινεν, ἀλλ' ὅλη ἐστὶν ἀπαθής.» Combefis, *loc. cit.*, p. 779. Comme on parlait déjà de l'incorruptibilité de la ceinture, il fallait aussi que la nouvelle relique, que l'on venait peut-être d'inventer, jouît du même privilège.

[2] On a contesté l'attribution du discours « Θειά τινα » à Georges de Nicomédie. Allatius le disait de GEORGES DE PISIDIE, qui ne souffle mot du *maphorion* de la Vierge dans son récit en vers de l'échec des Avares contre Constantinople, *P. G.*, t. XCII, coll. 1348-1372, bien qu'il parle des Blakhernes. Le P. GRUMEL se base sur le même discours pour attribuer au patriarche SERGIUS un décret daté de 620, instituant la fête de la déposition du saint vêtement de la Vierge aux Blakhernes. On sait, en effet, qu'il y eut, en 619 et 620, une première incursion des Avares contre Constantinople. *Regestes du patriarcat de Constantinople*, fasc. I, p. 113. Mais CH. LOPAREV dans une longue étude, parue dans le *Vizantiiskii Vremennik*, t. II, 1895, pp. 581 sq., a démontré que l'auteur du discours était bien Georges de Nicomédie et que l'attaque des barbares contre Constantinople dont il est parlé dans la pièce est celle des Russes, placée en juin 860 par le grand historien de l'Eglise russe, GOLOUBINSKII. Le récit de la découverte de l'habit de la Vierge par Galbios et Candidos est inconnu des historiens byzantins avant le IX[e] siècle. On a bien opposé à Loparev, dans le *Vizantiiskii Vremennik*, t. III, pp. 83-95, le passage de la *Chronique de Georges Hamartole*, qui, à l'année 469, fait allusion au pieux larcin des deux patrices et que C. DE BOOR a conservé dans son édition critique de Georges, t. II, pp. 616-617 (cf. l'édition d'EDOUARD DE MURALT, *Chronicon*, l. IV, c. CCIX, *P. G.*, t. CX, col. 757 C, qui ne diffère, en cet endroit, de l'édition de de Boor que par des variantes sans importance). Mais pour qui sait que la chronique de Georges nous est parvenue en trois rédactions différentes, indépendantes l'une de l'autre et bourrées d'interpolations, l'édition critique ne saurait passer pour infaillible. Voir l'introduction de DE BOOR, t. I, et son article dans la *Byzantinische Zeitschrift*, t. VI, 1897, pp. 233-284: *Die Chronik des Logotheten*. Le passage rapporté à l'année 469, sous le règne de Léon I[er], dénote une dépendance directe du discours « Θειά τινα », malgré une petite discordance sur le lieu de l'invention de la relique, qui est Tibériade, d'après l'orateur, et Jérusalem, d'après le chroniqueur. On sait que la chronique de Georges s'arrête à l'année 842, donc avant Photius et Georges de Nicomédie. L'interpolation peut venir de SYMÉON LE LOGOTHÈTE, qui passe pour être le continuateur de Georges Hamartole.

enfermés dans la même châsse.[1] Nous conjecturons que la fête du 31 août fut établie à l'occasion de la dédicace du sanctuaire des Chalcopratia agrandi, restauré et embelli par les soins de Basile I[er] le Macédonien (867-886). L'ancien édifice était bas et mal éclairé. Basile le fit exhausser, et des arcs ajourés, pratiqués de chaque côté, versèrent à l'intérieur une lumière abondante.[2] Nous avons la chance de posséder encore le discours que prononça le futur patriarche EUTHYME (907-912), alors simple moine, le jour de la dédicace du sanctuaire ainsi restauré. Il est intitulé: *Eloge pour la vénération de la précieuse ceinture de la toute-sainte Théotocos et pour la dédicace de sa sainte châsse aux Chalcopratia.*[3] Ce titre, du reste, ne correspond qu'imparfaitement au contenu, car il ne signale pas les langes du Sauveur, dont l'orateur parle comme unis à la ceinture dans la sainte châsse.[4] Par ailleurs il indique la *dédicace de la sainte châsse*, **ἡ ἁγία σορός**, contenant les reliques, sur laquelle Euthyme n'insiste pas, et il se tait sur la dédicace de l'église elle-même, **ναός**, à laquelle est consacrée une bonne partie du discours. De cette église, toute renouvelée, l'orateur fait un magnifique éloge: « Aujourd'hui est dédié le temple splendide et tout ruisselant de lumière de la Mère de Dieu, qu'on peut appeler un nouveau ciel. Aujourd'hui est dédié le temple de la Toute-bénie fille de Dieu, dans lequel les armées angéliques sont continuellement en service autour de la *soros* toujours illuminée. *De toutes les églises de l'Immaculée c'est la plus élevée.*[5] Les fidèles de tout rang s'y pressent en foule. Les malades y obtiennent leur guérison. Là coule une source perpétuelle de prodiges... »[6]

---

[1] Il est curieux que l'office des Ménées pour les deux fêtes du 2 juillet et du 31 août se taise absolument sur les langes du Seigneur, qui étaient honorés en même temps que la ceinture de la Vierge. Nous le savons par les orateurs. Le patriarche Euthyme en parle encore à la fin du IX[e] siècle.

[2] « Καὶ τὸν ἕτερον δὲ τῆς πανυμνήτου θεοτόκου τὸν ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις θεῖον ναὸν τῆς πανσέπτου καὶ ἁγίας σοροῦ, ταπεινὸν ἰδὼν καὶ ἀφώτιστον καὶ φωτοδόχους ἑκατέρωθεν ἀναστήσας ἀψῖδας καὶ τὸ τέγος μετεωρίσας ὕψει εὐπρεπεῖ κατηύγασεν καὶ μαρμαρυγαῖς φωτὸς κατήγλαϊσε.» THÉOPHANE CONTINUÉ, V, 93, éd. de Boon, p. 339.

[3] Nous avons publié cette homélie dans la *Patrologia orientalis*, t. XVII, pp. 505-514: « Ἐγκώμιον εἰς τὴν προσκύνησιν τῆς τιμίας ζώνης τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου καὶ εἰς τὰ ἐγκαίνια τῆς ἁγίας αὐτῆς σοροῦ ἐν τοῖς Χαλκοπρατείοις.»

[4] « Ἀτίμητα καὶ θεοπρεπῆ σπάργανα τῇ τριλαμπεῖ καὶ φωταυγεῖ συνημμένα ζώνῃ.» *Encomium*, 1, *P. O.*, t. *cit.*, p. 506.

[5] « Σήμερον ναὸς ἐγκαινίζεται τῶν ἁπάντων ναῶν τῆς θεομήτορος ὑπέρτερος.» *Encomium*, 6. Ce signalement correspond bien au travail de restauration du sanctuaire exécuté par les soins de Basile I[er].

[6] *Encomium*, 6-7, pp. 512-514.

En réalité, c'est à la fois la dédicace de la *σορός* et celle du *ναός*. [1] Pour recevoir, en effet, les deux reliques (ceinture et langes du Seigneur) enlevées de la *soros* des Blakhernes, il a fallu fabriquer une nouvelle *soros*, digne pendant de celle des Blakhernes. On l'inaugure en même temps que le temple restauré. [2] On a pris soin même de fournir une explication du transfert de la solennité de la ceinture au 31 août. Cette explication se trouve dans l'inscription découverte dans la *κιβωτὸς* ou châsse plus petite contenant la ceinture et renfermée dans l'*ἁγία σορός*: [3] « Comme nous l'avons trouvé écrit dans la vénérable châsse aux lumières perpétuelles, dans laquelle la précieuse ceinture vient d'être enclose et déposée, nous dit l'orateur, ce fut sous le règne de l'empereur orthodoxe Arcadius, fils du grand Théodose, illustre par ses vertus, que cette vénérable ceinture fut déposée là (dans cette châsse), *et ce fut bien le trente-et-unième jour de ce mois, le dernier de l'année.* Comme vous le voyez, la ceinture est restée jusqu'à ce jour intacte, sans aucune détérioration, sans tache... » [4]

Cette déclaration d'Euthyme nous permet de préciser la date à laquelle eut lieu cette dédicace. Ce fut après la mort de Basile Ier, sous le règne de son fils Léon, sans doute le 31 août 906, lorsqu'on tira de l'*ἁγία σορὸς* la ceinture de la Vierge pour l'imposer sur Zoé, tourmentée par un

---

[1] Qu'Euthyme parle le jour même de la dédicace proprement dite, et non à un anniversaire de la dédicace, cela ressort de ce qu'il dit au début de son discours. C'est après la vénération de la sainte ceinture que l'église a été dédiée: « *Μετὰ τὴν φρικώδη καὶ χαροποιὸν προσκύνησιν τῆς τιμιωτάτης καὶ βασιλικωτάτης καὶ χριστοποθήτου ζώνης, καὶ ὁ παραδείσου τοῦ ἐν Ἐδὲμ τιμιώτερος, ὡς ἔφαμεν, οὗτος ὁ ναὸς ἐγκεκαίνισται.* » (*vient d'être dédiée*). Et dans la seconde partie du discours, il répète à satiété: « *Σήμερον ἐγκαινίζεται ναὸς* ... jusqu'à ce qu'il termine par un second « *Σήμερον ἐγκεκαίνισται.* »

[2] Euthyme ne parle pas expressément de cette inauguration de l'*ἁγία σορὸς* proprement dite. Toute son attention se porte sur la dédicace de l'église elle-même.

[3] Il en était de même aux Blakhernes, comme nous l'avons vu plus haut. Le saint vêtement de la Vierge était renfermé dans un *σόριον*, contenu lui-même dans la *soros* ou seconde châsse plus grande.

[4] « *Ὡς γὰρ ἐγγεγραμμένως εὕρομεν ἐν τῇ φρικτῇ καὶ ἀειλαμπεῖ κιβωτῷ, ἐν ᾗπερ αὕτη ἡ τιμία ζώνη ἐντεθησαύρισται καὶ ἐναποτέθηται, ὅτιπερ ἀπὸ τῶν χρόνων τοῦ πάλαι βασιλεύσαντος ὀρθοφρόνως Ἀρκαδίου, υἱοῦ τε τοῦ μεγάλου καὶ ἐπ' ἀρεταῖς διαλάμψαντος Ἀρκαδίου, ἐναπετέθη ἐνταῦθα, τῇ τριακάδι φημὶ καὶ πρώτῃ τοῦ ὑστάτου τοῦδε μηνός.* » *Encomium*, 5, *loc. cit.*, p. 511. L'orateur insiste visiblement sur cette date du 31 août. On comprend la raison de cette insistance, quand on songe que la fête de la ceinture avait occupé longtemps le 2 juillet. Signalons ici une curieuse coïncidence, qui pourrait suggérer d'autres hypothèses. Le *cod. Ottobonianus graecus* 402, du XIe-XIIe s., qui contient le récit plus ou moins interpolé de la découverte du *maphorion* de la Vierge par Galbios et Candidos, place cette découverte au 31 août: *Ἐκλάπη ἡ τιμία ἐσθής*, lit-on à la finale, *ὑπὸ τῶν πατρικίων μηνὶ Αὐγούστῳ λα'.* » Foll. 73v-76.

esprit impur. [1] C'est à cette occasion qu'on découvrit fort à propos la fameuse inscription, qui, sans doute, loin de remonter à Arcadius, devait être de date assez fraîche. Désormais, le sanctuaire des Chalcopratia avait son *ἁγία σορὸς* et sa solennité de la ceinture, fixée au 31 août. [2]

Revenons, en terminant ce chapitre, sur un point que nous avons insinué en passant. Nous avons dit que le *maphorion* de la Vierge avait peut-être été inventé au temps de Photius. Ce qui nous donne cette impression, c'est la manière embarrassée dont s'exprime Georges de Nicomédie dans le fameux discours qui débute par les mots « *Θεῖά τινα μυστήρια* ». Il déclare que ce discours lui a été imposé par quelqu'un à qui ne pas obéir serait dangereux. Ce quelqu'un doit sans doute être Photius lui-même. Il met ensuite en avant sa profonde ignorance du sujet qu'il doit traiter, qui est l'origine de l'*ἐσθής* de la Vierge. [3] On dirait qu'il a honte de présenter comme de l'histoire sa trouvaille sur l'exploit de Galbios et de Candidos. Il semble même qu'il ait tenu à garder l'anonymat, lors de la publication de son discours; d'où l'absence de toute mention d'auteur dans la plupart des manuscrits et la liberté avec laquelle les scribes ont traité le récit de la découverte des deux patrices, qui a été détaché de bonne heure du reste et présenté comme une composition anonyme. Nous remarquons aussi l'anonymat de l'autre discours, commençant par les mots: *Τίς ὁ φαιδρὸς σύλλογος οὗτος*, que nous avons de bonnes raisons de lui attribuer et qui fait allusion à l'exploit de Galbios et de Candidos. Le soupçon dont nous parlons disparaîtra le jour où l'on apportera des preuves certaines de l'existence du *maphorion* de la Vierge avant l'année 860.

---

[1] Nous pensons que le sanctuaire ainsi restauré doit être identifié avec la *nouvelle église* dont parle la *Vita Euthymii*, éd. DE BOOR, Berlin, 1888, p. 42 (X, 23-39). Léon le Sage s'adresse en ces termes au patriarche Nicolas le Mystique, au moment où il va le déposer (février 907): « *Ἐὰν δέ σοι ὑπήκοον καὶ τὴν σὴν θέλησιν ἐξεπλήρουν ἐν τοῖς τῆς νέας ἐκκλησίας ἐγκαινίοις, οὐ σὺν σοὶ τὴν ἐπὶ τοῦ ναοῦ τούτου εἴσοδον ἐποιούμην;* »

[2] Cela ne signifie point que la relique resta toujours aux Chalcopratia. Des documents postérieurs nous disent que la fête de la ceinture du 31 août se célébra parfois au sanctuaire des Blakhernes. Cf. V. GRUMEL, *Le mois de Marie des Byzantins*, dans les *Echos d'Orient*, t. XXXI (1932), pp. 261-264.

[3] « *Διὸ καθ' ὅσον οἷόν τε ἐστι περὶ τῶν οὕτω πως φανερωθέντων μυστηρίων εἰπεῖν πειράσομαι, τῆς μὲν οἰκείας ἀμαθείας ὥσπερ ἐπιλαθόμενος καὶ τὴν ἰδίαν ἀγνοήσας, τὸ δὴ λεγόμενον, ἄγνοιαν· τῷ δὲ τοῦτο πρᾶξαι κελεύοντι μὴ ὑπακοῦσαι κρίνας ἐπισφαλὲς καὶ ἐπικίνδυνον.* » COMBEFIS, *loc. cit.*, p. 751.

EXCURSUS C

Un mode possible de définition de l'Assomption

Nous avons essayé de montrer, et nous sommes convaincu pour notre part, que l'assomption corporelle glorieuse de la Mère de Dieu est une vérité *formellement*, quoique *implicitement* révélée, et donc définissable comme vérité de foi catholique par un acte du magistère solennel de l'Eglise, c'est-à-dire par une définition *ex cathedra* du Pontife romain, ou par une proclamation du corps épiscopal réuni en concile œcuménique. Il nous est venu à l'idée que l'Eglise pourrait recourir à un autre mode moins solennel, et en quelque façon plus concret, de proposer cette doctrine à notre foi. Il consisterait à employer un procédé analogue à celui qu'elle a fixé pour la canonisation des serviteurs de Dieu. De même que la canonisation ordinaire a pour objet de déclarer, par un jugement solennel et définitif, que l'âme de tel serviteur de Dieu se trouve au ciel et jouit de la vision béatifique, de même l'Eglise pourrait, par un jugement analogue, décider infailliblement que Marie, Mère de Dieu, est maintenant au ciel en corps et en âme et que son corps y est revêtu de la gloire propre au corps de Jésus ressuscité et aux corps des élus, lors de la résurrection générale. Pour appuyer ce jugement, on ferait appel au miracle, comme on le fait pour la canonisation des saints. Par un acte solennel, le pape inviterait les fidèles du monde entier à solliciter de Dieu des miracles en vue de manifester à son Eglise la réalité du mystère de l'assomption glorieuse de la Vierge immaculée. Telle formule de demande, dans telles circonstances, pourrait être prescrite. Le nombre des miracles demandés pourrait être fixé à un minimum, et leur examen soumis aux enquêtes de règle pour la canonisation des saints. Si Dieu répondait favorablement à cette supplication solennelle et universelle de son Eglise, on procèderait à la proclamation du privilège marial. Si aucun miracle ne se produisait, on n'en conclurait certes pas à l'inexistence de ce privilège, mais simplement que, dans les vues de la Providence, le moment opportun de la définition n'est pas encore venu.

Cette canonisation *sui generis* de la Sainte Vierge est parmi les modes possibles de définition de l'Assomption. Si ce devait être un jour le mode choisi par l'Eglise, on pourrait en déduire que Marie, la plus élevée des créatures, mais aussi la plus humble, n'a montré aucun empressement à révéler son privilège final, et qu'elle a voulu passer par le chemin commun aux autres saints que l'Eglise vénère, pour manifester sa gloire totale. Il est clair que, dans ce cas, le jugement de l'Eglise serait, avant tout,

d'ordre doctrinal. Il serait infaillible, et l'Assomption s'imposerait à la croyance de tout catholique. Cette doctrine serait-elle de foi divine et catholique, au sens propre de ces termes? Les théologiens discuteraient sans doute sur ce point, comme nous les voyons discuter encore sur la possibilité de la définition des conclusions théologiques comme vérités *formellement* révélées et sur la distinction entre la foi divine et la foi ecclésiastique. Mais cela ne présenterait aucun inconvénient, et tout doute serait définitivement levé sur la glorification totale de la Mère de Dieu, aussitôt après son départ de cette terre. Autant qu'on peut le conjecturer, il est cependant peu probable que l'Eglise recoure jamais à ce procédé.

EXCURSUS D

La mort et l'assomption de saint Jean l'Evangéliste

Au cours de notre aperçu sur le développement de la doctrine de l'Assomption dans la théologie latine à partir du IXe siècle, nous avons vu que plusieurs théologiens tiraient un argument, en faveur de cette doctrine, de l'emploi du mot *assomption* pour désigner la fête du 15 août. A la suite de plusieurs critiques, nous avons fait remarquer que cet argument était très faible, sinon de nulle valeur, parce que le même terme a été parfois employé par les Pères et les écrivains ecclésiastiques pour indiquer la mort de certains saints, leur *dies natalis*, c'est-à-dire l'assomption de leur âme seule au ciel. Et c'est bien dans ce sens que beaucoup de théologiens du haut Moyen Age, jusqu'au milieu du XIIIe siècle, l'ont entendu. Le même cas se réalise pour les noms grecs de *κοίμησις* et de *μετάστασις*, par lesquels les Grecs indiquent le plus communément la même fête. A côté de la *μετάστασις* de la Mère de Dieu, leurs livres liturgiques nous parlent de la *μετάστασις* de saint Jean l'Evangéliste, qu'ils célèbrent le 26 septembre. Et de même que le mot *assumptio* ne vise pas nécessairement l'assomption corporelle, de même le mot *μετάστασις* garde une signification vague, qui peut s'appliquer aussi bien à l'assomption glorieuse en corps et en âme qu'à la migration de l'âme seule au ciel avec transfert honorifique et incorruption du corps en un lieu inconnu.

Cette dénomination commune des deux fêtes dans la liturgie byzantine nous a suggéré l'idée d'un court aperçu historique sur la mort et l'assomption de saint Jean l'Evangéliste d'après la tradition patristique et théologique tant en Orient qu'en Occident. C'est un fait, en effet, que certains Pères et certains théologiens ont fait à l'Apôtre bien-aimé un sort ultraterrestre sinon toujours semblable, du moins analogue à celui de la Mère de Dieu. Le lecteur est averti que ce parallèle sera très sommaire, surtout pour ce qui regarde la tradition théologique; mais il ne manquera pas d'intérêt, en montrant les ressemblances et surtout les différences qui existent, sur le terrain historique, entre la mort et l'assomption de Marie d'une part, et la mort et l'assomption de saint Jean d'autre part.

I – La mort de saint Jean comparée à la mort de Marie

Sur le fait même de la mort, d'après les documents historiques, le contraste est parfait entre les deux cas. Autant la mort de la Vierge reste incertaine et obscure dans la tradition des cinq premiers siècles, autant

celle de saint Jean est dûment certifiée par un nombre imposant de témoignages irrécusables, à partir du IIe siècle. Qu'il nous suffise de mentionner ici celui de Polycrate, évêque d'Ephèse, dans sa lettre au pape Victor Ier, à propos de la date de la fête pascale (190-200); [1] celui de saint Denys d'Alexandrie (247-264); [2] celui de Tertullien; [3] celui d'Eusèbe de Césarée; [4] celui de saint Jean Chrysostome; [5] celui de saint Jérôme; [6] celui du pape saint Célestin et des Pères du concile d'Ephèse (431). [7] Et il ne s'agit point de simples mentions en passant, dans des phrases obscures ou visant un autre objet, comme c'est le cas pour les rares indications de la mort de Marie que nous avons relevées durant la même période. Ce sont des affirmations claires et directes du fait de la mort et de l'existence du tombeau de l'apôtre à Ephèse. Ce fait, ce tombeau sont si connus que les récits apocryphes de la vie de Jean, aussi bien les *Acta Joannis*, attribués au gnostique LEUKIOS KARINOS (IIe s.), [8] que la recension catholique du PSEUDO-PROCHORE (vers l'an 500) ne s'écartent pas, sur ce point, de l'histoire authentique. Ces apocryphes présentent une ressemblance commune avec les récits du *Transitus Mariae*. Tout comme Marie, Jean est averti miraculeusement de sa mort prochaine et il en prévient son entourage. [9] Le Pseudo-Prochore ajoute un autre trait, qu'on retrouve dans plusieurs apocryphes du *Transitus Mariae* et qui a été le point de départ de légendes ultérieures sur le sort posthume de l'apôtre. Il raconte qu'après l'ensevelissement de celui-ci, auquel n'avaient assisté qu'un petit groupe de disciples, les fidèles d'Ephèse demandèrent ce qu'était devenu leur

---

[1] EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 31; V, 24: « *οὗτος ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται.* »

[2] EUSÈBE, *op. cit.*, VII, 25, 16. Denys parle même, par erreur, de deux tombeaux de Jean à Ephèse: « *ἐπεὶ καὶ δύο φασὶν ἐν Ἐφέσῳ γενέσθαι μνήματα καὶ ἑκάτερον Ἰωάννου λέγεσθαι.* »

[3] *De anima*, c. L: « Obiit et Ioannes, quem in adventum Domini remansurum frustra fuerat spes. »

[4] *Hist. eccl.*, III, 1: « *Ἰωάννης τὴν Ἀσίαν εἴληχεν, πρὸς οὓς καὶ διατρίψας ἐν Ἐφέσῳ τελευτᾷ.* »

[5] *In Epist. ad Hebraeos homil. 26*, 12: « *Πέτρου μὲν καὶ Παύλου καὶ Ἰωάννου καὶ Θωμᾶ δῆλοι οἱ τάφοι· τῶν δὲ ἄλλων τοσούτων ὄντων οὐδαμοῦ γνώριμοι γεγόνασι.* »

[6] *De viris illustribus*, 9: « iuxta eamdem urbem (Ephesum) sepultus. »

[7] Célestin écrit aux Pères d'Ephèse: « secundum vocem Ioannis apostoli, cuius reliquias praesentes veneramini. » MANSI, *Ampl. coll. conciliorum*, t. IV, 1286. Les Orientaux se plaignent qu'on les empêche de vénérer les reliques des martyrs et spécialement le tombeau de saint Jean le Théologien et l'Evangéliste: « *οὐχ ἥκιστα δὲ τὴν λάρνακα τοῦ τρισμακαρίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ.* » *Ibid.*, col. 1276.

[8] Voir l'édition de MAX. BONNET, *Acta apostolorum apocrypha*, t. II, p. 215, Leipzig, 1898: « *Καὶ σφραγισάμενος ἑαυτὸν ὅλον ἑστὼς καὶ εἰρηκώς· « Σὺ μετ' ἐμοῦ, Κύριε Ἰησοῦ Χριστέ », κατεκλίθη ἐν τῷ σκάμματι, ἔνθα τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ὑπέστρωσεν, καὶ εἰπὼν ἡμῖν· Εἰρήνη μεθ' ὑμῶν, ἀδελφοί, παρέδωκε τὸ πνεῦμα χαίρων.* »

[9] TH. ZAHN, *Acta Ioannis*, Erlangen, 1880, p. 164: « *Καὶ αὐτὸς παρέδωκεν τὸ πνεῦμα.* »

maître commun. Quand ils surent ce qui s'était passé, ils forcèrent les témoins de la mort de leur montrer la fosse où Jean s'était étendu lui-même et avait expiré. On la déblaya; mais on chercha vainement le corps. Il avait disparu. [1]

II – L'assomption de saint Jean et l'assomption de Marie

Cette disparition miraculeuse ouvrait la voie à deux hypothèses: Ou Jean était ressuscité glorieux et se trouvait au ciel avec Jésus; ou son corps avait été soustrait à la corruption et transporté miraculeusement en un lieu inconnu.

Les mêmes suppositions et d'autres encore naquirent d'une autre source. Lors de son apparition sur les bords du Lac de Tibériade après sa résurrection, à saint Pierre, qui l'avait interrogé curieusement sur la destinée future de Jean, Jésus avait répondu: « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? Toi, suis-mois » (Joa. XXI, 22). Et l'évangéliste, c'est-à-dire Jean lui-même, ajoute: « Le bruit courut donc parmi les frères que ce disciple ne mourrait point. Pourtant Jésus ne lui avait pas dit qu'il ne mourrait pas; mais: Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe? » (Joan. XXI, 23). Le Sauveur faisait ainsi entendre à saint Pierre que sa demande avait été indiscrète. En fait, comme nous l'avons vu, Jean mourut. Cela n'empêcha pas la légende d'affirmer le contraire. Dès le IVe siècle — certains disent: dès le milieu du IIIe — on prétendit que l'apôtre n'était pas mort mais simplement endormi et que ce sommeil se prolongerait jusqu'à la *parousie*. On en donnait pour preuve la fine poussière blanche qui montait du fond de sa tombe à la superficie et semblait sourdre au rythme de la respiration humaine. [2] Cette

---

[1] *Ibid.*: « Εἰσελθόντων δὲ ἡμῶν ἐν τῇ πόλει, εἶπον ἡμῖν οἱ ἀδελφοί· Ποῦ ἐστιν ὁ διδάσκαλος ἡμῶν; Εἴπομεν δὲ αὐτοῖς τὰ γεγονότα· οἱ δὲ παρεβιάσαντο ἡμᾶς τοῦ δεῖξαι αὐτοῖς τὸν τόπον· καὶ ἐλθόντων ἡμῶν ἐν τῷ τόπῳ, ὀρύξαντες οὐδὲν εὕρομεν καὶ ἐκλαύσαμεν σφοδρῶς.»

[2] SAINT AUGUSTIN, *Tractatus CXXIV in Ioannem*, 2, parle assez longuement de cette légende, qu'il juge inutile de réfuter: « Sed cui placet, adhuc resistat ... et asserat apostolum Ioannem vivere atque in illo sepulcro eius quod est apud Ephesum, dormire eum potius quam mortuum iacere contendat. Assumat in argumentum quod illic terra sensim scatere et quasi ebullire perhibetur, atque hoc eius anhelitu fieri sive constanter sive pertinaciter asseveret. Non enim possunt deesse qui credant, si non desunt qui etiam Moysen asserant vivere... Ut autem isti putant qui haec verba Domini sic intelligunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse, et cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem; et donec Christus veniat, sic manere suamque vitam scaturigine pulveris indicare: qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli ascendat, flatu quiescentis impelli. Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim qui locum sciunt utrum hoc ibi faciat vel patiatur terra quod dicitur, quia et revera non a levibus hominibus id audivimus.» *P. L.*, t. XXXV, coll. 1970-1971.

poussière fut bientôt considérée comme miraculeuse, guérissant de diverses maladies. On lui donna plus tard le nom de *manne*, et l'Eglise byzantine, à partir du Xe siècle au moins, établit au 8 mai une fête pour commémorer le prodige, sans, du reste, approuver explicitement la fable de l'immortalité sous forme de sommeil. [1]

Cette fable était trop bizarre pour avoir longue vie. Seul persévéra le prodige de la poussière blanche ou manne, qui avec le temps cessa d'être permanent et ne se produisit plus qu'une fois l'an, le 8 mai. [2] Faire dormir Jean dans sa tombe jusqu'au jugement dernier n'était pas précisément l'avantager. C'était le priver de la béatitude éternelle, dont jouissaient au ciel les âmes des autres apôtres. On s'aperçut bientôt de cette inconvenance et, dès le VIe siècle, en dépit de l'histoire, deux nouvelles légendes surgirent, patronnées parfois par des noms illustres. La première affirma l'immortalité provisoire de l'Evangéliste jusqu'au jugement dernier non plus sous la forme de sommeil sépulcral, mais selon le genre de vie que mènent Hénoch et Elie depuis leur enlèvement mystérieux. Jean doit revenir avec eux, à la fin du monde, et partager leur lutte contre l'Antichrist, par lequel tous les trois seront mis à mort. L'autre supposition consista à faire le sort du Disciple bien-aimé semblable à celui de la Sainte Vierge sous les trois formes que nous connaissons. La première est celle de l'immortalité corporelle glorieuse sans passer par la mort. Elle s'oppose directement aux témoignages historiques sur la mort de Jean. La seconde, plus vraisemblable, parce que ne contredisant pas directement l'histoire, accorde à l'apôtre le privilège de la résurrection glorieuse anticipée, comme le sens catholique le croit communément de la Mère de

---

[1] Cette fête se célèbre encore dans toutes les Eglises de rite byzantin unies et non unies sous la forme d'une commémoraison de saint Jean l'Evangéliste; mais la mention de la manne ne paraît qu'au Synaxaire: Μνήμη τοῦ ἁγίου ἐνδόξου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ θεολόγου. Dans les synaxaires, le titre est complété par l'addition suivante: ἤτοι ἡ σύναξις τῆς ἁγίας κόνεως, τῆς ἐκπεμπομένης ἐκ τοῦ τάφου αὐτοῦ, ἤγουν τοῦ μάννα. Le titre de la fête dans le Ménologe de Basile II est le suivant: Μνήμη τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου ἐπὶ τῆς ἁγίας κόνεως, qui indique bien que c'est le prodige de la poussière miraculeuse qui a déterminé l'institution de la commémoraison.

[2] C'est ce que marque expressément le Ménologe de Basile II, dont le texte est reproduit comme synaxaire dans les éditions modernes des Ménées: « Καὶ γὰρ ὁ τάφος ἐν ᾧ ὁ μέγας ἀπόστολος καὶ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης, μέλλων μετατεθῆναι ἐτάφη, κόνιν ἁγίαν ἣν οἱ ἐγχώριοι μάννα μετονομάζουσιν, ἐπιπνεύσει τοῦ Πνεύματος ἁγίου κατὰ τὴν ὀγδόην τοῦ μαΐου μηνὸς ἐτησίως ἐξαίφνης ἀναβρύει καὶ ἀναδίδωσιν, ἣν οἱ προσερχόμενοι λαμβάνοντες χρῶνται εἰς παντοίων παθῶν ἀπολύτρωσιν. » *P. G.*, t. CXVII, col. 441. On voit que l'Eglise byzantine ne se montrait pas très difficile dans l'examen des raisons qui déterminaient l'institution des fêtes, le but principal de celles-ci étant toujours la glorification de Dieu et le culte de ses saints. On trouve des exemples de même genre dans les calendriers des autres Eglises. C'est pour cela qu'il ne faut point exagérer l'importance doctrinale des institutions et des textes liturgiques. Chaque cas doit être étudié à part.

Dieu. La troisième est l'application à saint Jean de la théorie de la double assomption, dont nous ont parlé certains récits apocryphes du *Transitus Mariae* et plusieurs théologiens anciens: assomption de l'âme seule au ciel, incorruption et translation honorifique du corps en un lieu inconnu en attendant la résurrection générale.

Si l'on écarte la légende du simple sommeil dans le tombeau, qui fut bientôt abandonnée, [1] cela fait donc en tout quatre hypothèses sur le sort final de Jean, quatre modes d'assomption différents: 1° L'hypothèse de l'immortalité glorieuse immédiate; 2° L'hypothèse de l'immortalité provisoire, à la manière d'Hénoch et d'Elie: Jean n'est pas mort: il vivra jusqu'à la fin du monde et sera mis à mort par l'Antichrist avec les deux témoins dont parle l'Apocalypse; 3° L'hypothèse de la résurrection glorieuse anticipée et de l'entrée au ciel en corps et en âme; 4° Enfin la théorie de la double assomption. Chacune de ces quatre espèces d'assomption a eu ses partisans en Occident comme en Orient. Donnons quelques noms.

III – Les divers modes d'assomption attribués à saint Jean

1 – Partisans de l'assomption glorieuse immédiate

On peut citer comme partisan de l'assomption glorieuse immédiate l'auteur de la recension romaine du martyrologe dit *hiéronymien*, dont le manuscrit le plus ancien date de la fin du VIe siècle ou du début du VIIe. On y lit, en effet, au 27 décembre: *Adsumptio Ioannis evangelistae apud Ephesum.* [2] Il n'est pas sûr cependant que cette interprétation soit la vraie, car le mot *adsumptio* pourrait simplement désigner la mort, le *dies natalis*, sans allusion à l'assomption corporelle. Il pourrait aussi s'entendre de l'assomption corporelle venant après la mort et la résurrection.

Il y a plus de probabilité que l'assomption de saint Jean, dont nous parle le mystérieux HIPPOLYTE DE THÈBES dans sa *Chronique*, soit bien une assomption immédiate, non précédée de mort et de résurrection. C'est dans ce sens que nous avons interprété son affirmation de l'assomption de la Sainte Vierge, à cause de l'emploi du mot ἀνάληψις, qui ne se ren-

---

[1] SICARD DE CRÉMONE († 1215) rappelle cette légende dans son *Mitrale*, c. VII: « Aiunt quidam quod, cum post celebratam missam descendisset in tumulum, evanuit ab oculis circumstantium. Et cum terra scaturiat ex fundo. addunt eum sub terra vivere et terram eius anhelitu scaturire; alii in caelum translatum esse. » *P. L.*, t. CCXIII, col. 408.

[2] Voir l'édition de ce martyrologe par J. B. DE ROSSI, L. DUCHESNE et D. QUENTIN, *Acta Sanctorum novembris*, II, *pars prior*, p. L; *pars altera*, pp. 11-12. L'abrégé syriaque de 411-412, fait sur le grec, n'a pas le mot *assomption* et porte simplement, au 27 décembre: *Jean et Jacques apôtres, à Jérusalem.* Le même terme n'a pas passé dans les martyrologes latins de la période carolingienne. Ils ne font aucune allusion à l'assomption de saint Jean. Cf. H. QUENTIN, *Les martyrologes historiques du Moyen Age*, Paris, 1908.

contre presque jamais chez les Byzantins, à partir de l'introduction de la fête de la Dormition. Or, cet auteur se sert du même terme pour désigner l'assomption de saint Jean sans faire la moindre allusion à sa mort. [1] La cinquième rédaction, donnée par des manuscrits très postérieurs, affirme assez clairement l'assomption glorieuse immédiate. [2]

En Occident, nous trouvons quelques représentants de cette opinion. C'est d'abord le PSEUDO-BÈDE, dans un sermon sur saint Jean. [3] C'est aussi ORDERIC VITAL († 1142), qui écrit dans son *Histoire ecclésiastique*:

« Dominus dixit ei (Joanni): " Dominica resurrectionis meae, quae post quinque dies futura est, venies ad me. Et cum haec dixisset, caelo (Dominus receptus est...) " Post haec, iuxta altare quadratam iussit foveam fieri et terram eius foras projici. Deinde in eam descendit et manus suas expandens ad Dominum dixit: " Invitatus ad convivium tuum venio, gratias agens... " Cumque omnis populus respondisset: *Amen*, lux tanta super apostolum apparuit per unam fere horam, ut nullus sufferret aspectus. Postea inventa est illa fovea plena, nihil aliud in se habens nisi manna, quam usque hodie locus ipse gignit. » [4]

On remarquera que notre historien ne fait aucune allusion à la mort de l'apôtre. On est donc en droit de conclure qu'il lui a attribué le privilège de la glorification immédiate tout comme le Pseudo-Bède.

AMBROISE CATHARIN († 1553) a une opinion singulière. D'après lui, Jean n'est pas mort; il ne dort pas dans son tombeau; mais il vit au paradis terrestre avec Hénoch et Elie. Avec eux, *il jouit déjà de la vision béatifique*, mais son corps n'est pas encore glorifié; car il doit mourir à la fin des temps comme ses deux compagnons. Tous les trois seront mis à mort par l'Antichrist, Hénoch représentant la loi de nature, Elie la loi mosaïque, Jean la loi de grâce. [5]

---

[1] F. DIEKAMP, *Hippolytos von Theben*, Münster i. W., 1898, pp. 7, 14, 22, 30, 117. Dans la première rédaction, p. 7, nous lisons: « Μετὰ δὲ τὴν ἀνάληψιν τῆς θεοτόκου, ἐν τῇ Ἐφέσῳ τῆς Ἀσίας κηρύξας τὸν λόγον Ἰωάννης, ἐκεῖ ἀνελήφθη. » La seconde rédaction s'inspire du récit du Pseudo-Prochore, pp. 13-14: « Οὗτος ὁ μαθητὴς ἐδέξατο τὴν ἁγίαν Μαρίαν ἐν τῷ οἴκῳ αὐτοῦ ἐν Σιὼν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ μέχρι τῆς ἀναλήψεως αὐτῆς, τουτέστιν τῆς κοιμήσεως αὐτῆς, καὶ ὁ αὐτὸς Ἰωάννης, κηρύξας τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, κεκοίμηται, καὶ οὐχ εὑρέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐν τῷ τάφῳ. » La troisième recension, p. 17, reprend le terme ἀνελήφθη, ainsi que la quatrième, p. 22.

[2] Elle est ainsi conçue, p. 30: « Ἐκεῖ οὖν θάπτεται παρὰ τῶν μαθητῶν ἔτι ζῶν, καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀφανὴς ἐγένετο, μᾶλλον δὲ εἰς οὐρανοὺς ἀνελήφθη, καθὼς καὶ οἱ μαθηταὶ ὑποστρέψαντες ἐν τῷ μνημείῳ καὶ ἀνοίξαντες οὐχ εὗρον αὐτόν. »

[3] « Cum aurora appropinquasset, praecepit foveam fieri iuxta altare et intravit in eam, et subito venit lux de caelo et descendit Dominus cum multitudine angelorum et *accepit eum vivum et portavit in caelum*, et sic stat coram Deo in oratione pro nobis. » *Hom. XCII de sancto Ioanne evangelista* (inter subdititias). *P. L.*, t. XCIV, col. 494.

[4] *Hist. eccles.*, I p., l. I, *P. L.*, t. CLXXXVIII, col. 153 A.

[5] *De consummata gloria solius Christi ac divae Virginis*, éd. de Lyon, 1542, p. 120.

2 – Partisans de l'immortalité provisoire

Nombreux sont les auteurs, surtout en Orient, qui ont assimilé saint Jean à Hénoch et à Elie et, sans lui attribuer la vision béatifique, en ont fait leur compagnon de vie jusqu'à la fin du monde. Comme eux, il n'est pas mort, mais il sera tué avec eux par la Bête, à la fin des temps, conformément à l'exégèse qui voit dans Hénoch et Elie les deux témoins du Christ dont parle l'Apocalypse (chap. XI, 3-12). Cette interprétation trouve son fondement à la fois dans la réponse de Jésus à Pierre au sujet du disciple bien-aimé: *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe?* (Joa. XXI, 22), et dans une raison de convenance: Il faut qu'à la fin du monde le Christ reçoive témoignage non seulement de la loi de nature et de la loi mosaïque, représentées respectivement par Hénoch et Elie, mais aussi de la loi de grâce, dont Jean sera le prototype. C'est dans ce sens que s'expriment:

1° Le PSEUDO-HIPPOLYTE dans l'opuscule: *De consummatione mundi*, 21;[1]

2° Le PSEUDO-DOROTHÉE DE TYR, que certains critiques font vivre au début du VIe siècle,[2] d'autres au IXe,[3] dans sa notice sur les apôtres et les 70 disciples du Seigneur;[4]

3° EPHREM, patriarche catholique d'Antioche (539-545), dans un ouvrage dirigé contre les monophysites, qu'analyse Photius. Sans attacher grande importance à son opinion, il la trouve conforme aux paroles du Seigneur à saint Pierre et au récit du Pseudo-Prochore et l'asseoit sur la raison de convenance que nous avons indiquée.[5]

---

[1] *De consummatione mundi*, 21, *P. G.*, t. X, coll. 921-924: « *Ἡ μὲν πρώτη αὐτοῦ παρουσία Ἰωάννην τὸν Βαπτιστὴν εἶχε πρόδρομον· ἡ δὲ δευτέρα αὐτοῦ ἐν ᾗ μέλλει ἔρχεσθαι ἐν δόξῃ, Ἐνὼχ καὶ Ἡλίαν καὶ Ἰωάννην τὸν θεολόγον ἀναδείξει.. Καὶ ὅταν κηρύξωσι ταῦτα πάντα, παρὰ τοῦ διαβόλου ἐν ῥομφαίᾳ πεσοῦνται.* »

[2] Ainsi F. FISCHER, dans les *Commentarii philologici Ienenses*, Leipzig, 1894, t. III, pp. 263-333, à la suite de H. Gelzer.

[3] Ainsi TH. SCHERMANN dans son étude intitulée: *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte*, dans les *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur.*, t. XXXI, 3, Leipzig, 1907.

[4] *De septuaginta Domini discipulis Dorothei episcopi Tyri*: « *Ἰωάννης ὁ τούτου (Ἰακώβου) ἀδελφός, ὃς καὶ εὐαγγέλιον γεγράφηκεν, ἐν τῇ Ἐφέσῳ κηρύξας τὸν Χριστόν, ὑπὸ Τραϊάνου τοῦ βασιλέως εἰς Πάτμον τὴν νῆσον διὰ τὸν λόγον τοῦ Χριστοῦ ἐξορίζεται. Ἐκ ταύτης μετάρσεως γεγονώς· διὸ καὶ ὁ λόγος κεκράτηκεν σὺν τῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ Ἡλίᾳ ἔτι ἐν τῇ σαρκὶ αὐτὸν ὑπάρχειν.* » *P. G.*, t. XCII, col. 1072 C. Cf. *Chronicon paschale*, éd. Dindorff, Bonn, 1832 t. II, p. 136.

[5] Apud PHOTIUM, *Bibliotheca*, cod. 229, *P. G.*, t. CIII, coll. 985-988: « *Μαρτυρεῖ δὲ τοῖς εἰρημένοις Ἐνὼχ καὶ Ἡλίας καὶ ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς Ἰωάννης, ἔτι περιόντες ἐν τῷ σώματι· καὶ γὰρ τούτους ὡς ἀπαρχὴν τοῦ ὅλου φυράματος ἡμῶν ὁ δημιουργὸς*

4° ANDRÉ DE CÉSARÉE († vers l'an 600) dans son *Commentaire sur l'Apocalypse*, à propos du verset 11 du chapitre X: « *Puis on me dit: Il faut encore que tu prophétises sur beaucoup de peuples, de nations, de langues et de rois.* » Jean s'acquittera de cette mission, dit André, soit par son évangile et son apocalypse, soit parce qu'il n'est pas encore mort et qu'il viendra, à la fin des temps, pour entraver l'influence de l'Antichrist.[1]

5° SAINT JEAN DAMASCÈNE († 749), dans son discours sur la Transfiguration, fait allusion à la même tradition, sans l'adopter lui-même positivement.[2]

6° SYMÉON LE MÉTAPHRASTE (Xe s.), racontant la mort de l'apôtre, répète, avec des variantes, le récit du Pseudo-Prochore: Jean s'ensevelit lui-même tout vivant. Le lendemain, de bon matin, ses disciples courent à sa tombe pour voir s'il vit encore. Ils constatent qu'il a disparu et ne trouvent que ses chaussures. Il avait rejoint, dit l'hagiographe, Hénoch et Elie le Thesbite, et ses disciples se souvinrent alors des paroles que Jésus lui avait adressées: *Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne*, etc.[3]

7° AGAPIUS, chroniqueur arabe chrétien (Xe s.), mentionne en passant l'immortalité de Jean: On raconte, dit-il, que Jean l'Evangéliste ne mourut pas, mais qu'étant poursuivi par les habitants d'une certaine ville, il monta sur la montagne et se cacha à leurs regards; et personne ne sut ce qu'il était devenu. »[4]

8° A la fin du XIIe siècle, MICHEL GLYKAS consacre un de ses chapitres théologiques à la question de l'immortalité de saint Jean. Il hésite à se prononcer, mais penche plutôt vers l'opinion négative: Jean est réellement mort. L'Apocalypse ne parle que de deux témoins et non de trois.[5]

λαβὼν ἔδειξε πᾶσιν ὡς εἰ μὴ ἥμαρτεν ὁ Ἀδάμ, ἔτι ἂν περιῆν μετὰ τοῦ σώματος. Πλὴν καὶ οὗτοι πολυχρόνιον βίον ἀνύοντες, γεύσονταί ποτε θανάτου κἂν ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ... »

[1] *Commentarius in Apocalypsim*, X, 11, c. 29, *P. G.*, t. CVI, col. 309: « *ἢ τὸ μήπω τοῦτον θανάτου γεύσασθαι, ἐπὶ τέλει δὲ ἐλεύσεσθαι τῆς ἀπάτης τοῦ Ἀντιχρίστου τὴν παραδοχὴν κωλύσοντα.* »

[2] *In Transfigurationem Domini*, 7, *P. G.*, t. XCVI, coll. 556-557: « *ὡς θανάτου ἄγευστον διαμένειν μέχρι τῆς τοῦ Χριστοῦ παρουσίας.* »

[3] Ὑπόμνημα εἰς τὸν ἅγιον ἀπόστολον Ἰωάννην τὸν εὐαγγελιστὴν καὶ θεολόγον, VII, *P. G.*, t. CXVI, col. 703: « *Καὶ ὁ μὲν τῷ Ἐνὼχ καὶ τῷ Ἡλίᾳ τῷ Θεσβίτῃ συναγελάζεται.* » Syméon rappelle aussi le miracle de la poussière blanche ou manne, qui serait inépuisable à l'instar d'une source.

[4] *Histoire universelle*, 2e *partie*, éd. ALEXANDRE VASILIEV, dans la *Patrologia orientalis*, t. VII, p. 493.

[5] Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας Γραφῆς κεφάλαια: κεφάλαιον νε', éd. SOPHRONE EUSTRATIADÈS, t. II, Alexandrie, 1912, pp. 108-112: Περὶ τοῦ εἴτε τὸ διὰ θανάτου τέλος ὁ εὐαγγελιστὴς Ἰωάννης ἐδέξατο, εἴτε καὶ μή. La conclusion est celle-ci, p. 112: « *Εἴτε καὶ μή, τῇ σῇ μεγαλονοίᾳ καὶ διασκέψασθαι τὰ περὶ τούτων ἀφίημι καὶ τοῖς ἀγνοοῦσιν, ὡς ἔθος, ὑποτυπώσασθαι.* » Glykas ne parle pas de la résurrection de l'apôtre.

9º Au XVe siècle, GEORGES DE TRÉBIZONDE écrit une dissertation spéciale pour essayer de prouver par les paroles du Sauveur: *Si je veux qu'il demeure ainsi jusqu'à ce que je vienne*, la thèse de l'immortalité provisoire et du rôle de troisième témoin du dernier avènement dévolu à Jean. La discussion est subtile et fait appel à la syntaxe grecque. L'auteur recourt aussi à d'autres raisons, notamment à l'absence de reliques. Il conclut par ces mots: « Credendum igitur est Ioannem adhuc vivere et in extremis temporibus martyrio moriturum; nec credendum solum, verum etiam praedicandum. Scripturarum enim sacramenta qui taciturnus retinet, non evadet impune, praesertim id quod et in dubium, apud omnes dicam, adhuc vertitur. »[1]

A la dissertation de Georges le cardinal Bessarion répondit par une plaquette en sens contraire. Pour lui, la mort de saint Jean ne fait pas de doute. Elle est, en tout cas, plus certaine que l'immortalité qu'un petit nombre veulent lui attribuer.[2] Déjà, à la fin du XIe siècle, l'exégète Théophylacte de Bulgarie avait réfuté ceux qui veulent faire de l'Apôtre bien-aimé le compagnon d'Hénoch et d'Elie et le présentent comme le troisième témoin de la parousie.[3]

Si de l'Orient nous passons en Occident, nous trouvons aussi quelques partisans de l'immortalité provisoire, bien qu'ils soient plutôt rares. Dans la messe mozarabe du IXe siècle, l'*Illatio* contient le passage suivant:

« Illud enim vero, Domine, quod non dubium de Enoc creditur et Elia, certius et eo magis verius confitemur de Iohanne vel Maria. Dicam, dicam, hoc illi meruere ante sacrum adventum quod et isti experti sunt post eum patratum: dicam plerique sic propter Christum. Quidve miratur si ille Enoch nunquam comparuit, quum vatis et ipse Israhelita auriga simillime latuit et corpore vivos mansio caelestis utrosque detinet. Complevit et ipsis quod perfecit et istis: *illis per indeclinabilem carnis statum; istis post soporem quietum, post etiam sepulcri descensum perniciemque illinc Mariae et ineffabiliter exitum, sicut ibidem Iohannis ingressum sic permansurum incomprehensibiliter usque ad futurum adventum. O sacratissimum arcanum et inexprobabile provisum, quod unumquemque illorum iam per disparem modum* inter plurimos mire sublimavit ad caelum! Merito quidem et gloriosior Virgo Maria caeli petivit intimum, dum caeli et terrae sola visceribus sacris portavit Deum et hominem. »[1]

[1] *In expositionem illius textus Evangelii: Sic eum volo manere, etc., P. G.*, t. CLXI, coll. 867-882. L'opuscule est écrit en latin et dédié au pape Sixte IV.

[2] *In illud Evangelii secundum Ioannem*: Ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν ἕως ἔρχομαι, τί πρὸς σέ; *P. G.*, t. CLXI, coll. 623-640. Transcrivons seulement cette phrase du célèbre érudit: « Tamen ut disputationis gratia in praesentia concedatur, illud certe manifestum est mortuum esse Ioannem plus certi habere quam ambigui; vivere vero, certi nihil, sed ambigui plurimum, cum nullus ex priscis Patribus sanctisque doctoribus id affirmet. » Col. 627 B.

[3] *Epilogue de l'homélie sur le XIe évangile de l'Orthros, P. G.*, t. CXXVI, coll. 145-148. Théophylacte fait ressortir avec raison l'importance du témoignage de Polycrate d'Ephèse écrivant au pape Victor.

Si nous comprenons bien ce passage, qui ne brille pas par la clarté, on affirme ici que Jean n'est pas mort et qu'il doit demeurer immortel jusqu'au dernier avènement du Sauveur; mais on fait allusion à son entrée dans la tombe, suivant le récit des *Acta apocrypha Ioannis*. Peut-être s'agit-il de la légende primitive du simple sommeil dans la tombe, telle que la raconte saint Augustin.

Saint François de Sales enseigne très clairement en plusieurs de ses sermons que Jean n'est pas mort et doit partager le sort d'Enoch et d'Elie. Dans son sermon sur l'Assomption, prononcé le 15 août 1502, à Paris, en l'église Saint-Jean, il écrit:

« Il est vrai que l'Ecriture nous enseigne en termes généraux que tous les hommes meurent et n'y en a pas un qui soit exempt du trespas; mais elle ne dit pas que tous les hommes sont morts ni que tous ceux qui ont vescu soyent desja trespassés; au contraire elle en excepte quelques-uns, comme Hélie, qui sans mourir fut transporté sur le chariot de feu; et Enoch, qui fut ravi par Notre Seigneur avant qu'il aye senti la mort; et encores saint Jean évangéliste, comme je pense estre le plus probable selon la parole de Dieu (Jean, XXI, 22), ainsy que je vous ai remonstré cy devant, le jour de sa feste en may. »[2]

3 – Partisans de la mort et de la résurrection glorieuse

Au lieu d'attribuer à l'Apôtre bien-aimé le sort d'Hénoch et d'Elie, assez nombreux sont les théologiens orientaux et occidentaux qui lui ont reconnu le privilège de la résurrection glorieuse anticipée. C'est l'hypothèse la plus vraisemblable, parce qu'elle ne contredit pas mais suppose le fait historique de la mort.

Parmi les Grecs qui ont soutenu cette opinion, nous trouvons:

1º NICÉTAS DAVID, dit le *Paphlagonien* († vers 890). Dans son *Panégyrique de saint Jean*, il affirme très clairement la résurrection glorieuse et l'assomption de celui-ci au ciel, où il tient compagnie à la bienheureuse Vierge. Il rejette l'opinion de ceux qui font vivre l'apôtre dans un corps mortel jusqu'au dernier avènement du Sauveur, l'assimilant au prophète Elie.[3]

[1] *Liber mozarabicus sacramentorum*, éd. FÉROTIN (t. VI des *Monumenta Ecclesiae liturgica*), Paris, 1912, p. 401 sq.

[2] *Œuvres de saint François de Sales*, éd. d'Annecy, t. VII, 1896, p. 442.

[3] *Oratio VI, in laudem sancti Ioannis evangelistae, P. G.*, t. CV, coll. 124-125: « Οὔτε οὖν ἐν θνητῷ σώματι ζῆν αὐτὸν ἔτι καθάπερ Ἠλίαν προσῆκεν ὑπονοεῖν... εὐθὺς δὲ τῆς ἀληθινῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς καταδραξάμενος, τοῦτο δῶρον καὶ οἷόν τι γέρας ἐξαίρετον τῆς καθ' ὑπερβολὴν εἴληφεν ἀγάπην, τὸ καὶ τῷ σώματι ζῆσαι τὴν ἄφθαρτον ζωὴν καὶ τῇ Θεοτόκῳ οἷα μητρὶ κατὰ τὸν ἄνω παράδεισον ἐν ἀγαλλιάσει συνοικεῖν, καὶ οὕτω μένειν αὐτὸν οἶμαι πιστέον, κατὰ τὴν εὐαγγελικὴν ῥῆσιν, τὴν τοῦ Κυρίου παρουσίαν. »

2° Le savant moine NICÉPHORE BLEMMIDÈS († 1272), dans un panégyrique de saint Jean encore inédit, reconnaît également au disciple que Jésus aimait le privilège de la résurrection glorieuse anticipée. Cela ne l'empêche pas d'en faire un troisième témoin du Christ, qui se joindra à Hénoch et à Elie pour combattre l'Antichrist; mais tandis qu'Hénoch et Elie seront tués par ce dernier, lui, avec son corps glorieux, échappera à sa fureur et attendra ainsi la manifestation du Seigneur. [1]

---

[1] Nous avons trouvé le discours en question dans le *Vatic. graec.* 1079, du XIVe s., foll. 172^v-187^r, excellente copie, meilleure que l'*Ottobonianus graec.* 117, ff. 115^r-121^v (fin du XVIe s.). Nicéphore ne se contente pas d'affirmer sa manière de voir. Il l'appuie sur des raisons de convenance. Il critique l'opinion de ceux qui n'attribuent à saint Jean qu'une simple translation honorifique de son corps après la mort. Par ailleurs, il convient que Jean apparaisse à la fin des temps comme précurseur du Juge, pour représenter la loi évangélique, tout comme Hénoch et Elie représenteront la période antérieure à la loi de grâce. Voici le passage principal qui intéresse notre sujet, foll. 185^v-186: « Ἐνὼχ μετατέθειται πρῶτος, Ἠλίας δεύτερος ἐκδηλότερον ἅρματι πυρὸς διὰ τὸν ζῆλον ὡς εἰς οὐρανὸν διὰ τὸ τῆς βιωτῆς ὑψηλόν, ἑκάτερος σώματι θνητῷ. Πῶς γὰρ ἄλλως ἐχρῆν, οὔπω τοῦ τῆς ἀφθαρσίας ἐληλυθότος καὶ τῆς ἀναστάσεως ἀρχηγοῦ; Καὶ ἡ μετάθεσις πάλιν ἐν γῇ διά τε τὴν φθορὰν καὶ τὸ μήπω τοῖς οὐρανοῖς ὑποδεδεῖχθαι τὴν εἰς οὐρανοὺς εἴσοδον παρὰ τοῦ ταύτην καινίσαντος μετὰ σώματος· Ἰωάννης δίχα φθορᾶς καὶ εἰς οὐρανόν· ὅσῳ τοῦτο παραδοξότερον· εἶχε γὰρ καινοποιὸν ὁδηγόν, κληροδότην τὸν Ἰησοῦν. Ὥσπερ οὖν οὐκ ἦν ἐν ἀφθαρσίᾳ γενέσθαι μετάθεσιν πρὸ τοῦ τὴν ἀφθαρσίαν πηγάσαντος, οὕτω οὐκ ἔστιν ἐν φθορᾷ μετὰ τὴν ἀναίρεσιν τῆς φθορᾶς.

« Εἰ δέ σώματός τις μόνον παρεισάγει μετάθεσιν, οὐκ οἶδα τίνα δίδωσιν αὐτῷ κλεϊσμόν, τῆς παρὰ τῶν πιστῶν ἀποστερίσκων τιμῆς; ἢ τίνα τὴν αἴσθησιν ἐν τῇ χώρᾳ τῆς ἀπολαύσεως; ἢ τί ἂν ἡ μεταφορὰ βούλοιτο τῆς ἀποκεκρυμένης / φθαρτότητος; Εἰ δ' οὔπω καιρὸς τῆς κοινῆς ἀμοιβῆς, ἀλλὰ τὸ δεδοξασμένον πρὸ τοῦ κοινοῦ. Ἢ οὐκ ἔξεστι τῷ Κυρίῳ ποιεῖν ὃ κρίνει ἐν τοῖς ἑαυτοῦ; Ἀλλὰ καιρῶν / ἀναμενεῖ καὶ χρόνων συμπλήρωσιν ὁ μηδαμῶς ἀνάγκῃ τινὶ περιορίσας αὐτούς, ἀλλ' ἐν ἰδίᾳ θέμενος ἐξουσίᾳ, πάντα μετασκευάζων ὡς βούλεται;

« Θανὼν τοιγαροῦν Ἰωάννης ἔργοις ἀνεῖλεν ὃ λόγοις πρότερον, τὸ μὴ θνήσκειν αὐτόν, ζῶν δὲ πάλιν ἐν σώματι μενεῖ τοῦ δεσπότου τὴν ἔλευσιν, προελευσόμενος αὐτῆς μηνυτὴς καὶ τῆς ἀποστασίας θριαμβευτής. Ἔπρεπε γὰρ ἔκ τε νόμου καὶ χάριτος, ἔκ τε τῆς ἀρχαιοτέρας βιώσεως ἔχειν προκήρυκας τὸν κριτήν, ὡς πάντων καὶ δημιουργὸν Θεόν, καὶ ὧν μὲν ἡ παῦλα, θνητούς, οὗ δὲ τὸ εἶναι, καινόν, τοῖς ἄλλοις μέντοι καὶ αὐτὸν συμφερόμενον, ἐπεὶ καὶ Χριστὸς μετὰ τὴν ἀπέκδυσιν τοῦ θνητοῦ καθορώμενος ἐσθίων καὶ ψηλαφώμενος· πῶς γὰρ ἄλλως τὸ ἄνθρωπος εἶναι πιστώσοιτο; Προσφόρως δὲ καὶ τὰ περὶ τὸ τέλος προεκδιδάσκεται ὁ καὶ περὶ τὸ τέλος ἀπόστολος, καὶ διὰ τῆς ἀποκαλύψεως προδηλοποιεῖ τὸ κεκρυμμένον καὶ πρὸς τὸ μέλλον προασφαλίζεται μονονουχὶ βοῶν ὡς αὐτὸς ἔσται καὶ τότε τῶν ἐνεργουμένων ὁ ἑρμηνεύς, ἡ τοῦ ψευδοῦς ἀνατροπή, ἡ τῆς ἀληθείας ἑδραίωσις· δεῖν γὰρ εἰπὼν προφητεῦσαι πάλιν αὐτὸν ἐπὶ λαοῖς, ἔθνεσι, γλώσσαις καὶ βασιλεῦσι πολλοῖς, διττὸν ἐνέφηνε τὸν καιρὸν τῆς προφητείας αὐτοῦ, τὸν μὲν νῦν γραφικῶς, τὸν δ' ὕστερον αὐτοαγγελικῶς. Ἐνὼχ μὲν οὖν καὶ Ἠλίας, μετὰ τὸ πέρας τῆς μαρτυρίας αὐτῶν, ὑπὸ τοῦ σκοτεινοῦ τυράννου ἀναιρεθήσονται καὶ ἀτίμως ἐν πλατείᾳ τῆς μεγάλης πόλεως ἐκριφήσονται, καὶ μετ' οὐ πολὺ πρὸ τῆς κοινῆς ἐγέρσεως ἀναστήσονται καὶ ἐν οὐρανοῖς φανερῶς ἀνελεύσονται, πολλὴν ἐμποιοῦντες ἔκπληξιν τοῖς ἐχθροῖς· Ἰωάννης δὲ πάσης ἐπιβουλῆς ἀνώτερος ὤν, αὐτὴν τὴν ἐπιφάνειαν τοῦ λαμπροῦ βασιλέως μενεῖ. »

3° L'historien NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS († vers 1330) se rallie aussi à l'opinion de la mort et de la résurrection glorieuse comme étant plus conforme tant à l'Evangile qu'au témoignage de saint Jean Chrysostome. D'après lui, Jean mourut dans la tombe où il s'était étendu volontairement. Une gloire divine ineffable entoura son corps et le changea en corps glorieux; puis il fut enlevé au ciel en compagnie de la Théotocos, qui était devenue sa mère selon la grâce. Ce privilège de l'incorruptibilité lui convenait et comme fils de Marie, la Vierge perpétuelle et immaculée, et comme le disciple chéri et le frère de Celui qui est la source de l'immortalité. » [1]

4° Dans la période moderne, plusieurs orateurs grecs ont aussi enseigné la résurrection et l'assomption glorieuse de Jean sur le modèle de l'assomption de la Sainte Vierge. Citons seulement ce passage d'un panégyrique de CYRILLE LUCARIS († 1638), rapporté par le synode de Jérusalem sous Dosithée (1672):

« Le Seigneur le glorifia ainsi et le transporta dans les cieux, où il prie le Seigneur pour le genre humain afin de nous obtenir à tous la grâce de le rejoindre là où il se trouve lui-même. » [2]

En Occident, l'opinion dont nous parlons est celle qui a été le plus souvent acceptée par les théologiens, surtout au Moyen Age. Le PSEUDO-JÉROME, c'est-à-dire PASCHASE RADBERT, la connaît et déclare que la plupart l'admettent. [3] Au XIe siècle, saint FULBERT DE CHARTRES paraît mettre sur le même pied l'assomption de Marie et l'assomption de Jean, [4] tandisque saint PIERRE-DAMIEN (1072) établit entre les deux une différence bien marquée au point de vue de la certitude. [5] Abailard, au XIIe

---

[1] *Hist. eccles.*, l. II, c. 42, *P. G.*, t. CXLV, col. 873: « Θεοῦ δέ τις ἄρρητος δόξα, καθ' ἣν ὥραν αὐτὸς οἶδεν, εὐθὺς ἐπιλάμψασα, τὸ φθαρτὸν ἐκείνου σῶμα καὶ γήϊνον εἰς ἀκήρατον καὶ ἄφθαρτον, ὢ τοῦ θαύματος, μεταστοιχειώσασα, ἐν τῷ θείῳ ἀνελάμβανε παραδείσῳ μετὰ τῆς πανυμνήτου καὶ θεομήτορος, ὡς μητρὸς αὐτοῦ γεγενημένης τῇ χάριτι. Ἐχρῆν καὶ γὰρ ἠρέμα πως τῆς ἀφθαρσίας καὶ τοῦτον μετεσχηκέναι, μητέρα κτησάμενον ἀειπαρθένον τε καὶ ἄφθορον, ἠγαπημένον δὲ ὑπερφυῶς τῷ Χριστῷ καὶ ἀδελφὸν τοῦ τῆς ἀθανασίας ταμείου γεγενημένον. »

[2] « Οὕτως ἐδόξασεν αὐτὸν ὁ Χριστὸς καὶ μετέστησεν εἰς οὐρανούς, ὅπου δέεται τοῦ Κυρίου διὰ τὸ γένος τὸ ἡμέτερον, ὅπως ἀξιώσῃ ἡμᾶς πάντας εἰσελθεῖν ἐκεῖ ὁποῦ εἶναι ἐκεῖνος. » J. KIMMEL, *Monumenta fidei Ecclesiae orientalis*, t. I, p. 358.

[3] Voir plus haut, p. 279, où nous avons rapporté ses paroles.

[4] « Credit itaque christiana pietas quia Christus Deus Dei Filius matrem suam gloriose ressuscitaverit et exaltaverit super caelos, et quod beatus Ioannes, virgo et evangelista, qui ei ministravit in terra, gloriam eius participare mereatur in caelo. » *Sermo V de nativitate beatae Mariae Virginis*, *P. L.*, t. CXLI, col. 325.

[5] *Sermo LXIV*, *de sancto Ioanne apostolo et evangelista*, *P. L.*, t. CXLIV, coll. 870-871: « Unde, etsi non audeamus penitus definire, pium tamen est arbitrari ut sicut de beata Dei genitrice creditur, ita etiam beatus Ioannes iam resurrexisse probabiliter asseratur, quatenus sicut in virginea fuerunt integritate

siècle, rapporte que quelques-uns ont pensé que Jean jouissait déjà de la gloire de la résurrection. Pour lui, il se contente d'affirmer que le corps de l'apôtre a été préservé de la corruption du tombeau. [1] Au XIIIe siècle, saint Thomas d'Aquin est nettement favorable à la thèse de la résurrection glorieuse et paraît même, dans un passage, lui accorder le même crédit qu'à la résurrection de la Sainte Vierge. [2] Saint Albert le Grand l'accepte aussi, mais avec plus de réserve et une différence très marquée par rapport à l'assomption de Marie. [3] Au XIVe siècle, NICOLAS DE LYRE

---

participes, ita nihilominus et in anticipata resurrectione merito videantur aequales, nec sit in resurrexione diversitas quibus tanta fuerat unanimitas conversationis in vita. Si enim beatissimi virgines isti, Ioannes videlicet et Maria, nullatenus surrexissent, cur in eorum tumulis sepulta cadavera non iacerent, cum scilicet BB. Petri et Pauli caeterorumque apostolorum et martyrum corpora suis quaeque noscantur mausoleis tumulata? » Un peu plus haut, col. 870 A, le saint docteur n'avait parlé qu'un d'un transfert honorifique du corps en un endroit inconnu, comme l'Ecriture sainte le raconte de Moïse: « Affluit itaque Dominus promissionis suae non immemor, qui et animam eius in illa supernae Hierusalem quiete susciperet et sacratissimum corpus in ea, quae ipse novit, secreti recessus arcana transferret. » Cf. col. 871 A B.

[1] « Qui et ut voluit et quando voluit, animam suam in manus Domini commendans, tam alienus exstitit a dolore mortis quam ignarus fuerat a corruptione carnis. Cuius denique corpus nec corruptione vel putredine corruptum in specie mannae perhibetur conversum, ut ex eius speciei candore munditia carnis probaretur immaculatae. Quod nonnulli quoque sanctorum iam gloria resurrectionis donatum astruere non dubitaverunt ». *De sancto Ioanne evang.*, *P. L.*, t. CLXXVIII, col. 538.

[2] Dans l'*Expositio super symbolo apostolorum*, le saint docteur indique une différence de certitude entre la résurrection de Marie et celle de saint Jean: « Quarto (resurrectio Christi a resurrectione aliorum) differt quantum ad tempus, quia resurrectio aliorum differtur usque ad finem mundi, nisi aliquibus ex privilegio ante concedatur, ut beatae Virgini et, *ut pie creditur*, beato Ioanni evangelistae. » Par contre, la différence disparaît dans le *In 4 Sent.*, dist. 43, q. I, a. 3: « Resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, *sicut pie creditur de beata Virgine et Iohanne evangelista.* » Il est vrai, qu'à cet endroit, saint Thomas rejette la raison qui est donnée de la résurrection de certains membres (*propter vicinitatem ad caput*) et déclare: « quod eorum resurrectio est *ex speciali gratiae privilegio*, non ex *debito conformitatis ad Christum.* » Dans les *Lectiones in evang. Ioannis*, c. XXI, lect. 5, commentant les paroles de Jésus: *Sic eum volo manere*, etc., il énumère les diverses opinions sur le sort final de saint Jean et n'accepte que celle de la résurrection glorieuse: « Credendum quod mortuus fuit et resurrexit etiam in corpore. Et huiusmodi signum est, quia corpus eius non invenitur, et sic beatus manet cum Christo. »

[3] Saint Albert parle à plusieurs reprises des diverses opinions sur le sort final de saint Jean. En un endroit, *Opera omnia*, t. XXIV, p. 17 sq., il déclare

(† 1340) [1] et THOMAS D'ARGENTINA († 1357) [2] y voient une pieuse croyance. D'autres théologiens la mentionnent comme l'opinion de quelques-uns, [3] SAINT BONAVENTURE la déclare sans fondement [4] et DENYS LE CHARTREUX († 1471), incertaine. [5]

Dans la période moderne, rares sont les théologiens latins qui la présen-

---

plus probable, avec HUGHES DE SAINT-VICTOR, l'hypothèse de la mort, suivie de la résurrection glorieuse, comme on l'affirme de la Vierge: « Tamen quidam ex hoc accipiunt quod non sit mortuus, sed supervestitus gloria immortalitatis. Sed hoc non esse sentiendum dicit Hugo de sancto Victore, quia sententia haec in omnibus obtinet firmitatem: *Morte moriemini.* Et ideo probabilius dicit eum esse mortuum, sed statum resuscitatum, sicut et Virginem gloriosissimam. » Ailleurs, *ibid.*, p. 715, il traite de fable l'opinion d'après laquelle l'apôtre ne serait pas mort mais dormirait dans sa tombe jusqu'à la fin du monde. Revenant sur l'hypothèse de la mort suivie de la résurrection glorieuse, il paraît l'accepter. Il est vrai qu'il rapporte aussi, sans la rejeter, une autre hypothèse, qu'il attribue à saint Jérôme (*Prologue à l'évangile de saint Jean*). « Tertii tertiam ferunt opinionem, quae est Hieronymi dicentis quod Iohannes mortuus est, sed ita fuit a dolore mortis extraneus, sicut a concupiscentia carnis invenitur alienus. Quid autem de corpore eius factum sit et ubi repositum, vel an resurrexit, novit solus ille qui cognitor est secretorum. Sic ergo dicit: *Sic eum volo manere*, quod persecutoris supplicium eum ab hac vita non praescidat... *Donec veniam*: vel in saeculi consummatione secundum aliquos, vel in morte, et hoc est probabilius... *Donec veniam*: vocando eum per resolutionem naturalem ad caelum. » Somme toute, Albert n'a pas ajouté grande importance à la question de la résurrection de saint Jean, tandis qu'il est très affirmatif sur la résurrection et l'assomption de la Sainte Vierge.

[1] *Postillae maiores*, Lyon, 1569, p. 295: « Pie creditur de beata Virgine et Ioanne evangelista quod eorum resurrectio non est dilata usque ad finem mundi. »

[2] *In IV Sent.* dist. 43, a. 4, Venise, 1564, f. 171v: « Christus surrexit a mortuis, iam non moritur, sicut ait Apostolus. Etiam beata Virgo iam surrexit. Et illud idem pie creditur de beato Ioanne evangelista, quia non est verisimile quod tantae sanctitatis reliquias Deus permitteret esse semper absconditas, si adhuc essent in terris, ut ait beatus Augustinus. »

[3] Ainsi JEAN DE IENZENSTEIN († 1400), archevêque de Prague, dans un sermon sur l'assomption de la Sainte Vierge, *codex. Vatic. latinus 1122*, ff. 48-49: « De illis qui cum Christo surrexerunt et Ioanne evangelista et multo magis de Virgine gloriosa nonnulli doctores asserunt quod in corporibus assumpti sint. »

[4] *De nativitate B. Mariae virginis*, sermo 5: *Opera omnia*, t. IX, p. 715, « Etsi ista opinio non possit ita reprobari, tamen quia non habet auctoritatem, eadem facilitate contemnitur qua probatur. »

[5] *Enarratio in c. XXI Ioannis, art. 50*: *Opera omnia*, t. XII, Montreuil, 1901, p. 619: « Communiter ergo tenetur quod Ioannes mortuus sit. Et asserunt quidam quod in anima et corpore sit glorificatus in caelo; hoc tamen incertum est. »

tent encore comme une croyance fondée. La plupart sont de l'avis de saint Bonaventure et de Denys le Chartreux. Ainsi SUAREZ, [1] NOËL ALEXANDRE, [2] HYACINTHE SERRY. [3]

1 – Partisans de la simple incorruption du corps avec ou sans translation en un lieu inconnu

Nous avons vu que les *Acta Iohannis* du Pseudo-Prochore se terminaient sur l'affirmation que le corps de l'Evangéliste n'avait pas été retrouvé dans la fosse où il s'était étendu lui-même et où il avait rendu le dernier soupir, et cela dès le lendemain de son ensevelissement. Qu'était-il devenu? Evidemment, il avait été transporté miraculeusement ailleurs, s'il n'était pas ressuscité. L'idée d'un simple transfert honorifique est explicitement exprimée dans certains manuscrits du récit de Prochore, notamment dans le *Vaticanus graecus 654*, du XII-XIII[e] siècle, dont nous avons eu l'occasion de parler. [4] D'après le texte de ce manuscrit, les disciples de Jean déclarent qu'étant venus à la tombe de leur maître, le lendemain de sa mort, ils ne trouvèrent pas son corps, « car, disent-ils, il avait été *transporté, enlevé par la puissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ: " οὐχ εὕρομεν τὸ σῶμα αὐτοῦ· μετετέθη γὰρ τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ."* »

Cet enlèvement miraculeux, cette assomption du corps paraît bien être la raison pour laquelle, dans le calendrier byzantin, la fête de saint Jean est appelée *Μετάστασις Ἰωάννου τοῦ θεολόγου καὶ εὐαγγελιστοῦ* (26 septembre). Le Synaxaire de l'Eglise de Constantinople répète l'expression du Pseudo-Prochore dans le *Vatic. 654*: « *μετ' ὀλίγον δὲ ψηλαφηθεὶς οὐχ εὑρέθη· μετετέθη γάρ.* » [5] Dans le même Synaxaire, le titre de la fête est ainsi conçu: *Μνήμην ἐπιτελοῦμεν τῆς μεταστάσεως Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ.* Certains théologiens byzantins se sont arrêtés à cette simple idée d'un transfert miraculeux du corps en un lieu inconnu, comme l'Ecriture le raconte du corps de Moyse, transfert supposant évidemment la préservation de la corruption cadavérique. Ils n'ont pas dépassé l'expression de la liturgie et n'ont pas prononcé le mot

[1] *In III p. divi Thomae*, t. II, disp. 65, sectio 3: « Sententia quae dicit Ioannem statim post mortem resurrexisse nullum habet sufficiens fundamentum. »

[2] *Historia ecclesiastica*, t. III, Venise, 1776: Saeculum I, c. 8, n. 5: « Quod vero Graeci recentiores, Fulbertus, Carnotensis, Petrus Damiani, revelationes sanctorum Brigittae et Gertrudis, etc., sanctum Ioannem evangelistam anticipatae resurrectionis gloria a Deo donatum asserunt, antiquiorum testimoniis et argumentorum pondere destitutum est. »

[3] *Exercitationes historicae, criticae, polemicae de Christo eiusque Virgine matre*, éd. de Lyon, 1767. *Exercitatio 68*, n. 15, p. 254.

[4] Voir p. 87; note 4.

[5] H. DELEHAYE, *Acta sanctorum novembris, Propylaeum*, col. 82.

de résurrection. Nous trouvons parmi ceux-là saint THÉODORE STUDITE († 826), dans son panégyrique du saint:

« On raconte, dit-il, qu'après ses courses apostoliques, il déposa son corps sacré au milieu de cette terre asiatique où il avait établi sa chaire magistrale. Enseveli à la manière des morts, il émigra miraculeusement, Dieu ayant glorifié ainsi celui qui l'avait particulièrement aimé. Son corps resta intact, odoriférant, marqué des stigmates du Christ; quant à son âme, plus resplendissante en vérité que le soleil, elle quitta cette terre, accompagnée par les anges pour aller prendre la place qui lui convenait au séjour de l'éternelle et inénarrable allégresse. » [1]

En Occident, plusieurs théologiens du Moyen Age, sans parler de translation miraculeuse, ont accordé au corps du saint évangéliste le privilège de l'incorruption, à cause de sa virginité et de sa filiale intimité avec la Mère de Dieu. Nous avons vu qu'Abailard donnait ses préférences à cette opinion. [2] Nous la trouvons egalement chez HILDEBERT DE TOURS [3] et RAOUL ARDENT, [4] qui attribuent aussi à l'apôtre une mort sans douleur.

5 – L'assomption de saint Jean et la liturgie byzantine

Si l'on se demande en quel sens précis la liturgie byzantine entend le mot μετάστασις, par lequel elle désigne la fête de saint Jean le Théologien, il n'est pas facile de répondre. Parmi les quatre modes d'assomption ou de migration que nous venons de passer en revue, elle n'en adopte positivement aucun dans l'office des deux fêtes du 8 mai et du 26 septembre. Seul un tropaire, attribué par les uns à saint Germain, par les autres à saint Théophane Graptos, et chanté aux grandes Vêpres de l'une et l'autre solennité, paraît faire allusion à la théorie de l'immortalité provisoire et du rôle du troisième témoin de la parousie. Il est ainsi conçu:

« *Τὴν τῶν ἀποστόλων ἀκρότητα, τῆς θεολογίας τὴν σάλπιγγα, τὸν πνευματικὸν στρατηγὸν, τὸν τὴν οἰκουμένην Θεῷ καθυποτάξαντα, δεῦτε οἱ πιστοὶ μακαρίσωμεν, Ἰωάννην τὸν ἀοίδιμον,* ἐκ γῆς μεθιστάμενον καὶ γῆς οὐκ ἀφιστάμενον, ἀλλὰ ζῶντα καὶ μένοντα τὴν φοβερὰν τοῦ Δεσπότου δευ-

[1] *Laudatio sancti Ioannis, P. G.*, t. XCIX, coll. 785-788: « ταφεὶς μὲν κατὰ τύπον θανάτου, μεταστὰς δὲ ὑπὲρ φύσιν ἀνθρωπίνην, ἵνα κἀν τούτῳ δοξάσῃ Θεὸς τὸν ἑαυτοῦ ἐραστὴν μάλα· ἀλλὰ τὸ μὲν σῶμα ἐν τούτοις τὸ καθαρὸν καὶ εὐῶδες καὶ τὰ στίγματα τοῦ Χριστοῦ φέρον· τῇ δὲ ψυχῇ οὔσῃ ὡς ἀληθῶς ἡλίου φωτοειδεστέρᾳ, ἀναπτὰς τῶν ἐνθένδε ἀγγελικῇ δορυφορίᾳ εἰς ἐκεῖνον τὸν χῶρον μετελήλυθε τὸν αὐτῷ πρέποντα τῆς ἀρρήτου καὶ πρωτοφανοῦς ἀγαλλιάσεως. »

[2] Voir plus haut, p. 385, note 2.

[3] *Sermo 81, in festo Ioannis evangelistae*, I, *P. L.*, t. CLXXI, col. 726 D: « Tam extraneus a mortis dolore quam alienus a carnis corruptione erat. »

[4] *Sermo II in festo sancti Ioannis evangelistae, P. L.*, t. CLV, col. 1322 CD: « spiritum Deo reddidit et tam a dolore mortis quam a carnis corruptione invenitur alienus. »

τέραν ἔλευσιν, ἣν ἀκατακρίτως ὑπαντῆσαι ἡμᾶς αἴτησαι, φίλε μυστικέ, Χριστοῦ ἐπιστήθιε, τοὺς ἐκ πόθου ἐκτελοῦντας τὴν μνήμην σου.»

Les mots: *transporté de la terre sans la quitter, mais vivant et attendant le terrible second avènement du Maître*, font sans nul doute penser à l'immortalité provisoire. Mais c'est le seul endroit où cette opinion transparaît. Comme d'habitude, les textes liturgiques s'abstiennent de prendre parti dans les questions obscures ou controversées. Au Synaxaire actuel de la fête du 26 septembre, on raconte longuement la vie et la mort de l'Evangéliste d'après le récit du Pseudo-Prochore, ici et là interpolé. A la fin, on reconnaît que Jean est mort et l'on rapporte les témoignages de Polycrate, de saint Hippolyte, de saint Césaire, frère de saint Grégoire de Nazianze et de saint Jean Chrysostome pour réfuter l'opinion de l'immortalité provisoire. [1] Il est donc faux de dire, comme l'ont affirmé quelques-uns, que les Grecs modernes enseignent unanimement l'immortalité de saint Jean. [2]

---

[1] Le synaxaire en question, légendaire en grande partie et très long, n'a pas été reproduit dans l'édition des Ménées faite par la S. C. de la Propagande. Nous l'avons trouvé dans l'édition de Venise, 1895, septembre, pp. 152-156.

[2] Cf. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, t. I, *note XVIII sur saint Jean l'Evangéliste*, p. 643.

I

TABLE ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

A

B

C

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Q

R

S

T

II

TABLE DES REVUES ET DICTIONNAIRES CITÉS

III

MANUSCRITS CITÉS

IV

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE V

La doctrine de l'assomption de la Sainte Vierge dans la tradition grecque à partir du VIIe siècle jusqu'à la fin du IXe

CHAPITRE VI

La doctrine de l'assomption dans la tradition occidentale à partir du VIIe siècle jusqu'au milieu du IXe

DEUXIÈME PARTIE

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE DANS LA TRADITION ORIENTALE APRÈS LES SCHISMES ET DANS LA THÉOLOGIE LATINE À PARTIR DU Xe SIÈCLE JUSQU'À NOS JOURS

CHAPITRE I

La mort et l'assomption de la Sainte Vierge chez les Nestoriens et les monophysites

CHAPITRE II

La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise byzantine et gréco-russe du Xe siècle à nos jours

CHAPITRE III

La doctrine de l'Assomption dans l'Eglise latine de la fin du IXe siècle à nos jours

TROISIÈME PARTIE

LA MORT ET L'ASSOMPTION DE LA SAINTE VIERGE

Partie spéculative

Chapitre I

La mort de la Sainte Vierge et la spéculation théologique

CHAPITRE II

La doctrine de l'Assomption proprement dite

CHAPITRE III

Opportunité et avantages de la définition solennelle de la doctrine de l'Assomption

EXCURSUS A

EXCURSUS B

Les reliques mariales byzantines

EXCURSUS C

EXCURSUS D

La mort et l'assomption de saint Jean l'Evangéliste

35 [bis]. **Lanzoni, Francesco**. Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604); studio critico. Faenza, 1927. pp. XII, 1122. Lire 125.

36. **Schiaparelli, Luigi**. Il codice 490 della Biblioteca capitolare di Lucca e la scuola scrittoria lucchese (sec. VIII-IX). Contributi allo studio della minuscola precarolina in Italia. 1924. pp. [3], 115. 8 tav. (facs.). Lire 40.

37-42. **Miscellanea Francesco Ehrle**. Scritti di storia e paleografia pubblicati sotto gli auspici di S. S. Pio XI, in occasione dell'ottantesimo natalizio dell'Emo cardinale Francesco Ehrle... 1924. 5 vol. e 1 album. ill., tav. (facs.). Lire 450.

43. **Lanzoni, Francesco**. Genesi, svolgimento e tramonto delle leggende storiche; studio critico. 1925. pp. [2], VIII, 304. Lire 40.

44. **Mercati, Giovanni**. Per la cronologia della vita e degli scritti di Niccolò Perotti arcivescovo di Siponto: ricerche. 1925. pp. XIII, 170, 9. 5 tav. (facs.). Lire 50.

45. **Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano**, a cura della direzione e degli archivisti. Volume I. Schedario Garampi. Registri vaticani. Registri lateranensi. Rationes Camerae. Inventario del fondo concistoriale. 1926. pp. IX, 222. 8 tav. (facs.). Lire 80.

46. **Mercati, Giovanni**. Scritti d'Isidoro il Cardinale Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca apostolica Vaticana. 1926. pp. XII, 176, 6, 9. 6 tav. (facs.). Lire 50.

47. **Schiaparelli, Luigi**. Influenze straniere nella scrittura italiana dei secoli VIII e IX; note paleografiche. 1927. pp. 72. 4 tav. (facs.). Lire 35.

48. **Nogara, Bartolomeo**. Scritti inediti e rari di **Biondo Flavio**, con introduzione. 1927. pp. CXCIII, 282. 4 tav. (facs.). Lire 110.

49. **Franchi de' Cavalieri, Pio**. Note agiografiche. Fascicolo 7°. 1928. pp. [3], 253. Lire 50.

50. **Borghezio, Gino** e **Vattasso, Marco**. **Giovanni di M°. Pedrino** depintore, Cronica del suo tempo edita... con note storiche di **Adamo Pasini**. Vol. I (1411-1436). 1929. pp. VII, 564. Lire 80.

51. **Patzes, M.** *M. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπουκειτος* librorum LX Basilicorum summarium. Libros XIII-XXIII edidit **Franciscus Doelger**. 1929. pp. XVIII [2], 226. Lire 40.

52. **Vattasso, Marco**. Statuto di Rocca de' Baldi dell'anno MCCCCXLVIII pubblicato... con indice e glossario di **Pietro Sella**. 1930. pp. 55. Lire 15.

53. **Norsa, Medea** e **Vitelli, Girolamo**. Il papiro Vaticano greco 11. 1. *Φαβωρίνου περὶ φυγῆς* 2. Registri fondiari della Marmarica. 1931. pp. XXIII, 70. 15 tav. in parte pieg. (facs.). 43,5×32 cm. Lire 100.

54. **Rome, Adolphe**. Commentaires de **Pappus** et de **Théon d'Alexandrie** sur l'Almageste; texte établi et annoté... Tome I. **Pappus d'Alexandrie**, Commentaire sur les livres 5 et 6 de l'Almageste. 1931. pp. LXX, 314. ill., dis. Lire 50.

55. **Sussidi per la consultazione dell'Archivio Vaticano.** Volume II. **Katterbach, Bruno**. Referendarii utriusque Signaturae a Martino V ad Clementem IX et praelati Signaturae supplicationum a Martino V ad Leonem XIII. 1931. pp. XLX, 408. Lire 80.

56. **Mercati, Giovanni**. **Notizie di Procoro e Demetrio Cidone, Manuele Caleca e Teodoro Meliteniota ed altri appunti per la storia della teologia e della letteratura** bizantina del secolo **XIV. 1931. pp. XII, 548. 12 tav.** in parte pieg. (facs.). Lire 130.

57. **Devreesse, Robert. Pelagii diaconi Ecclesiae romanae In defensione Trium Capitulorum. Texte latin du manuscrit Aurelianensis 73 (70), édité avec introduction et notes. 1933. pp. LIII, 76. Lire 30.**

58. **Rationes decimarum Italiae** nei secoli XIII e XIV. Tuscia: I. La decima degli anni **1274-1280**, a cura di **Pietro Guidi**; con carta topografica delle diocesi nel sec. XIII. 1932. pp. LIV, 367. 1 c. geogr. pieg. (in busta). Lire 100.

59. **Wilmart, André**. Analecta Reginensia. Extraits des manuscrits latins de la reine Christine conservés au Vatican. 1933. pp. 377. Lire 75.

60. **Rationes decimarum Italiae** nei secoli XIII e XIV. Aemilia. Le decime nei secoli XIII-XIV, a cura di **Angelo Mercati, Emilio Nasalli-Rocca, Pietro Sella**. Con carta topografica delle diocesi nei sec. XIII-XIV. 1933. pp. VIII, 514. 1 c. geogr. pieg. (in busta). Lire 125.

61. **Savio, Pietro**. Statuti comunali di Villanova d'Asti; introduzione, testo, franchigie, documenti, indici e glossario. 1934. pp. XCI, 446. 5 tav. (facs.). Lire 90.

62. **Borghezio, Gino** e **Vattasso, Marco**. **Giovanni di M°. Pedrino** depintore, Cronica del suo tempo edita... con note storiche di **Adamo Pasini**. Vol. II (1437-1464) ed appendice (1347-1395). 1934. pp. 525. 2 tav. (facs.). Lire 80.

63. **Graf, Georg**. Catalogue de manuscrits arabes chrétiens conservés au Caire. 1934. pp. X [2], 319. Lire 100.

64. **Kuttner, Stephan**. Kanonistische Schuldlehre von Gratian bis auf die Dekretalen Gregors IX. systematisch auf Grund der handschriftlichen Quellen dargestellt. 1935. pp. XXII, 429. Lire 80.

65. **Franchi de' Cavalieri, Pio**. Note agiografiche. Fascicolo 8°. 1935. pp. [3], 409 [2]. Lire 70.

66. **Cassuto, Umberto**. I manoscritti Palatini ebraici della Biblioteca Apostolica Vaticana e la loro storia. 1935. pp. VIII, 183. 2 tav. (facs.). Lire 45.

67. **Levi Della Vida, Giorgio**. Elenco dei manoscritti arabi islamici della Biblioteca Vaticana, Vaticani Barberiniani Borgiani Rossiani. 1935. pp. XXIX, 347, 41*. Lire 110.

68. **Mercati, Giovanni**. Per la storia dei manoscritti greci di Genova, di varie badie basiliane d'Italia e di Patmo. 1935. pp. XII, 360. 5 tav. (facs.). Lire 80.

69. **Rationes decimarum Italiae**. Aprutium-Molisium. Le decime dei secoli XIII-XIV, a cura di **Pietro Sella**. Con carta topografica delle diocesi. 1936. pp. XII, 458. 1 c. geogr. pieg. (in busta). Lire 120.

70. **Mercati, Angelo**. La provenienza di alcuni oggetti delle collezioni vaticane. 1936. pp. 48. 17 ill., 2 tav. Lire 12.

71. **Kuttner, Stephan**. Repertorium der Kanonistik (1140-1234). Prodromus Corporis glossarum I. 1937. pp. XX, 536. Lire 120.

72. **Rome, Adolphe**. Commentaires de **Pappus** et de **Théon d'Alexandrie** sur l'Almage-

Théon d'Alexandrie. Commentaire sur les livres 1 et 2 de l'Almageste. 1936. pp. [LXXXIII]-CVI [315]-805. ill., dis. L. 100.

73. **Fasoli, Gina e Sella, Pietro.** Statuti di Bologna dell'anno 1288. Tomo I. 1937. pp. XXXVI, 598. Lire 100.

74. **Sella, Pietro.** Glossario latino emiliano. 1937. pp. XXIV, 407. Lire 75.

75. **Mercati, Giovanni.** Codici latini Pico Grimani Pio e di altra biblioteca ignota del secolo XVI esistenti nell'Ottoboniana e i codici greci Pio di Modena, con una digressione per la storia dei codici di S. Pietro in Vaticano. 1938. pp. x [2], 326. 8 tav. (facs.). Lire 100.

76. **Mercati, Giovanni.** Opere minori raccolte in occasione del settantesimo natalizio, sotto gli auspici di S. S. Pio XI. Vol. I (1891-1896). 1937. pp. VIII, 552.

77. — — Vol. II (1897-1906). 1937. pp. 540.

78. — — Vol. III (1907-1916). 1937. pp. 529.

79. — — Vol. IV (1917-1936). 1937. pp. 550.

80. — — Vol. V. Indice dei nomi e delle cose notevoli. Indice dei manoscritti citati. Bibliografia degli scritti. Notizie biografiche. 1941. pp. 220. 1 ritr. I 5 vol.: Lire 450.

81. **Todesco, Venanzio—Vaccari, Alberto—Vattasso, Marco.** Il Diatessaron in volgare italiano; testi inediti dei secoli XIII-XIV. 1938. pp. XII, 382. Lire 100.

82. **Carusi, Enrico.** Lettere inedite di Gaetano Marini. II. Lettere a Giovanni Fantuzzi. 1938. pp. [2], 392. Lire 90.

83. — — III. Appendici: Due lettere a G. A. Zanetti. Lettere di Giovanni Fantuzzi a Gaetano Marini. Prefazione e indici. 1940. pp. XXXVIII, 168. Lire 70.

84. **Rationes Decimarum Italiae.** Apulia. Le decime nel sec. XIV, a cura di **Domenico Vendola.** 1939. pp. 463. 3 grandi c. geogr. pieg. Lire 260.

85. **Fasoli, Gina e Sella, Pietro.** Statuti di Bologna dell'anno 1288. Tomo II. 1939. pp. 303. Lire 70.

86. **Andrieu, Michel.** Le Pontifical romain au moyen âge. Tome I. Le Pontifical romain du XIIe siècle. 1938. pp. XX, 308.

87. — — Tome II. Le Pontifical de la Curie romaine au XIIIe siècle. 1940. pp. IV, 588.

88. — — Tome III. Le Pontifical de Guillaume Durand. 1940. pp. XX, 691.

13 volumi costituenti l'opera e le tavole della medesima (num. 99): L. 600. Non si vendono separatamente.

89. **Friedländer, Paul.** Spätantiker Gemäldezyklus in Gaza, des **Prokopios von Gaza** Ἐκφρασιςεἰκόν ος. 1939. pp. VII, 122, 12 tav. Lire 50.

90. **Mercati, Giovanni.** Ultimi contributi alla storia degli umanisti. Fasc. I: Traversariana. 1939. pp. VIII, 143. Lire 60.

91. — — Fasc. II: Note sopra A. Bonfini, M. A. Sabellico, A. Sabino, Pescennio Francesco Negro, Pietro Summonte e altri. 1939. pp. XII, 128, 85*. 1 tav. Lire 80.

92. **Levi Della Vida, Giorgio.** Ricerche sulla formazione del più antico fondo dei manoscritti orientali della Biblioteca Vaticana. 1939. pp. VIII, 528. 21 tav. Lire 160.

93. **Devreesse, Robert.** Commentaire de **Théodore de Mopsueste** sur les Psaumes (I-LXXX). 1939. pp. XXXII, 572. Lire 220.

94. **Tannery, Paul.** Quadrivium de **Georges Pachymère**, ou Σύνταγμα τῶν τεσσάρων μαθημάτων ἀριθμητικῆς, μουσικῆς, γεωμετρίας καὶ ἀστρονομίας. Texte revisé et établi par le R. P. **E. Stéphanou** A. A. 1940. pp. CII, 458. tav. pieg. a colori, facs., dis. Lire 250.

95. **Mercati, Giovanni.** Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica. 1941. pp. VI, 160. 4 tav. (facs.). Lire 80.

96. **Rationes decimarum Italiae** nei secoli XIII e XIV. Venetiae-Histria-Dalmatia, a cura di **Pietro Sella** e **Giuseppe Vale.** 1941. pp. XLVIII, 572. Lire 130.

Le due carte geografiche corredanti il volume si pubblicheranno a parte.

97. **Rationes decimarum Italiae** nei secoli XIII e XIV. Campania, a cura di **Mauro Inguanez, Leone Mattei-Cerasoli, Pietro Sella.** 1942. pp. VIII, 644. Lire 150.

La carta geografica si pubblicherà a parte.

98. **Rationes decimarum Italiae** nei secoli XIII e XIV. Tuscia, II. Le decime degli anni 1295-1304, a cura di **Martino Giusti** e **Pietro Guidi.** Con nuova carta topografica delle diocesi. 1942. pp. XXXI, 428. 1 c. geogr. pieg. Lire 300.

99. **Andrieu Michel.** Le Pontifical romain au moyen-âge. Tome IV. Tables alphabétiques. 1941. pp. XI, 446.

Queste tavole e i 3 vol., costituenti l'opera (num. 86, 87 e 88): Lire 600.

100. **Tavole e indici generali** dei primi cento volumi di «**Studi e Testi**», 1942. pp. XXIII, 184. Lire 50.

101. **Mercati, Angelo.** Il Sommario del processo di Giordano Bruno con **appendice** di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel sec. XVI. 1942. pp. 155. Lire 65.

102. **Almagià, Roberto.** L'opera geografica di Luca Holstenio. 1942. pp. x, 172. Lire 75.

103. **Vale, Giuseppe.** Itinerario di **Paolo Santonino** in Carintia, Stiria e Carniola negli anni 1485-1487 (cod. Vat. lat. 3795). 1943. pp. x, 303, 1 tav. Lire 100.

104. Fragmentum Vaticanum **De eligendis magistratibus,** e codice bis rescripto Vat. gr. 2306 edidit **Wolgangus Aly.** Accedunt tabulae III. 1943. pp. 53, 3 tav. (1 pieg.). Lire 50.

105. **Laurent M. H.** Fabio Vigili et les bibliothèques de Bologne au début du XVe siècle d'après le ms. Barb. lat. 3185, 1943, pp. XLVIII, 416, 2 tav. (facs.)

106. **Rome, Adolphe.** Commentaires de **Pappus** et de **Théon d'Alexandrie** sur l'Almageste; texte établi et annoté ... Tome III. **Théon d'Alexandrie,** Commentaire sur les livres 3 et 4 de l'Almageste. 1943. pp. [CVII]-CXXXIX, [807]-1086.

107. **M. Patzes, M.** Μ. Κριτοῦ τοῦ Πατζῆ Τιπούκειτος. Librorum LX Basilicorum summarium. Libros XXIV-XXXVIII ediderunt **Stephania Hoermann** nata de **Stepski-Doliwa** et **Erwin Seidl.** 1943. pp. XLI, 338.

108. **Ramberti de' Primadizzi** de Bologne. Apologeticum veritatis contra Corruptorium. Edition critique par dom **Jean Pierre Muller** O. S. B. 1943. pp. XXXIV, 217.

109. **Sella, Pietro.** Glossario latino italiano. Stato della Chiesa. Veneto - Abruzzi. 1944. pp. XXXII, 687.

110. **Monneret de Villard, Ugo.** Lo studio dell'Islām in Europa nel XII e nel XIII secolo. 1944. pp. IV, 86.